Научно-теоретический журнал

Религиоведение

ISSN 2072-8662
Key title: Religiovedenie

Выходит 4 раза в год

№ 2 2010

Главные редакторы

А.П. Забияко
А.Н. Красников

Отв. секретарь

Е.С. Элбакян

Редакционная коллегия

И.Л. Алексеев
П.В. Башарин
О.Ю. Васильева
И.П. Давыдов
И.Я. Кантеров
Ю.А. Кимелев
С.А. Мозговой
Н.Л. Мусхелишвили
К.И. Никонов
Е.В. Орел
Н.Н. Трубникова
С.В. Филонов
Н.В. Шабуров
М.М. Шахнович
И.Н. Яблоков

СОДЕРЖАНИЕ

История религий

Николаева Д.А. Мифологические представления о материнстве в традиционной культуре бурят *3*

Фишелев М.М. Ангелы в кумранском свитке Благодарственных Гимнов (1QH 3:19-36 и 1QH 5:20-6:34) *15*

Селезнев Н.Н. Средневековый арабоязычный трактат об основных конфессиях сирийского христианства (по рукописи Ватиканского собрания) *21*

Религии России

Суториус К.В. Нравственное богословие как учебный предмет в Киево-Могилянском коллегиуме/академии до 1760 г. *34*

Аргудяева Ю.В. Влияние миссионеров на быт и культуру коренных народов юга Дальнего Востока России . . *50*

Саперова А.Ю. Эволюция образа и обожествление Иоанна Чурикова *58*

Яхьяев М.Я., Русидзе А.Р. Религиозно-политическая ситуация и экстремизм на Северном Кавказе *65*

Религии Востока

Аюпова А.Р. Развитие идей салафизма в Великобритании . . *75*

Чжан Линбэй. Свадебная обрядность маньчжуров: эволюция, религиозный смысл и символика *80*

Сравнительное религиоведение

Лещинский А.Н., Погасий А.К. Типологизация и классификация церковных разделений в христианстве *91*

Философия религии

Балагушкин Е.Г. Сущность и структурное разнообразие мистики *102*

Макаренко И.И. Основные этапы становления библейской герменевтики *114*

Религиозная философия

Пилецкий С.Г. Теодицея Владимира Соловьева . . . *120*

Барсегова А.Э. Эстетическая проблематика в трудах профессора Московской духовной академии М.Д. Муретова . . *127*

Гришин Е.В. П. Тейяр де Шарден и П. Клодель в контексте Католического возрождения во Франции первой половины XX века *134*

Феноменология религии

Севостьянов Д.А. Чудо и волшебство как результат инверсивных отношений *141*

Девдараидзе Е.А. Красота – мера воспитания духа и богомерности человека в Средние века *147*

Социология религии

Забияко А.П. Религия и насилие: пластичность религии вплоть до состояния пластита . . . *153*

Психология религии

Оренбург М.Ю. Сифианский гностический миф в свете психоаналитической концепции Зигмунда Фрейда *163*

Религия и культура

Шахматова Е.В. «Тот луч – ты сам»: Серебряный век и антропокосмизм *170*

Еремин Е.М. Религиозные искания рок-поэта Б. Гребенщикова (на материале поэтических текстов альбома «Сестра Хаос») *177*

Форум

Березина Е.М., Писманик М.Г. Пермские диалоги *188*

Кругозор

Конкурс философских сочинений (трактатов) *193*

Вторая международная научно-практическая конференция «Буддизм Ваджраяны в России: от контактов к взаимодействию» *195*

Четвертая международная научная конференция «Мистико-эзотерические движения в теории и практике» *197*

Contents *199*

Информация для подписчиков *205*

К сведению авторов *206*

About the journal *209*

Авторы номера *210*

Study of Religion («Religiovedenie»)

Scientific and theoretical journal. Four volumes/year

Editors in chief: A.P. Zabiyako, A.N. Krasnikov . *Executive secretrary*: E.S. Elbakyan.

Editorial board: I.L.Alekseev, I.P. Davidov, P.V. Basharin,I.Ya. Kanterov, Yu.A. Kimelev, S.A.Mozgovoy, N.L. Muskhelishvili, K.I. Nikonov, E.V. Orel, N.N. Trubnikova, S.V. Filonov, N.V. Shaburov, M.M. Shahnovich, O.Y. Vasilieva, I.N. Yablokov.

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

Учредители:
Амурский государственный университет;
Объединение исследователей религии при участии философских факультетов Московского и Санкт-Петербургского государственных университетов

Founders:
Amur State University;
Association of researchers of religion; with participation of the Faculties of philosophy of Moscow State University and St. Petersburg State University.

Адреса редакции:
675027, Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21, Амурский государственный университет, каб. 328. E-mail:sciencia@yandex.ru;

119991, ГСП-1, г. Москва, Ленинские горы, МГУ, Учебный корп. 1, философский факультет, каб. Г- 502.

Editorial offices:
675027 Blagoveschensk, Ignatievskoe Schosse 21, Amur State University, office 328.
E-mail:sciencia@yandex.ru;

119991, Moscow, GSP-1, Moscow State University, Leninskie Gory, Training Bldg. 1, Faculty of Philosophy, room. G-502

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

© «Религиоведение», 2010

Николаева Д.А.

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О МАТЕРИНСТВЕ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ БУРЯТ

Аннотация. Статья посвящена мифологическим представлениям о материнстве в традиционной культуре бурят. По мнению автора, несмотря на господство патриархальных отношений в традиционном бурятском обществе, в бурятском обществе огромное значение всегда имел институт материнства, опиравшийся на мифологические идеи о доминирующей роли женщин. В традиционной культуре бурят прослеживаются следы культа матери – хранительницы домашнего очага, игравшей главную роль в продолжении рода. Этот культ проявлял себя в целой системе запретов, окружавшей жизнь женщин и их традиционные формы деятельности.

Ключевые слова: буряты, традиционная культура, религия, мифология, материнство.

Задача данной публикации – показать сохранившиеся следы мифологических представлений архаических верований, связанных с культом матери-прародительницы. В этой связи мы предлагаем рассмотреть ряд функций, входящих в комплекс «материнство». Многозначность материнского пространства, наполненного женскими атрибутами, правилами поведения, нормами, этикетом, табу и т.д., обусловлена полисемантичностью знаков и символов духовного осмысления роли и места женщины в мифологическом сознании бурят. Думается, что способствовать пониманию ситуации может анализ отдельных разрозненных свидетельств, которые, будучи весьма архаичными, сохранились до наших дней в основном в виде примет, обычаев, фольклора и т.д.

В работах, посвященных изучению места и роли замужних женщин в семье конца XIX – начала XX вв., часто встречается утверждение, что их положение характеризовалось сугубо патриархальными отношениями, существенно принижающими женщину в юридических, экономических, моральных правах. Вместе с тем в памяти, а также в быту сохранились реликты социальных, нравственных и других норм, обрядов и ритуалов, в которых подчеркивается главенствующая роль женщин. Это как раз связано со следами материнского культа. Актуальность образа женщины-прародительницы в традиционной культуре бурят подтверждается следующими показателями: происхождение по матери; подчиненное положение мужчины в семье жены; авункулат; обилие женских демонологических сил в мифологии; роль и значение женщин в жизненно важных обрядах, а также собственно образы матери-прародительницы, изображать которые начали еще в палеолите; половые табу, оргиастические праздники. Несомненно, женские образы – более древние, предшествующие стадиально образам патриархально-родовым. А.Ф. Анисимов объясняет это тем, что «они восходят к седой древности истории – материнскому родовому обществу»[1] .

Исследователи бурятской традиционной культуры отмечали довольно высокий статус женщины-матери. Она в силу своего авторитета и уважения выполняла основные воспитательные функции в семье (как в трудовом, так и нравственном отношении), следила за надлежащим поведением всех молодых членов семьи, обучала внуков элементарным трудовым навыкам, прививала нормы и этикет внутрисемейных и общественных отношений. Мнение хозяйки дома имело большое влияние внутри своей семьи и во всем кругу ближайших родственников. Ее голос принимался в расчет, а иногда был решающим при заключении брака ее детей, распределении семейного имущества и т.д. «Мать в семье пользовалась большим уважением и почетом со стороны детей. Дети окружали мать теплом и вниманием, предоставляя ей полное право по своему усмотрению распоряжаться в доме»[2].

В произведениях устного народного творчества отмечается именно духовная и эмоциональная близость матери и сына, безусловное влияние ее на ребенка. Народ по достоинству оценивал высокие нравственные начала в женщине, ее внутреннюю красоту и силу, которые она передает детям. В бурятских мифах и *улигерах* (героический эпос) мать, выступая помощницей сына, наставляет его, воспитывает, учит быть храбрым, сильным, метким и т.д. Эпическая мать *Нарин Занги* вводит героя в жизнь, рассказывает ему о прошлом и настоящем, передавая опыт многих поколений, помогает решить основной вопрос для эпического богатыря – найти свою суженую. Это она, а не чудесные помощники (конь, книга судеб) сообщает герою, где находится его невеста.

Высоким общественным статусом обладали женщины-патриархи семьи и рода, получившие звание «благополучной», т.е. имеющие детей, внуков, достаток и здоровье (*бутэн булеэн, hалаа hандараа угы, ухи хуюутэй*). Данная категория, помимо почета, пользовалась широкими правами в обществе. В отличие от остальных женщин они принимали участие в важных моментах родовых празднеств, в спорных вопросах выступали судьями, к ним обращались за советом.

Значимость материнского статуса в структуре семьи и общества опирается не только на репродуктивные способности женщины иметь детей, но восходит к архаическим верованиям древних бурят. В соответствии с мифологическими представлениями мать в качестве хранительницы домашнего очага и чадородия выполняла ряд сакральных функций, способствующих благополучной реализации жизнедеятельности семьи и рода. Несомненно, основным было материнское начало и, соответственно, выполнение творческих (порождающих) функций. И здесь следует отметить то, что именно с ней связывается формирование такого социального института как семья, что в принципе является архетипом традиционной культуры. В бурятской мифологии богини, олицетворявшие мать, были верховными божествами. Праматерью всех богов является демиург *Эхе-бурхан*. Согласно сюжету, сначала *Эхе-бурхан* обитала во мраке и первобытном хаосе. Решив разъединить небо и землю, она сделала дикую утку, которая нырнула в воду и принесла в клюве грязь. Из этой грязи она слепила землю-матушку *Ульгень*, затем сотворила на ней растения и животных. От солнца *Эхе-бурхан* родила добрую *Манзан Гурме*, от которой произошли 55 добрых божеств, от месяца – злую *Маяс Хаара*, которая родила 44 злых божества. Благодаря *Эхе-бурхан* появились на земле и первые люди. На стороне заката солнца она создала женское начало, на стороне восхода – мужское. Они встретились, соединились, и родились первые мужчина и женщина[3]. Как видим, в мифе отражена первичная структура материнской семьи – это три матери, живших «там и тогда», образующие интегрированный трансцендентно-реальный комплекс матери-прародительницы с пассионарными функциями. Материнской семье посвящены сюжеты многих эпосов. Например, в *улигере* «Молодец *Эрэ*

Хабтас», присутствуют две матери: одна – мать самого богатыря, другая – его суженая, ставшая женой, а затем и матерью. «Таким образом, – пишет Е.Н. Кузьмина, – складывается семья: бабушка, глава семьи, ее сын, невестка и внуки»[4].

В этой связи нельзя не обратить внимания на то, что у бурят сохранилось представление о генетическом наследии именно по линии матери. Так, происхождение и наследственность по матери подтверждает миф об *Алан-гоа*, праматери монгольских народов, к которым относятся и буряты. Актуальность данной темы отражена в пословицах и поговорках: «Не садись в глубине юрты, у которой дверь плоха. Не бери в жены девицу, у которой мать плоха» («*Муу үдэтэй Һүри осоо, холо буу Һуу. Муу эхэтэй басага, хадамда буу аба*»); «Руби дерево острым топором. Породнись с человеком из хорошего рода» («*Суута Һайн Һүхөөр, модондо ябалсаха. Суута Һайн хүнээр, худа оролсохо*»).

Буряты придавали большое значение генетически качественному наследию невестки, как воспроизводительнице рода мужа. Заветной мечтой каждого бурята было иметь здоровое потомство, а потому большое значение придавали *удха* (корень, происхождение) девушки: «не было ли среди предков умалишенных, хронически больных, бездетных, пьяниц, калек»[5]. При выборе невестки в первую очередь обращали внимание на ее физическое здоровье, ум, сообразительность, и только в последнюю очередь – на внешность. Девушка, соответствовавшая требованиям, ценилась очень высоко независимо от ее социального происхождения. В силу того, что забота о благополучном потомстве и умелом ведении хозяйства играла немаловажную роль, состоятельные буряты нередко брали себе невестку с «хорошими качествами» из бедной семьи. Часто таких девушек похищали. «В этих случаях приоритет экономических мотивов брака, складывавшийся с развитием товарно-денежных отношений, отходил на задний план, и сохраняли силу мотивы социально-этического порядка, свойственные общественной практике предшествующих социальных отношений»[6].

Считалось, что от свойств невестки напрямую зависело будущее всего рода. Сохранились представления о влиянии определенных черт и качеств женщин на характерные особенности бурятских родов: «От прославленной женщины родившийся *сонгол*. От шустрой женщины родившийся *торта*. От спокойной женщины родившийся *бухут*. От умелой женщины родившийся *шарат*. От красивой женщины родившийся *готол*»[7]. По материнской линии произошли многие названия бурятских родов. Например, согласно этногоническому мифу, дочь лебедицы прекрасная *Хангин* однажды попала под дождь с градом и забеременела. А потом от ее сына, рожденного от градины, пошел род хангин. Существует миф, объясняющий происхождение бурятских родов по линии матери-прародительницы: дева-лебедь родила 11 сыновей, которые впоследствии стали основателями 11 хоринских родов (*галзууд, харгана, хуасай, хубдууд, баганай, шарайт, бодонгууд, гушад, саган, хуудай* и *халбин*)… У бурят Предбайкалья в сюжете двое детей лебедицы – мальчик *Шарайт* и девочка *Хангина*. Потомки *Шарайта* живут сейчас в Нукутском аймаке, а *Хангины* – в Аларском[8] Иркутской области.

Женщины, выполняя воспроизводящую функцию, выступали хранительницами *сульдэ* (душ) детей и животных как в качестве природного вместилища (материнское чрево), так и моделированного через женские атрибуты (одежда, украшения, утварь). Речь идет о ее личных вещах. В первую очередь к ним относятся украшения, которые отличаются обилием, многосоставностью и многокомпонентностью. В бурятской культуре к ним относятся наиболее архаичные – нагрудные украшения *хоолобшо* западных бурят, выполненные в форме мониста (встречаются варианты укра-

шения со спадающими по обе стороны снизками из монет, кораллов, цепочек, кисточек и т.д.). В современном виде эти украшения представляют собой золотые монеты, оправленные в серебро. По нашему мнению, их внешний вид и ношение на груди как раз символизировало заключение в них и хранение «душ детей и животных». Первоначально они были выполнены из олова, «оловянные бляхи». Данный материал до конца XIX – начала XX вв. считался наиболее сакральным. На взгляд Г.Р. Галдановой, по представлениям бурят, именно олово является вместилищем душ детей и животных. По ее словам, невесту называли *туулгатай басаган* «девушка с оловом»[9]. *Оловянная бляха* украшала грудь женских *онгонов* (божеств), которым поклонялись, прося у них чадородие. Например, изображение жены духа-хозяина огня (*Гал-Голыхэн, Гули-хатун*), выполненное из дерева, было обшито красным сукном, обложено на голове, рукавах и по низу черной мерлушкой. Сукно с шерстью изображает шубу и шапку, глаза и груди сделаны из крупных металлических бусин; посредине груди – *оловянная* бляха. Таким образом, женские нагрудные украшения *хоолобшо*, наряду с функциями социальной стратификации, магической защиты, одновременно выполняли функции хранилища душ детей и животных. Шум и звон, издаваемые украшениями при исполнении ритуальных танцев во время обрядов, символизировали активизацию и стимулирование репродуктивную основу женщин, которые в данный момент являлись воплощением божества женского шаманства. Т.Д. Скрынникова, рассматривая многозначность феномена сакральности и витальности, обратила внимание на то, что некоторые виды украшений, в частности кольца/перстни, выступают в качестве хранилища души самого человека[10].

Кроме того, олово как вместилище *сульдэ* детей могло усиливать оплодотворяющую силу мужского семени. С этой целью женщины рода невесты во время свадебной церемонии нашивали *оловянные бляхи* на праздничный костюм жениха с пожеланиями чадородия. «Иметь семя – значит иметь ключ к жизни. Быть заодно с циклами семени – значит танцевать с жизнью, танцевать со смертью, танцуя, снова вернуться к жизни. Именно это воплощает Мать – Жизнь и Смерть в своей самой древней и самой главной ипостаси. Поскольку она сама вращается в этих постоянных циклах, я зову ее Мать Жизнь-Смерть-Жизнь»[11].

Репродуктивной энергетикой обладала одежда матери. Бездетные женщины брали на время какой-либо предмет одежды рожавшей ранее женщины, надеясь приобрести плодовитость его владелицы. Например, в обряде «*Гал тайха*» (обряд испрашивания *сульдэ* ребенка у очага), который совершался для бездетных супругов, жена во время обряда должна была надеть шубу с безрукавкой, принадлежащей свекрови, после чего садилась напротив очага. Это исходило из представления о том, что личные вещи свекрови, особенно имеющей многочисленное и благополучное потомство, могли в какой-то мере передать бездетной невестке способность к продолжению и сохранению потомства именно того рода, которому свекровь сама нарожала детей.

Следует отметить взаимосвязь хозяйки дома и духа домашнего очага, выступающего в образе женского божества, дарующего души детей. Это прослеживается в древнейшем заклинании, обращенном к богине-матери во время свадебного обряда: «Матерь Ут, царица огня, сотворенная из дерева ильма, растущего на вершинах (гор) Хангай-хана и Бурхату-хана!.. Тебе, матерь Ут, всегда взирающая вверх, приносим в жертву вино чашами и жир пригоршнями! Даруй благополучие царевичу (жениху) и царевне (невесте) и всему народу! Поклоняемся!»[12]. Весьма примечательно, что жриц огня далекой эпохи называли «удаган» («утган», «удган», «одган», «одёган»). Термин происходит от тюркского слова «от» или «ут», означающего «огонь», и прибавления к нему по общемонгольскому языковому

закону суффикса «ган» для образования имени женского рода[13]. Г.Р. Галданова полагает, что археологические находки – женские статуэтки, обнаруженные в непосредственной близи от домашнего очага, и этнографический материал – свидетельствуют о том, что у большинства народов Сибири почитание домашнего очага составляло функцию пожилых женщин[14], с целью наделения молодых женщин *сульдэ* детей.

Эхэнь зумгааһаар	Мать из щепок
Номо хэжэ үгэбэ,	Лук сделав, дала,
Зартагайгаар	Из лучинок
Годоли хэжэ үгэбэ.	*Стрелу* сделав, дала[15].

В бурятском мифе от матери зависит не только рождение героя, его воспитание и дальнейшая судьба, но даже формирование пола ребенка.

По мифологическим представлениям, данные атрибуты, в том числе копье, нож, ножницы, пестик и др., выступают в качестве фаллических символов.

Подразумевалось, что с женщиной связано воспроизводство материального благополучия дома. Речь идет о выполнении домашней работы женщины. При выборе невестки важное значение придавали умению вести домашнее хозяйство, которому обучали девочек с самого раннего детства. От умения справляться с домашним хозяйством зависело уважение в обществе не столько молодой невестки, сколько ее семьи, особенно ее матери. Со временем мифологическое представление о том, что женщина обладает воспроизводящей силой, выразилось в колоссальную нагрузку и эксплуатацию, которую отмечали все исследователи бурятской культуры.

Это связано с тем, что вся женская работа ассоциировалась с репродуктивной символикой, поскольку именно женская атрибутика имеет пронимальные знаки, использование которых предполагает погружение/протаскивание/порождение: полая утварь (посуда, корыта, бадьи, ступа и др.), к этому ряду также относятся многочисленные женские украшения и даже структура строения жилища. Фактически все предметное окружение женщины было пронизано знаками материнства, маркируя пространство как «рождающее, материнское».

Женщины активно использовали эти предметы не только в домашнем обиходе, связанном с жизнеобеспечением семейства, но и в обрядовой практике социума. Например, такие важнейшие пронимальные атрибуты как ножницы и иголки, обладали символикой порождения. Мастерицы-швеи считались креаторами (при наличии собственных детей). Они пользовались в обществе большим почетом и уважением. Таких женщин приглашали на ритуалы, связанные с идеей наделения не только плодотворения, но и моделирования материального благополучия будущей семейной жизни молодых супругов, например, на праздник «*Хунжэлэй найр*» («Праздник одеяла»), суть которого заключается в церемонии шитья одеяла для новобрачных. В многочисленных свадебных *юроолах* (благопожелания), посвящаемых невестке, отмечается обязательность выполнения именно данного вида деятельности:

С серебряными ножницами приди, чтоб перед (одежды) кроить,
С золотыми ножницами приди, чтоб спинку (одежды) кроить.
Из черного шелка шить умей, свекру своему по нраву будь.
Из синего шелка шить умей, парню, ставшему зятем, будь по душе[16].

Рассматривая вышеприведенный текст, следует обратить внимание на то, что в верхних строках речь идет о «злато-серебряных» ножницах, ко-

торые, по традиционным мифологическим представлениям ассоциируются с замужней женщиной, владеющей креативными способностями – «кроить перед и спинку (одежды)». Иносказательно это означало «рождать человека»; также и шитье нового одеяла символизировало *порождение* семейной жизни новобрачных. Именно «злато-серебряные ножницы» выпрашивает богатырь Аламжи-мэргэн у чудовищной мангадхайки (женский демонологический образ), чтобы лишить ее родильной способности:

Выпросив у нее
Злато-серебряные *ножницы*, (курсив и далее наш. – *Д.Н.*),
Чтоб никогда больше,
До конца своей жизни,
Она не смогла *родить,*
Заколдовал ее[17].

Кроме того, в бурятских сказках жену, умеющую разгадывать («разрезать») сложные загадки, т.е. демонстрирующую не только креаторские, но и шаманские способности, называют *Алтан Хойша* (Золотые Ножницы). Сходные представления существуют и у соседних народов. У якутов ножницы как сакральный элемент были одним из главных атрибутов родильной обрядности. Е.Н. Романова рассматривает мотив «выкраивания» как акт творения, входивший в космологическую операцию по созданию мира[18].

Прокреативную программу рождение/протаскивание женщины выполняли в случаях, связанных с идеей сакрализации и освоения чужого, что также выступало в значении порождения нового. Так, с пронимальными операциями соотносится церемония нашивания олова на одежду жениха, во время которой происходит рождение нового для рода невесты человека. Аналогичную функцию выполняет протаскивание нового *морин хуура* (струнный музыкальный инструмент) за веревку через верхнее отверстие юрты (войлочное жилище кочевников) или через дверь. Здесь латентно проявляется ритуальное действие, связанное с материнской символикой порождения, где жилище и дымовое отверстие соотносится с материнской утробой, а веревка соответственно с пуповиной. К действиям подобного рода относится обряд *сээр тайлаха*, когда пожилые женщины после ритуальных возлияний хозяину огня силком *затаскивали* невестку на мужскую половину, сопровождая эти действия благопожеланиями. Данная церемония означала, что отныне невестка становилась (родилась) хозяйкой дома.

Подобной символикой обладает черпак, которым помешивают содержимое котла во время приготовления пищи, в том числе ритуальной. Существует космогонический миф, в котором вселенная творится таким способом. *Морин хуур*, выполненный в форме черпака, является не только средством передвижения в иных мирах, но и средством общения с духами, на нем играли во время праздников и обрядов в честь предков.

Как медиатор сложения и поддержания отношений между мирами пронимальная утварь активно использовалась не только женщинами. Например, шаман/кузнец на *тайлганах* (жертвоприношение родовым предкам) или других обрядах совершал гадание посредством чаши и олова: выливал в воду раскаленное олово (позже появился свинец) и по тому, какую форму оно приобретало при этом, узнавал, родится ребенок или нет, много ли детей будет, много ли скота ожидать в будущем. Как видим, актуальным остается олово как воплощение души ребенка.

Вместе с репродуктивным здесь же просматривается и акционально-коммуникативный пласт значений: пронимальная утварь прочитывается и как знак определенных норм и табу, составляющих мифоритуальный комплекс «материнства». Например, при использовании этих предметов во

время приготовления пищи, изготовления изделий (особенно во время праздников и обрядов) соблюдались табу на ссоры и брань и, наоборот , приветствовались молитвы, *юроолы*, подчеркнутое веселье, что в совокупности является комплексными ритуальным действием, проецирующим определенные жизненные ориентиры в будущем. О жизнедательной силе смеха в обрядовой жизни говорит В.Я. Пропп. Он пишет: «Сила смеха должна была обеспечить земле плодотворную силу, помочь ей в родах»[19]. Ритуальный смех в якутской традиции ассоциируется с богиней деторождения Айысыыт[20]. Таким образом, сочетание различных кодов материнства, их мультиплицирование способствует, с одной стороны, самоорганизации бытия людей, а с другой, – благополучному функционированию жизнеобеспечения семьи и рода.

С матерью связано выполнение магической охранительной функции, направленной на защиту потомства. Например, на вербальном уровне. К нему можно отнести не только *юроолы*, исполняемые по праздникам, и ежедневные обращения к божествам, но даже регулярное исполнение колыбельных песен. Считалось, что эти песни через мелодию, интонацию, ритм, и текст способствовали формированию, с одной стороны, психического здоровья («несчастный человек не слышал колыбельных песен матери»), а с другой, – моделировали будущее ребенка. Так, эпический герой с колыбели по песням матери знал какая у него суженая, где ее искать и какая у него будет судьба.

Вследствие данной функции почиталась материнская физиология. Например, материнское молоко считалось *эрдэни* (драгоценность), которая защищала от всего плохого и нечистого, в физиологическом и нравственном значении. Буряты полагали, что дети, которые не питались материнским молоком, вырастают бездуховными и безнравственными людьми. И наоборот, те дети, которые долго питались молоком матери, обычно вырастают не только здоровыми и устойчивыми к разным болезням, но любящими и сострадательными не только к своим матерям, но и к другим людям[21]. В бурятском героическом эпосе материнское молоко обладает чудодейственным свойством, поддерживая силы богатырей:

…Эхэнь хойноhоон гаража,	Мать, выйдя вслед за ним,
Үбэрээ эдеэе сэсэржэ,	Молоком грудным побрызгала,
Юрөөл хэлэн гээгэдэбэ.	Благословив его, осталась[21]

Материнская физиология выступала в качестве исцеляющего средства. При сильном жаре ребенка мать обычно раздевала его догола, крепко прижимала к своей обнаженной груди и старалась в таком положении продержать его как можно дольше: «такое действо могло исцелить ребенка вследствие перехода болезни из тела заболевшего в тело матери»[23]. Целебным свойством обладала материнская урина. Считалось, что человек, употреблявший мочу матери, никогда не заболевает[24]. К охранительному ряду можно отнести и волосы женщины – считалось, что если она обрежет волосы, то ее муж скоро умрет, если обрежет их во время беременности, то век ребенка будет коротким. Замужняя женщина не показывала волосы никому, в том числе мужу. Об уровне их сакральности говорит тот факт, что даже процедура расчесывания волос превращалась в церемонию. «Расчесывалась она только за занавеской, причем, сняв головной убор, она расчесывала одну половину волос, прикрывая второй рукой другую половину»[25].

С женщиной связывалось и понятие защиты благополучия дома, домашнего очага, о чем свидетельствует целый ряд предохранительных мер и обрядов, совершаемых хозяйкой дома в этих целях. Например, она не могла в течение первых трех дней во время *Сагаалгана* (Новогодний

праздник по лунному календарю) покидать дом, уходить в гости, поскольку представляла собой в данное время некий *сахиусан* (гений-хранитель) дома, семьи. Для того чтобы обладать полномочиями охранителя благополучия дома, молодая невестка во время свадебной церемонии обязательно проводила обряд угощения духов домашнего очага в домах родственников мужа: «кормлением хозяина очага в каждом доме она умилостивляла хозяина родового очага, родовых божеств». В послесвадебной обрядности невестка демонстрировала умение общаться с духами огня очага рода мужа, у которого будет просить чадородие. После чего она совершала ежедневные «брызгания» этим духам для призывания счастья и благоденствия своему дому.

С женщиной ассоциировалась не только исцеляющая, но и воскрешающая функция. В некоторых фольклорных сюжетах жены используют для этого свою одежду. Например, в героическом эпосе Булад Хурай-девица, жена Аламжи Мэргэна:

В горницу с серебряным полом
Она собрала-сложила
Все кости [Аламжи],
Обмахнула их с шумом
Собольим своим рукавом,
Обмахнула проворно
Выдровым своим рукавом –
Белые его кости
Обросли мясом-плотью.
В макушку она подула,
По пяткам ударила –
Аламжи Мэргэн молодой
Очнулся и встал[26].

Здесь следует обратить внимание на то, что именно через меховые рукава женщина воскрешает своего мужа. По традиционным представлениям бурят, «волосы (человека, животного) ассоциировались с плодородием, размножением, увеличением богатства, жизненностью»[27]. Данное понятие подтверждает указанный выше запрет на обрезание волос у женщин, чтобы продлить и сохранить жизнь мужа и детей. Поэтому главным испытанием в цикле послесвадебных обрядов (*бэрин шадал ?зэхэ*) было то, чтобы невестка во время демонстрации своих способностей не опалила именно *меховые* манжеты. Можно сказать, что меховые элементы женской одежды являются хранилищем жизненной силы будущих детей, животных, ее супруга, а также материального достатка.

В бурятской культуре семантика воскресительных функций была связана со старейшими женщинами рода. Эта функция проявлялась во время обрядов перехода, когда «умирал» старый член общества (невеста, жених, неофит-шаман, мертвец) и «рождался» новый (женатые взрослые, молодой шаман, житель иного мира). В этом случае все ритуалы и церемонии перевода «своего» в категорию «чужой» и наоборот совершали взрослые женщины, обладающие статусом благополучных.

Вместе с тем сохранились представления об амбивалентной сущности женской природы, которая проявлялась в случае нереализации материнства. Сакральная угроза исходит от лиц, по каким-то причинам не включившихся в группу матерей. К ним относятся бездетные женщины и старые девы. Наибольшим несчастьем считалось бесплодие женщины. Бездетная невестка не пользовалась уважением и имела самый низкий статус как в семье, так и в обществе. «Если у бурята нет детей, то он всецело винит свою жену, как единственную причину своего несчастья»[28]. С такой женщиной связывалось много страхов и суеверий. Например, считалось, что она является воплощением проклятия, дьявольского начала.

По архаическим представлениям, женщина могла своим несчастьем заразить людей, скот, даже землю. В древние времена таких женщин убивали. Со временем обычай умерщвления бездетных женщин не сохранился, но осталось суеверное предубеждение против них как грешных существах, опасных для общества. Нерожавших женщин не приглашали на праздники, не подпускали к ним детей, беременных и т.д., боялись ее «языка» и даже физических прикосновений.

По мифологическим представлениям считалось, что после смерти безäåòí û õ æåí ù èí èõ äóø è ï ðåâðàù àëèñü â çëû õ äóõî â – *адб* или *анахаев*, – поедающих маленьких детей[29]. Существует описание внешнего вида этих духов, где они предстают или в образе маленького зверька, имеющего один глаз на лбу и один зуб во рту, или в образе косой женщины, прикрывающей рукой окровавленный рот и единственный зуб[30]. *Адб* не только умерщвляет младенцев, но и вредит взрослым: плюет на продукты, прежде чем их отведают люди, и тем самым заражает их чахоткой или другими болезнями[31]. Такое положение объяснялось правом после смерти не реализовавшихся в этом мире женщин, жизнь которых была полна страданий, мстить людям за причиненные обиды и зло[32]. Эти духи по сравнению с другими духами считались наиболее сильными, свирепыми и коварными. Избавиться от них мог только очень сильный шаман, с исполнением сложной системы обрядов и жертвоприношений.

Во избежание унизительной участи такие женщины искали любые средства для избавления от бесплодия: совершали специальные обряды, посещали священные места и т.д. В связи с этим следует отметить существование в бурятской культуре обычая, отмечавшегося многими исследователями и путешественниками – усыновление детей, которое происходило в следующих случаях. Во-первых, в случае потери всякой надежды на рождение собственных детей. Это мог быть ребенок или родственников, или чужой как по крови, так и по национальности. Во-вторых, в традиционной культуре бурят было не принято оставлять на произвол судьбы детей-сирот. Поэтому их могли усыновлять семьи, уже имеющие детей. И, наконец, детей брали на воспитание в случае, когда умирали родные. Отношение к детям – как родным, так и усыновленным – было одинаково доброжелательным. Родные и приемные дети имели равные права. Причем усыновленных детей любили даже больше, так как с ними связывалось много поверий и надежд: будущее потомство, благополучие и семейное счастье, причем не только семьи, но и всего рода, поскольку считалось, что взятые на воспитание дети из многодетной, благополучной семьи или другой национальности были «*хатуу заятай*» – крепкие, не поддающиеся враждебным силам злых духов, находящиеся под покровительством сильных духов-защитников. Поэтому такой ребенок считался как бы зачином, благодаря которому выживут следующие дети.

Взять на воспитание чужого ребенка считалось делом добрым и благородным. Отныне приемная мать выходила из категории «несчастных и обиженных судьбой женщины», а ее статус приравнивался к женщине, имеющей собственных детей. Со стороны общества она получала не меньшие почет и уважение и считалась выполнившей свое предназначение: продолжение рода, обретение семейного счастья, обеспечение старости и т.д. Общество было заинтересовано в наличии полноценных и благополучных семей. Как отмечает Г.Р. Галданова, «родители зачастую отдавали своего ребенка родичам без колебаний и сомнений, так как чувство единой большой семьи у бурят было развито чрезвычайно сильно. Если семья, имеющая достаточно много детей, откажется отдать одного из них своим бездетным родственникам, этот поступок оценивался как безнравственный»[33].

«Засидевшиеся» девушки, по мифологическим представлениям, также становились сакрально опасными для общества. Буряты боялись этого и

говорили: «*Басагамнай хадамда ошонгуй, хубуу гаргангуй адб болохонь*» («Как бы дочь наша, засидевшись, не родив детей, не превратилась в *адб*»). В случае замужества, при рождении ребенка – успокаивались: «*хун болоо, сээрээ гараа*» («человеком стала, от греха освободилась»). По поверьям, умершие до свадьбы молодые девушки превращались в демонические сущности *муу шубун* (плохие птицы). При всем многообразии фольклорных сюжетов на данную тему, можно выделить основную линию. Оборотни – очень красивые молодые девушки с железными клювами и ярко-красным ртом, которые они старательно прячут, живут в лесу, появляются ночью и нападают на одиноких путников. В начале они стремятся его соблазнить, а потом, улучшив момент, пробивают клювом голову, высасывают мозг, «похищают» или «съедают» его душу. В бурятской мифологии встречается большое количество других оборотней (птицы, лисы, собаки и т.д.), в которых превращаются молодые незамужние девушки. Поэтому буряты старались выдать замуж всех девушек, даже если у них были какие-либо физические недостатки или болезни.

Существует представление об амбивалентности женской символики и атрибутики. У бурят было строгое разделение мужского и женского пространства. Считается, что если мужчина вторгнется в чужую (женскую) для него сферу деятельности, то он потеряет свою мужскую сущность. В связи с этим был выработан целый ряд запретов, призванных охранить мужчину. Во-первых, избегание предметов, наделенных женской символикой, как сосредоточия отрицательных качеств. Например, героиня эпоса, сестра богатыря нижнего мира, чтобы навредить *Абай Гэсэру*, использует атрибуты с пронимальной символикой. Она делает чашу из чулка со своей ноги:

«Чулок с правой ноги превратила
В гнутую серебряную чашу; (будто)
Данную для благословения
Мандый Гурмэ бабушкой.
Когда Абай-Гэсэр хан
И Урмай-Гохон будут молиться,
Эту гнутую серебряную чашу
Бросить через Абай-Гэсэра велела.
И как только осквернится Абай-Гэсэр хан
И станет хорошим ослом,
Тогда железными путами спутать,
Железные цепи надеть
И привести повелела…»[34].

Исходя из эпического сказания, мы видим, что чаша, возникшая из женского чулка, имела магическую уничижительную силу, способную осквернить Абай-Гэсэра. Мужчины старались всячески избегать предметов с женской символикой и «резко разграничивали «мужские» и «женские» работы. Не было для мужчины большего унижения, чем выполнение последних. Он не мог выполнять какую-либо женскую работу ввиду того, что это считалось постыдным делом»[35]. Данные представления сохранились и трансформировались в современном быту. Например, у агинских бурят мужчина не выносит мусор, объясняя это боязнью осквернить.

С другой стороны, существовало представление об амбивалентности женского тела, которое, наряду представлениями о защите и заботе о потомстве, внушало суеверный страх. Считалось, что оно представляет сакральную опасность для окружающих. Поэтому женщинам запрещалось притрагиваться к мужским вещам (нож, кинжал, стрела), садиться верхом на посвященных животных, садиться в седло свекра, перешагивать через ребенка – расти не будет, через мужчину – осквернится.

В представлениях бурят прослеживается идея о вредоносном влиянии женской одежды на мужчин. Поэтому их вещи хранились отдельно от ос-

тальных, отдельно они и стирались. Большим оскорблением было, если женщина вешала свою одежду поверх мужской. Невестка не могла повесить на одну вешалку свою одежду вместе с одеждой братьев ее мужа. Старшие братья мужа не могли дотрагиваться до одежды и вещей невестки, сидеть при ней без рубашки или с голыми ногами[36].

С целью защиты от осквернения подобные запреты распространялись также на сакральные места и служителей культа, к которым относились ламы, шаманы и кузнецы. Например, женщинам запрещалось купаться в речке, находиться на местах шаманских захоронений и вблизи них, подходить к кузнице, прикасаться к месту удара молнии, к костюму и атрибутам шамана, кузнечным инструментам, дотрагиваться до божеств, плавать на лодке мимо пещеры хозяина острова Ольхон, они не допускались в рыболовецкие артели на Байкале. Такое положение исходило из представлений о качественном различии между двумя типами сакральности, присущими каждому полу. Мужская сакральность обладала положительной символикой, а женская – отрицательной.

Для выполнения домашних женских работ без угрозы осквернения домочадцев отводился специальный отрезок времени. Это была ночь (или рассвет), т.е. пограничное время между концом старого и началом нового периода. Существовало незыблемое правило, что невестка должна вставать раньше всех и ложиться позже всех. «Днем ведет работу во дворе, в поле, а ночью гонит *тарасун* (молочный алкогольный напиток), стирает, моет, шьет и т.д., так как на такие работы, как пустяшные, считалось недопустимым терять время днем»[37].

Как видим, пронимальная символика маркировала границы женского пространства и времени, опосредуя отторжение представителей иных половозрастных групп. Это пространство было священным – там поддерживался огонь в очаге, готовилась пища, стояла домашняя утварь, т.е. это пространство являлось святилищем Хранительницы Домашнего Очага, которая поддерживала благополучие на нескольких уровнях: материальном, эмоциональном, ментальном и духовном. Таким образом, женщина-мать, по традиционным представлениям бурят, выполняла важную роль в жизнеобеспечении семьи, рода и общества.

Библиографический список

Балдаев С.П. Бурятские свадебные обряды. – Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1959. – 180 с.

Банзаров Д. Черная вера или шаманство у монголов. Собр.соч. – М.: Наука, 1955. – 374 с.

Басаева К.Д. Семья и брак у бурят. – Новосибирск: Наука СО РАН, 1980. – 181 с.

Бурятский героический эпос / сост. М.И. Тулохонов. – Новосибирск: Наука СО РАН, 1991. – 311 с.

В мире традиционной культуры бурят: Сб. статей. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006. – 230 с.

Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят. – Новосибирск: Наука СО РАН, 1987. – 153 с.

Дондокова Л.Ю. Положение женщины в бурятском обществе (вторая половина XIX – начало XX в.): дис. …канд. ист. наук. – Улан-Удэ, 2002. – 164 с.

Кузьмина Е.Н. Женские образы в героическом эпосе бурятского народа. – Новосибирск: Наука СО РАН, 1980. – 160 с.

Небесная дева лебедь / сост. И.Е. Тугутов. – Иркутск: Вост.-Сиб. кн. изд-тво, 1992. – 368 с.

Петри Б.Э. Брачные нормы у северных бурят. – Иркутск, 1924. – 25 с.

Хараев А.А. Брак и семья укырских бурят // Бурятоведческий сборник. – Иркутск, 1929. – Вып. 5. – С. 38-46.

Цыбиков Г.Ц. Избранные труды в двух томах – 2-е изд., перераб. – Т. 2: О Центральном Тибете, Монголии и Бурятии. – Новосибирск: Наука; СО РАН, 1991. – 232 с.

---

[1] Анисимов А.В. Космологические представления народов Севера. – М.; Л., 1959. – С. 81.
[2] Басаева К.Д. Семья и брак у бурят. – Новосибирск, 1980. – С. 57.
[3] Мифы народов мира. Т. 2. – М., 1982. – С. 674-675.
[4] Кузьмина Е.Н. Женские образы в героическом эпосе бурятского народа. – Новосибирск, 1980. – С. 75.
[5] Балдаев С.П. Бурятские свадебные обряды. – Улан-Удэ, 1959. – С. 30.
[6] Басаева К.Д. Указ. соч. – С. 121.
[7] Дондокова Л.Ю. Положение женщины в бурятском обществе (вторая половина XIX – начало XX вв.). Дис. …канд. ист. наук. – Улан-Удэ, 2002. – С. 43-44.
[8] Небесная дева-лебедь / сост. И.Е. Тугутов. – Иркутск, 1992. – С. 164-171.
[9] Галданова Г.Р. Структура традиционной бурятской свадьбы // Традиционная культура народов Центральной Азии. – Новосибирск, 1986. – С. 154 .
[10] В мире традиционной культуры бурят: Сб. статей. – Улан-Удэ, 2006. – С. 89.
[11] Эстес К.П. Бегущая с волками. Женский архетип в мифах и сказаниях. – Киев: София; М.: ИД «Гелиос», 2001. – С. 43.
[12] Банзаров Д. Черная вера или шаманство у монголов. Собр. соч. – М., 1955. – С. 75-76.
[13] Цыбиков Г.Ц. Собр.соч. В 2 т. – Новосибирск, 1991. – Т. 2. – С. 162.
[14] Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят. – Новосибирск, 1987. – С. 33.
[15] Кузьмина Е.Н. Указ. соч. – С. 75.
[16] Дондокова Л.Ю. Указ. соч. – С. 44.
[17] Бурятский героический эпос / сост. М.И. Тулохонов. – Новосибирск, 1991. – С. 145.
[18] Романова Е.Н. Люди солнечных лучей с поводьями за спиной (Судьба в контексте мифоритуальной традиции якутов). – М., 1997. – С. 145.
[19] Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. Опыт историко-этнографического исследования. – М., 2000. – С. 121.
[20] Васильев В.Е. Проводы богини Айыысыт // Тезисы и доклады международной научно-теоретической конференции «Банзаровские чтения- 2», посвященной 175-летию со дня рождения Доржи Банзарова. – Улан-Удэ, 1997. – С. 143.
[21] Галданова Г.Р. Закаменские буряты. – Новосибирск, 1992. – С. 85.
[22] Кузьмина Е.Н. Указ. соч. – С. 76.
[23] Дондокова Л.Ю. Указ. соч. – С. 60
[24] Там же.
[25] Басаева К.Д. Указ. соч. – С. 200.
[26] Бурятский героический эпос... – С. 251.
[27] Галданова Г.Р. Закаменские буряты... – С. 74, 84.
[28] Петри Б.Э. Брачные нормы у северных бурят. – Иркутск, 1924. – С. 17.
[29] Басаева К.Д. Указ. соч. – С. 60.
[30] Манжигеев И.А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. – М., 1978. – С. 13.
[31] Манжигеев И. Указ. соч. – С. 13.
[32] Там же. – С. 103.
[33] Галданова Г.Р. Закаменские буряты... – С. 134-135.
[34] Абай Гэсэр-хубун. Эпопея. Эхирит-булагатский вариант / подг. текста, пер.и примеч. М.П. Хомонова. Ч. 1. – Улан-Удэ, 1961. – С. 210.

Фишелев М.М.

АНГЕЛЫ В КУМРАНСКОМ СВИТКЕ БЛАГОДАРСТВЕННЫХ ГИМНОВ (1QH 3:19-36 И 1 Н 5:20-6:34).

Аннотация. В статье исследуются мистические представления членов кумранской общины об ангелах и иных сверхъестественных существах на материале двух гимнов (1QH 3:19-36 и 1QH 5:20-6:34) из свитка Благодарственных гимнов, входящего в собрание рукописей Мертвого моря. Автором выдвигаются обоснования наличия в текстах гимнов упоминаний ангельских, как добрых, так и злых, персонифицированных фигур, взаимоотношения сектантов с ними, проводятся параллели с другими кумранскими документами и иными, библейскими и апокрифическими источниками.

Ключевые слова: апокрифы, Ангелы, Кумран, Благодарственные гимны, Велиал, Эсхатология.

Благодарственные гимны – текст, обнаруженный в первой кумранской пещере – представляет собой сочинение, по форме и содержанию напоминающее библейские Псалмы и получившее свое название из-за того, что значительное количество стихов в рукописи начинаются со слов אודכה אדוני – «*одэха адонай*» (Благодарю тебя, Господи). Найденные рукописи датируются концом первого века до н.э. [Diamant D. 1984: 523]. Псалмопевец неоднократно упоминает ангелов в некоторых гимнах, причем дает значительное количество сведений как о них самих, так и о времени контакта с ними, делая, таким образом, текст 1QH одним из основных источников по кумранской ангелологии. Основная информация об ангелах и эсхатологическом времени содержится в двух гимнах –1QH 3:19-36 и 1QH 5:20-6:34.

Гимн 1QH 3:19-36 состоит из 6 стихов, первый из которых называется «открывающий», как и в других кумранских псалмах, он излагает общее содержание. Автор благодарит Бога за спасение от שאול אבדון (*шеол авадон*) [подробно о שאול אבדון см. DDD 1995: 1-2; 1452-1456] и за надежду на присоединение к вечной общине. В 1QH 3:21-23 говорится о радости автора, очищенного от греха, который после этого сможет «предстать на посту с воинством святых» и «войти в общину с собором сынов неба». Он сравнивает свое горе с «ловушками ямы» и говорит о гневе Велиала и грядущей катастрофе, когда реки Велиала «выйдут из всех высоких берегов» и низвергнутся в преисподнюю [см. Тексты Кумрана 1996: 197-198]. Этот пассаж описывает освобождение эсхатологических сил зла. Автор говорит и о спасении от этого зла, когда «войско небесное подаст свой голос», и «война могучей армии небесной пройдет по земле, и не обратится вспять пока до полного истребления навеки» (1QH 3:34-36). Горе автора от зла, с надеждой, данной Богом (1QH 3:19-25), инкорпорировано в сюжет эсхатологической битвы и окончательной победы Всевышнего (1QH 3:29:36).

Содержание этого гимна не сводится исключительно к сюжету просьбы автора избавить его от страданий в настоящей жизни, хотя следует отметить, что такой позиции придерживаются некоторые исследователи [Laurin R.B. 1958: 346]. Ряд исследователей только отмечает, что текст не упоминает, не намекает на то, что автор подвергся каким-то преследованиям со стороны его врагов [Nickelsberg G.W.E. 1972: 153]. При этом при подробном анализе текста становится очевидной его эсхатологическая направленность [см., напр.: Kuhn H.-W. 1966: 44-78]. Например, упоминаемое в гимне слово גורל (*горэль*) – ивр. жребий – является очень попу-

лярным в эсхатологической литературе того периода [там же: 73-75]. Личным проблемам автора посвящено только начало текста, остальная часть повествует обо всем мире в целом и о деяниях Бога.

Еще одним свидетельством эсхатологической направленности гимна могут выступать времена используемых в тексте глаголов. Так, Коллинз полагает, что в гимне специально была создана «неопределенность времени эсхатологического языка». Он полагает, что речь может идти о двух временах – прошлом и настоящем автора, с одной стороны, и эсхатологическим будущем, – с другой [Collins J.J. 1981: 371].

Подобные соображения могут помочь при анализе упоминаний в тексте гимнов ангельского существа בליעל Велиала [подробно о בליעל см. DDD 1995: 322-327]. В Библии этот термин обычно обозначает понятие «злоба», но в кумранских рукописях это имя демона, ангелоподобного предводителя зла, противника Бога и князя Света Михаила (1QS 1:18, 24; 2:5, 19; 10:21; CD 5:18-19; 1QM 14:9 и т.д.). В рассматриваемом гимне Велиал упоминается три раза. Выражение נחלי בליעל (*нахалей велиал*) – «потоки Велиала» –используется дважды, в 1QH 3:29, 32, где, учитывая эсхатологический контекст 4-й строфы гимна, наиболее вероятно значение термина как имени собственного, а не как абстрактного понятия. В 5-й строфе (1QH 3:34:36) говорится о небесном войске – צבה השמים (*цава́ ха-шамаим*), одерживающем победу в битве, участником которой, в соответствии с 4-й строфой, являются и «потоки Велиала». Этот мотив эсхатологической битвы был популярен в кумранской литературе и наиболее подробно описан в кумранском Свитке Войны (1QM), в котором, как и в гимне, Велиал является предводителем сил зла. Далее в тексте рассказывается, как ангельское войско выступает вместе с Богом против Велиала. Войско Бога именуется צבה השמים (1QH 3:35) – выражением, которое в Библии и во 2-й книге Маккавеев используется для обозначения ангельских воинств (3 Цар. 22:19; 4 Цар. 6:17; 2 Мак. 10:29-30). Трактовка воинства как состоящего не только из людей, но и из ангелов (или идея о двух видах войск) подтверждается упоминаниями ангелов (1QH 3:35; 10:35; 13:8 и 18:23) и подробным описанием небесного воинства в Свитке Войны (1QM 12:1, 7, 8), где слово צבה (*цава́*) непосредственно используется для обозначения ангелов.

Учитывая упоминания ангельского войска в 1QH 3:35-36 и общую военную тематику 4-й и 5-й строф гимна, интерпретацию слова בליעל в 1QH 3:29, 32, можно сделать вывод, что и в 28 строке имеется в виду предводитель сил зла Велиал. Сама форма לכול בליעל (*леколь велиал* – у (тех) всех (кто с) Велиал(ом)), возможно, означает тех, кто принадлежит к нему и поддерживает его – людей и, возможно, ангелов его жребия (ср. 1QS 3:13-4:26), хотя об этом прямо не говорится в самом тексте.

В 1QH 3:21-23 говорится: «Дух лукавый, Ты очистил от многих грехов, дабы предстать на посту с воинством святых и чтобы войти в общину с собором сынов неба (עדת בני שמים – *адат бней шамаим*). Ты бросаешь человеку жребий вечности с духами знания…». Автор гимна ликует, так как он встал в один ряд с войском ангелов. Несмотря на былую слабость и греховность, он был очищен и благословлен, и уже в его настоящем встал в один ряд с сынами неба и воинством святых, в вечном жребии с духами знания. В этом отрывке автор использует три известных и распространенных во многих других кумранских документах слова, обозначающих ангелов: «святые», «сыны неба» и «духи». Бог присоединил автора к ангелам, чтобы они восхваляли Его вместе (ביחד – *бэяхад*; 1QH 3:23). Идея совместного с ангелами богослужения, распространенная в кумранской литературе (1QS 1:1, 12, 16; 2:22; 11:5-9), в данном гимне сводится к благодарению Бога. Автор стал частью божественной общины, несмотря на то, что он всего лишь прах. Он рассказывает, как присоединился к сектантской общине, как был избавлен Ямы (שחת – *шахат*) и был поднят

из Шеола Авадон (שאול אבדון) в вечную высь (לרום עולם – *ларом улам*). Существует мнение, что весь гимн обращается к проблеме, заключающейся в том, верит ли Кумранская община в возрождение тела, бессмертие души или нет, что «вечная высь» скорее обозначает безопасность автора, а не небеса, и что спасение из Шеола Авадона и Ямы скорее относится к защите от смерти [Laurin R.B. 1958: 344-347]. Однако данное предположение представляется малоубедительным. Определенно не вызывает сомнения (что подтверждает и Никельсберг) тот факт, что автор счастлив от принадлежности к общине, которая ассоциируется со святыми ангелами. «Дыхание эсхатона является уже наступившей реальностью для автора… Непосредственная и определенная функция данного гимна – благодарение за уже совершившийся акт эсхатологического спасения» [Nickelsberg G.W.E. 1972: 153-154]. Кумранские тексты в целом не рассматривают возможность бессмертия души отдельно от тела, при этом идея воскрешения, по всей видимости, не вступает в конфликт с верованиями, лежащими в основе рассматриваемого гимна. Радость автора проистекает из уже состоявшейся эсхатологии, хотя он определенно предусматривает возможность вечного будущего для секты, в форме общины на земле или в виде воскресших членов секты с ангелами (1QH 3:21).

Второй гимн, дающий информацию об ангелах и рассматриваемый в данном исследовании, – это 1QH 5:20-6:34. Точный размер гимна неизвестен, так как свиток был в значительной степени поврежден. Стандартная формулировка начала гимна – «Благодарю Тебя» или «Благословен Ты» – утрачена. Внешние границы гимна 5:20-6:34 являются общепринятым, но не единственным их вариантом. Есть версии, определяющие границы отрывком 1QH 6:1-36 [Becker J. 1964: 53-54] или двумя отрывками 1QH 5:20-39 и 6:3-36 [Mansoor M. 1961: 37]. В 1QH 5:20-22 автор благодарит Бога за то, что не был покинут благодаря Его доблести и славе. В остальном тексте гимна автор развивает эту тему (6:4-34), за исключением пассажа, описывающего препятствия и злоключения (5:22-6:3). В 1QH 5:22-26 он жалуется на противодействие со стороны друзей, членов его Завета (בריתי – *бритиʼ*; 1QH 5:23) и людей его совета (סודי – *содиʼ*; 1QH 5:24). В следующих 4 строфах (1QH 5:26-29; 5:29-32; 5:32-36; 5:36-39) продолжается тема противостояния, с которым столкнулся автор, но с развитием гимна доминирующим становится мотив личной боли. В шестой колонке речь идет о божественном спасении (1QH 6:2-6), которое будет вознаграждением оставшимся в живых (1QH 6:10-12). Эти «оставшиеся» принадлежат Богу, и они вошли в «жребий Ангела Лика» или Присутствия (1QH 6:12-14) и подобны «цвету вечности» (1QH 6:14-19). Затем повествование идет о нечестивых противниках, выступивших против Бога (1QH 6:19-24), и от которых автор ищет убежище (1QH 6:24-29). Его успокоение приходит только после их уничтожения Богом.

Среди благословлений автора в 1QH 6:10-19 есть пассаж, в котором сказано, что люди Бога вместе, заодно с Ангелом Присутствия (6:12-13). При анализе данного пассажа вновь возникает вопрос о времени, в котором происходят описываемые события. Газов-Гинзберг и Старкова, как и многие другие исследователи [Mansoor M. 1961: 143; Gaster T.H. 1964: 159; Carmignac J. 1961: 220], переводят этот отрывок в прошедшем времени: «…ибо Ты привел (הביאותה) всем людям Твоего совета(עצתכה) , и в жребии – заодно с ангелами Лика…» [Тексты Кумрана 1996: 202]. При этом есть сторонники и настоящего [Lohse E. 1964: 135], и будущего времени [Vermes G. 1975: 169-170]. Речь идет о строке, в которой повествуется о самопонимании секты, о том, что в других гимнах описывается как пребывание в одном жребии с ангелами, причем это опыт настоящего времени, а не исключительно будущего. Это отражение той же идеи, из 1QH 3:20-23, рассмотренной выше. В иных кумранских источниках по-

добная концепция содержится в 1QS 11:7-9, CD 15:15-17, 1QM 7:6 и1QSa 2:8-9. [см. также Kuhn H.-W. 1966: 66-70].

Ангелы Присутствия (Лика) (מלאכי פנים – *млахей паним*) – это те ангелы, которые служат пред Богом на небесах. В кумранской литературе упоминания о них встречаются в 1QSb 4:25-26 (как во множественном числе – מלאכי פנים, так и в единственном – מלאך פנים – *мал'ах паним*). Эта группа ангелов (или один Ангел (Божественного) Присутствия) также встречается в иных, апокрифических некумранских еврейских текстах (Юб. 1:27, 29; 2:1, 18; 15:27; 31:14 (ангел Лица); Зав. Левия 3:4-8; Зав. Иеуды 25:2). Образ этого ангела появляется в 1 Ен 40:1. В книге Товита 12:15, Рафаэль описывает самого себя как «одного из семи святых Ангелов, которые возносят молитвы святых и восходят в присутствие славы Святого». Эти семь архангелов Товита соотносятся с четырьмя архангелами Еноха (1 Ен 40:1). Ангел Присутствия выполняет функцию царского премьер-министра, имеющего прямой доступ к Богу [Moore G.F. 1927-30: I, 410]. Имя ангелам встречается в библейской книге пророка Исайи 63:9 (מלאך פניו – *мал'ах пан'ав* – ангел лица Его), где он спасает Израиль от бедствий. Таким образом, в 1QH 6:13, автор заявляет, что он вместе с ангелом, пребывающим и передвигающимся в присутствии Божьем, предстает пред лицом Его. Сектанты, оставшиеся с Богом, видят себя созданиями, пребывающими в том же жребии, что и эти ангелы [Delcor M. 1962: 176]. Вторая часть 13 стиха, ואין מליץ בנים לק[דושיכה (*веэйн малиц баним лекадошейха, «*...и нет посредника для свя[тых Твоих…), только подчеркивает очевидность этой ассоциации. Перевод и Карминьяка Carmignac J. 1961: 136], и Мансура [Mansoor M. 1961: 143], и перевод под редакцией Газова-Гинзберга [Тексты Кумрана 1996: 202-203] трактуют слово מליץ как «посредник», «intercessor». Мансур также ссылается на Иова 33:23, где слово מליץ может также использоваться для обозначения ангела (В Библии в данном значении слово встречается в книге Исайи 43:27 и в 2 книге Хроник 32:31). В случае, если данный перевод корректен (а он, по всей видимости, является таковым), он служит свидетельством наличия у сектантов представлений, согласно которым они находились в тесном, реальном (в рамках их представления о вселенной) контакте с ангелами, которые служат в непосредственном Присутствии Бога. О жребии также упоминается и в следующей строке, однако это место в рукописи сильно повреждено, при этом речь, по всей видимости, также идет об ангелах, «вождях Его в жребии».

Часть гимна 1QH 5:20-6:34 посвящена и уже упомянутому антагонисту сил добра, Велиалу. Слово בליעל в гимне встречается три раза (5:26, 39; 6:21). Как уже неоднократно отмечалось, Велиал предстает как злой ангел, предводитель сил зла. Контекста 1QH 5:20-6:34 не исключает возможность использования термина בליעל для обозначения таких понятий как «злоба», «нечестивость». Таким образом, те, кто пошли по неверному пути, сбились с пути праведного, отошли от Бога, терпят неудачу, «и בליעל – как советник их сердцу» (וכמוא יועץ בליעל עם לבבם; 1QH 6:19-22). С другой стороны, принимая во внимание общий контекст кумранских рукописей, в которых Велиал изображен, безусловно, как нечестивый ангелоподобный враг Бога, подобная интерпретация в исследуемых отрывках (1QH 5:26, 39; 6:21, а также 7:3) небезосновательна и представляется наиболее подходящей. Группа исследователей под руководством Газова-Гинзберга [Тексты Кумрана 1996: 202-203], а также большинство других наиболее авторитетных кумранологов, таких как Дюпон-Зоммер, Вермс, Лоозе, Карминьяк, Майер и Шуберт, считают, что בליעל в данном гимне является персонифицированным ангелоподобным злым существом. При этом будет несправедливым не отметить, что существуют и немногочисленные противоположные точки зрения [Delcor M. 1962: 164, 170, 178, 186]. Возможно, определенная двусмысленность в значении термина в тексте

Благодарственных Гимнов вообще, и в рассматриваемом гимне в частности, объясняется тем, что произведение относится к более раннему этапу развития идеи о враге Бога, когда применялось библейское значение слова, не использовавшего термин для обозначения сверхъестественного антагониста. Эту идею развивают, наряду с идеей об ангельском воинстве общины, в кумранских Свитке Устава Общины, и особенно в Свитке Войны. Возможно также, что двусмысленность значения термина в данном контексте является умышленной и созданной в связи с поэтической формой самих гимнов.

В исследуемом гимне, в 1QH 5:21 упоминаются Могучие Ангелы, или Дивные Витязи. Как уже отмечалось, открывающая строфа повествует об удовольствии автора от того, что Бог доблести и славы благословил его в его слабости. Различие между автором и Богом увеличивается, в том числе – благодаря упоминанию дивных витязей, которые служат Господу (גבורי פלא משרתיכה – *гвурэй пэле мишратэйха* (Дивные витязи – Твои прислужники; [Тексты Кумрана 1996: 202-203]). Эта фраза является иллюстрацией распространенной библейской идеи о том, что воинство ангелов – исполнители Божьей воли. Слово גבורים (*гвурим* – витязи, воины, могучие; мн. ч. от ивр. גבר – *гевер*) неоднократно используется для обозначения ангелов в Кумранской литературе как непосредственно в Благодарственных Гимнах (1QH 3:35-36; 8:11-12; 10:34-35), так и в Свитке Войны (1QM 15:14) и в свитке Субботних Песнопений (4Q402 1, 4Q403 1 I 21-22, 4Q405 13 5). Ангелы здесь изображаются как более могущественные и превосходные создания, нежели люди. При этом их превосходит Бог, которому они служат.

Для анализа образа ангелов-«витязей» следует обратиться к другому отрывку Благодарственных гимнов. Это отрывок 1QH 8:4-9:36. Сам гимн традиционно посвящен восхвалению Господа. В начале гимна автор описывает, как был обращен Богом в источник в пустыне. Деревья жизни, растущие у воды (Ср. Иез. 31:14), с(в) источником(е) тайны (1QH 8:6, 10), обозначают членов общины. Другими эти святые насаждения остаются незамеченными (8:10-11), но Бог защищает их, и они процветают (8:11-12). Образ, использованный в 1QH 8:11-12, схож с образом Рая с херувимами и огненным мечом (Быт. 3:24): «Но Т[ы, Бо]же, оградил его плод тайной (רז) сильных витязей (גבורי כוח), и святых духов, и пламенем, и огненное лезвие сверкает…». Воды недоступны тем, кто не видит небесных насаждений (1QH 8:13-14). Плантации Господа разрастаются и текут в благословленных потоках от автора к другим (1QH 8:16-20). Это пример будущей вовлеченности ангела в секту автора. Таким образом, сильные и храбрые ангелы служат Богу, обеспечивая безопасность и плодовитость его народа.

Благодарственные гимны, в том числе гимны 1QH 3:19-36 и 1QH 5:20-6:34, являются яркими примерами кумранской поэтической литературы. При этом значительная идеологическая составляющая гимнов очевидна. Как было рассмотрено выше, данные гимны не просто упоминают ангелов, но обращаются к важным, для кумранской общины в частности, и всей иудейской античной мистической мысли в целом, образам таких созданий, как Ангел Божественного Присутствия и ангелы-воины, которые непосредственно связаны с распространенной в литературе эпохи и региона идеей ангельского небесного войска. Оба гимна неоднократно упоминают (и тем самым развивают) образ ангельского предводителя злых сил, Велиала, который, уже в рассматриваемых текстах, предстает вполне самостоятельным и независимым от воли Бога, отрицательным персонифицированным существом. При этом очевидные элементы эсхатологии в рассмотренных элементах ангельского учения кумранитов о совместной борьбе членов секты с ангелами против сил зла, использование концепции

жребия, в котором пребывают одновременно и сектанты и ангелы, позволяют говорить о наличии в текстах гимнов идеи о реальном совместном бытие сектантов совместно с различными, добрыми и злыми, ангелами.

Библиографический список

1. Тексты Кумрана. Введение и перевод А.М. Газова-Гинзберга, М.М. Елизаровой и К.Б. Старковой. – СПб., 1996.
2. Becker J. Das Heil Gottes: Heils und Sündenbegriffe in den Qumrantexten und im Neuen Testament. – Göttingen, 1964.
3. Carmignac J. Les citations de l'Ancien Testament, et spécialement des Poèmes du Serviteur dans les Hymnes de Qumran // Le Textes de Qumrân. Carmignac and Guillbert (èçä.), Revue Biblique (RB) 63, 1959-1960. – Ñ. 127-282.
4. Collins J.J. Patterns of Eschatology at Qumran // Traditions and Transformation: Turning Points in Biblical Faith. Winona Lake, In, Eisenbraus, 1981. – C. 351-375.
5. Delcor M. 'es Hymnes de Qumгвn (Hodayot): Texte hйbreu; introduction; traduction; commentaire. – Paris, 1962.
6. Diamant D. Qumran Sectarian Literature // Jewish Writings of the Second Temple Period, под ред. Michael E. Stone. Philadelphia, 1984. – C. 483-550.
7. Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD) / ed. by van der Toorn K., Becking B., van der Horst P. Brill. – Leiden; N.Y.; Köln, 1995.
8. Gaster T.H. The Dead Sea Scriptures in English Translation. – N.Y., 1964.
9. Kuhn H.-W. Enderwartung und gegenwärtiges Heil: Untersuchungen zu den Gemeindeliedern von Qumran: Mit einem Anhang über Eschatologie und Gegenwart in der Verkündigung Jesu // Studien zyr Umwelt des Neuen Testament (SUNT) 4. – Göttingen, 1966.
10. Laurin R.B. The Question of Immortality in the Qumran «Hodayot» // Journal of Biblical Studies (JBS) 3, 1958.
11. Lohse E. Die Texte aus Qumran: Hebräisch und Deutsch, mit masoretischer Punktation, Übersetzung, Eingführung und Anmerkungen. – Darmstadt, 1964.
12. Mansoor M. Thanksgiving Hymns: Translated and Annotated with an Introduction // Studies in the Texts of the Desert of Judah (STDJ). – Leiden, 1961.
13. Moore G.F. Judaism in the First Centuries of the Christian Era: the Age of the Tannaim. 3 изд., Cambridge, MA: Harvard University Press, 1927-1930.
14. Nickelsberg G.W.E. Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism. Harvard Theological Studies (HTS) 26, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972.
15. Vermes G. The Dead Sea Scrolls in English. – Harmondsworth, 1975.

Селезнев Н.Н.

СРЕДНЕВЕКОВЫЙ АРАБОЯЗЫЧНЫЙ ТРАКТАТ ОБ ОСНОВНЫХ КОНФЕССИЯХ СИРИЙСКОГО ХРИСТИАНСТВА
(по рукописи Ватиканского собрания)

Аннотация. Kitāb iğtimā‘ al-amāna – произведение, направленное его автором на примирение трех основных сообществ христианского Востока – «несториан», «мелькитов» и «яковитов». Предложив свое видение главных вероучительных положений этих сообществ и принятых у них обычаев, автор трактата приходит к выводу, что между ними нет никакого противоречия, которое делало бы их разделение непреодолимым, и что к противостоянию их побуждает лишь невежество, прихоть и своеволие. Статья предлагает исследование рассматриваемого произведения по неопубликованной рукописи на каршуни, то есть арабского текста, записанного восточносирийским письмом, и сопровождается русским переводом данного текста.

Ключевые слова: сирийское христианство, арабоязычное христианство, несториане, мелькиты, яковиты, межконфессиональное взаимодействие, каршуни.

Сочинение «Книга общности веры» («Kitāb iğtimā‘ al-amāna ») имеет своей целью примирение трех основных христианских конфессий, представленных в сирийской культуре: восточносирийских христиан (так называемых несториан), представителей западносирийской традиции (так называемых яковитов) и принадлежавших к византийской ортодоксии (так называемых мелькитов). По мнению автора трактата, если согласие будет достигнуто между этими направлениями, оно распространится и на другие, второстепенные, с его точки зрения, исповедания, которые «сводятся к этим трем сообществам и восходят к этим трем толкам, как бы к трем корням». Автор рассматривает основные положения вероучения и религиозные практики названных общин и утверждает, что «нет между ними ни разницы, ни противоречия».

Судьба этого произведения оказалась не менее «экуменической», чем замысел его автора. Созданный книжником–«яковитом», этот трактат приобрел распространение под именем «переписавшего» его «несторианского» митрополита, был использован коптским богословом, описан ученым-маронитом, переписан «халдейским» письмом (т.е. восточносирийским каршуни, или, точнее, гаршуни, как называют запись арабского текста сирийской графикой[1]) и, наконец, привлекался как свидетельство древности двуперстия в истории русского староверия.

В основу настоящего исследования положена рукопись 1692 г. Ватиканской библиотеки – Vat. ar. 657, f.4v-15[2]. Текст «Книги общности веры» на каршуни, как он сохранился в составе этой рукописи, не издавался. Впервые он стал предметом рассмотрения в обстоятельном сводном труде Иосифа Симона Ассемани (1687-1768) «Bibliotheca orientalis»[3], изданном в Риме. В первой части третьего тома этого труда, озаглавленном «De Scriptoribus Syris Nestorianis», «Книга общности веры» представлена как сочинение «Илии Иерусалимского и Дамасского, несторианского митрополита». Ассемани привел в своем обзоре несколько выдержек из этого трактата[4], ретранскрибировав их арабским письмом. При этом он внес в текст некоторые изменения, обусловленные в ряде случаев затруднениями при прочтении рукописи, выполненной восточносирийской графикой и содержащей элементы иракского диалекта[5], что было равно далеким для маронита – носителя ливанского диалекта, привыкшего к западносирийскому письму. «Ал-Джаухари» («ювелир»; возможно, родовое имя) он ла-

тинизировал на итальянский манер как «Geveri». Прочитанное затем по принятому в русской традиции произношению латинских слов как «Гевери», оно в этой форме вошло в русскую церковно-историческую литературу. Одновременно в ней была воспринята и воспроизведенная Ассемани по рукописи атрибуция «Книги общности веры» этому деятелю Церкви Востока[6].

Еще одна редакция «Книги общности веры», содержащаяся в рукописи XVI в. Бодлеянской библиотеки (Ar. Uri 38 / Huntington 240; ff.119v-124v), была издана Жераром Трупо[7]. По характеристике издателя эта рукопись записана «восточным (египетским) почерком» («écriture orientale (Égypte)»)[8].

Коптский автор XIII в. ал-Му'таман (ад-Даула) Абу Исхак Ибрахим Ибн ал-'Ассал в четвертом разделе восьмой главы своего сочинения «Собрание основ религии» («Maǧmū' uṣūl ad-dīn») воспроизвел в сокращенном виде текст, который, как видно из сопоставления редакций, относится к той же ветви рукописной традиции «Книги общности веры», что и рукопись Бодлеянской библиотеки[9].

Редакцию рукописи Ватиканской библиотеки Ж. Трупо определяет как «une recension abrégée»[10], что можно понять как «сокращенная». В действительности вопрос взаимоотношения этих двух редакций более сложен. С одной стороны, Vat. ar. 657 свидетельствует о безусловных пропусках текста в рукописи Бодлеянской библиотеки, которую Трупо считает «полной редакцией» («une recension complète»)[11] – например, Vat. ar. 657, f.8v:13-15, f.9r:1; с другой стороны, – о своего рода стилистической обработке текста рукописи Бодлеянской библиотеки, что видно, в частности, из регулярного добавления характерной для книжного языка частицы «qad» – Vat. ar. 657, f.5r:15, f.7v:16-17, f.8v:1, f.10r:11, f.13r:5. Трудно представить себе сокращение текста, производимое путем изъятия из него этого слова. Более того, некоторые разночтения Бодлеянской рукописи (например, Ar. Uri 38 (Hunt. 240), f.120r, разд. 2 vs. Vat. ar. 657, f.6r:6; Ar. Uri 38 (Hunt. 240), f.123v, раздел 9 vs. Vat. ar. 657, f.12v:14) восходят к языку Корана, что объясняется широким употреблением соответствующей лексики и фразеологии в текстах, претендующих на высокий стиль, в том числе и не специфически мусульманского содержания.

Автором «Книги общности веры» в рукописи Бодлеянской библиотеки назван некий 'Али ибн Дауд ал-Арфади. Ватиканская рукопись на каршуни сообщает, что это сочинение «переписал» («nasaḫa-hu») Илия ал-Джаухари, митрополит Иерусалима (f.4[v]:2). Г. Граф (1875-1955) в своей «Истории арабохристианской литературы», вслед за И. С. Ассемани, поместил описание «Книги общности веры» в раздел «Elias (Ilîyâ) al-Pawhari von Jerusalem und Elias von Damaskus»[12]. Наличие «Книги общности веры» в рукописном сборнике Бодлеянской библиотеки в каталоге этого собрания, составленном И. Ури (1724-1796)[13], не отмечено, вследствие чего, вероятно, данный текст остался вне поля зрения Графа. Ибн ал-'Ассал, судя по всему, знал об обеих атрибуциях и в заголовке раздела своего сочинения указал, что ниже он излагает произведение «Илии, митрополита Иерусалима, на ту же тему, сочинение, которое он назвал «[Книга] общности веры и краткого изложения религии», и говорили, что это 'Али ибн Дауд»[14]. Ж. Трупо, исследовавший «Собрание основ религии» по рукописям Ватиканской библиотеки Vat. ar. 103 (ff.91v-94) и Национальной библиотеки Франции MS ar. 200 (ff.63-65v), воспринял это надписание как свидетельство отождествления Ибн ал-'Ассалем Илии Иерусалимского и 'Али ибн Дауда и отметил, что находит его неправдоподобным[15].

Об 'Али ибн Дауде ал-Арфади Трупо говорит, что тот «совершенно неизвестен в истории арабохристианской письменности» («est totalement

inconnu dans l'histoire de la littérature arabe chrétienne»), и замечает, со ссылкой на географический словарь Йакута ал-Хамави (1179-1229) «Mu'gam al-buldān», что по своему происхождению тот, по-видимому, был сирийцем, так как селение ал-Арфад, от названия которого образована нисба (имя, указывающее на место происхождения) «ал-Арфади», располагалось к северу от Алеппо, близ 'Азаза[16].

С.Х. Гриффит также не смог выяснить об ал-Арфади ничего определенного («shadowy 'Alî ibn Dâwud al-Arfâdî, of uncertain date and nomination»)[17]. На основании анализа содержания текста «Книги общности веры» Трупо предлагает отнести этого автора к западносирийской («яковитской») традиции: ал-Арфади достаточно кратко излагает взгляды «несториан» и «мелькитов», тогда как обзор позиций «яковитов» у него дается несколько подробнее, причем в заключение каждого сравнительного раздела; кроме того, на значимости «единства Христа» он делает заметный акцент[18].

Нужно отметить, что изложение христологических позиций мелькитов (Vat. ar. 657, f.8v:6-16) в «Книге общности веры» отличается безупречностью формулировок, что, возможно, свидетельствует о скрытом цитировании подлинного вероучительного сочинения кого-то из мелькитских авторов. Время жизни и деятельности ал-Арфади Трупо определяет без какого-либо обоснования приблизительно XI в. Он замечает, что ал-Арфади, очевидно, является автором еще одного трактата – «Об истинности Евангелия» («Kitāb fī ṣiḥḥat al-Inǧīl»), на что содержится указание в кратком разделе о составе Евангелия в «Книге общности веры»[19].

Пытаясь идентифицировать Илию ал-Джаухари, Ассемани предположил, что речь идет об Илие ибн 'Убайде, который сначала занимал кафедру Церкви Востока в Иерусалиме, а затем был возведен на престол этой Церкви в Дамаске[20]. Данное отождествление основывается на сообщении 'Амра ибн Матта о патриархе Церкви Востока Иоанисе, который «в середине таммуза [июля] 280 г. хиджры, 1204 г. селевкидской эры [893 г. н.э.] <...> в день своего рукоположения поставил Илию ибн 'Убайда, епископа иерусалимского, митрополитом Дамаска»[21]. Такая идентификация выявляет несогласованность указания Vat. ar. 657 на то, что ал-Джаухари «переписал» «Книгу общности веры» с отнесением ал-Арфади к XI в., предложенным Ж. Трупо. В этой связи нужно заметить, что предположение Трупо, судя по всему, основывалось на впечатлении от текста, несомненно, претерпевшего позднюю обработку, поэтому может быть оспорено.

Следует добавить, что «Илия, епископ Иерусалимский» известен сочинением «Книга развеяния печалей» («Kitâb fî tasliyat al-aḥzān»), изданным итальянским востоковедом Джорджо Леви делла Вида (1886-1967)[22]. Ассемани считает Илию составителем «Nomocanon Arabicus»[23].

Перевод, выполненный под редакцией Д. А. Морозова, делался по рукописи Vat. ar. 657 с учетом существенных разночтений по изданию Ж. Трупо, фрагментам, приведенным И. С. Ассемани и сокращенной редакции Ибн ал-'Ассаля.

В тексте перевода указано деление листов и строк рукописи, а также воспроизведено деление на разделы, принятое в издании Ж. Трупо. Исходя из стремления сохранить деление строк, перевод был сделан с максимальной приближенностью к тексту оригинала. В примечаниях используются следующие обозначения: K – текст рукописи Vat. ar. 657; A – текст в редакции Ассемани (по фрагментам в «Bibliotheca orientalis»); T – текст по изданию Трупо; Tms – чтение, приведенное Трупо как читающееся в рукописи, но замененное в основном тексте его издания эмендацией; Ted – чтение издания Трупо, отличающееся от рукописи (эмендация); Ttr – перевод Трупо; M – чтение редакции Ибн ал-'Ассаля (по «Majmū' uṣūl al-dīn»); *add.* – добавлено; *abs.* – отсутствует.

[«Книга общности веры, происхождения религии и гордости за ортодоксию»]

(f.[4]v] Во Имя Бога милостивого, милосердного, и к Нему | мы прибегаем за помощью. И [начинаем пере]писывать <книгу>, которую переписал знающий, | достойный отец святой, чистый, | драгоценный, духовный Мар Илия Господень, [5] ал-Джаухари, митрополит [Града] святого [Иерусалима], благородного, | земного[24] престола Божиего, пастырь пастырей | христиан и предстоятель омытых | водою крещения, молитва его да объемлет нас | и всех верных, аминь.

[10] Сия)[25] книга [– об] общности веры, | происхождении религии и гордости за ортодоксию[26] | (у сирийцев, прозванных несторианами, | мелькитами и яковитами; сочинение | святого Мар Илии, да освятит Бог [15] дух его чистый и помилует нас по | молитве его, аминь.)[27]

Сказал (Мар Илия)[28] : | **1.** Когда посмотрел я на великолепие веры христианской[29] | [f.5r] [с точки зрения] истинности веры в Бога, – велик Он и славен! |[30] – надлежащего совершения служб[31] Создателю (неба)[32] | и земли, и того, что (на ней)[33],[34] по закону | водительства, заповеданному Создателем[35] [5] милостивым; проповедуя[36] на востоках земли | и западах ее[37], среди народов и народностей, | рассеянных по странам дальним | и всем краям, [причем] каждый народ из них | гордится тем, что у него есть от религии [10] христианской[38], общей всем (на земле)[39], | и [своим] вероисповеданием[40]; тогда увидел я, | что некоторые [из] этих народов, из-за | козней диавола[41], постигло такое состояние, вследствие которого [произошел] отход[42] | одних из них от других, по пути прихоти, [15] (противной разуму)[43], и разошлись они | на многие разделения, о чем[44] можно долго | толковать. Но хотя они и суть, [f.5v] при всей своей многочисленности, объединяющиеся[45] во мнениях, | различающиеся в прихотях, все же, сводятся они | к трем сообществам и восходят к трем | толкам, как бы к трем корням[46], а именно, [5] (сообществу несториан, сообществу | мелькитов и сообществу яковитов)[47], | и все, что есть [остальное] – от этих трех общин[48], или трех | сообществ, (происходит)[49] и к ним же сводится, | как то марониты, исаакиты [10] и кауланиты[50] и другие, помимо них, из ответвлений религии | христиан. [И] я нашел, что эти три выше|упомянутые [сообщества таковы, что], (у каждого сообщества)[51] – [свои] невежды, | и от каждой – свои смутьяны и упорные спорщики, и поносит | каждая община[52] из них того, кто ей противоречит, [15] [обвиняя] в неверии, нечестии и отходе от | веры, и поносят они безбожие друг у | друга. Когда же я исследовал это поистине [тщательным] рассмотрением, [f.6r] и изучил, как [то] следовало изучить[53], не нашел я | между ними такого различия, которое создавало бы противоречия с | точки зрения религии и веры | и не увидел я у них [такого, чтобы чья-то] вера опровергала [веру] другого [5] и чтобы убеждение отрицало | убеждение иного, **2.** (Но все они)[54] сводятся | в вере их и основе проповеди их | к (Евангелию чистому)[55], которое (ниспослал | Бог)[56] и передали им предводители пути праведного – [10] апостолы праведные, то есть ученики | Господа нашего Иисуса Христа. И (не нашел я никого, | кто противоречил бы другому в свидетельстве Евангелия | правдивого, [никто])[57] не добавляет [ничего] и не убавляет, но все они | читают (Евангелие священное, послания[58] [15] Павла)[59] апостола Господа нашего и (Спасителя нашего)[60] | Иисуса Христа, каковые суть четырнадцать | посланий доказательства [истинности] Евангелия, (а также [f.6v] в книге Деяний)[61], и все они | согласны в признании сего и утверждают[62] | правильность сего. И поскольку Евангелие – основа | религии, а Павел – доказательство его, и Деяния [5] – свидетельство ему, то и нет[63] между ними [ни] разницы, | ни противоречия, ибо вера их верна в | [том, что правильно с точки зрения] религии.

3. Затем я обнаружил их едиными в том, что касается веры | в Отца, и Сына, и Духа Святого, Бога Единого, | [ибо все они веруют в] три ипостаси, равные между собой[64], существо единое[65], [10] и Господа нашего Христа, Который есть Слово Бога, – (велик Он | и славен!)[66] – вочеловечившегося от Марии Девы[67] непорочной; | восприятием от плоти ее[68] и крови ее[69] плотской | совершенной, вполне человеческой, соединилось Слово | Бога, – (велик Он и славен!)[70] – без отделения от Отца [15] и Духа Святого, без превращения[71]; и [в то, что] была она беременна | Им девять месяцев, (и родила Его без, | того, чтобы изменилась девственность ее; и [что] затем)[72] крестился Он [f.7r] в реке Иордане; и [что] был Он взращен[73], [оставаясь] совершенным в Своем божестве | и Своем человечестве, и явил чудеса влас|тью Своей высокой; и [что] претерпел распятие, пойдя на | страдания и смерть по Своей воле, ради спасения Адама [5] и потомства его; [и что совершилось это] без того, чтобы божество было не имеющим в себе | человечества; и не затронули существо божества | [ни] боли, ни напасти, (ни страдание)[74], и не было | [все это] выходившим за [пределы] человечества; [и что] по совершении сего | в нем, [произошло] восстание [Его] из гробницы спустя три [10] дня, и [было] пребывание Его на земле по воскресении Его | [в течение] сорока дней, и вознесение Его после сего | на небо, туда, где слава Его и власть Его[75]; и [в] сошествие | Духа Святого на (учеников Его чистых)[76], | [их посланничество] в мир[77], как повелел им Господь Спаситель, [15] и (проповедание Его им[и][78], во [имя])[79] Отца, и Сына, и Духа | Святого, [призывающее к] отказу[80] от мира сего и исканию обители | иной.

4. Затем увидел я их согласными в [f.7v] соблюдении (воскресных дней)[81] и праздников Христовых, а также единодушными | в том, что связано с совершением литургии, то есть | Тела Христова и Крови Его; и признающими исповедание веры, | заповеданной тремястами восем [5]надцатью отцами, собравшимися в городе | Никее, которое читается при всех во | время каждой литургии. Они также согласны | относительно правильности священства с его степенями: | патриархов[82], и епископов, [10] и пресвитеров, и диаконов, а также воды[83] | крещения. (И нет между ними разницы [ни] в | религии, ни в вере, но [только] в прихоти, | от которой да упасет нас Бог.)[84]

И сказал (Мар | Илия, митрополит [Града] святого [Иерусалима], благородного, престола [15] земного [Божиего][85)86]: Когда обнаружил я согласие этих трех | общин, как я объяснил, и веру их ясной, | как я изложил, и [что] каждая община сей верой [f.8r] гордится, и [все они] к этой вере[87] устремлены, | не убавляя от нее, и ни прибавляя к ней, понял я, что нет | между ними [ни] разницы, ни противоречия, но что они | из источника единого берут, и к вере [5] единой восходят. И коль скоро дело обстоит так, | нет, [значит], между ними разделения [ни] в религии, | ни в вере, а только из-за [того они разделены, что пребывают,] увязнув в прихотях | [и погрязши] в пучине невежества; да упасет нас Бог от того, чтобы это над нами восторжествовало! |

5. Тогда я также обнаружил[88], что самое большое расхождение их [10] и наибольшее удаление их [от] согласия [друг с другом][89] – это [вопрос] единства божества | Господа нашего Христа с человечеством Его. Несториане | [об этом] говорят, что единство Христа – посредством воли и действия | и желания; и так, что Слово[90] – совершенно в ипостаси и природе Своей, а также [15] человечество, объединенное с Ним, – человечество | совершенное в ипостаси и природе своей; и поскольку | божество – превыше превращения и не [f.8v] подвержено изменению, [и] мы обнаруживаем, что плотскость [Его] | непорочная – не превращенная и не примененная, | дулжно быть Христу двумя | ипостасями и двумя природами, единенными действием [5] и волей. (Таково уложение исповедания | сообщества несториан.)[91] Затем, мелькиты | говорят, что поскольку Господь

Христос обрета|ется всецело по Своей[92] ипостаси Словом Бога[93] | и природе Его [т.е. Слова], и совершенным в человечестве Его, [10] которое Он воспринял от Девы[94] Марии, то | человечество то – человеческая[95] природа | как таковая, и не связанная[96] ипостасью | с божеством[97], пребывающим в ней; | (и наличие бытия ее – в единстве Слова [15] Бога с ней)[98] и вселении Его в нее; и посему не было у нее наличия | до того. Находим мы [у них] две воли[99] и два действия | сближающиеся[100], то есть действие божественное [f.9r] (и действие человеческое; божества)[101] – как оживление | мертвых, и исцеление (больных, и отверзение очей)[102] | слепых, и другое, а человечества[103] – как | еда и питие, и сон, и тому подобное. [5] И до́лжно[104], чтобы был Христос одной ипостасью | и двумя природами, и двумя действиями[105], и двумя волями. | Яковиты же говорят, что поскольку Господь наш | Христос – един в помазании Своем, совершенный | в божестве Его и человечестве Его, не претерпевший [10] превращения в божестве Его, и не пременившийся в | плотскости Его, [и] с [момента единения] ⟨не перестала плотскость Его быть объединенной | с божеством Его, то мы исповедуем о Нем, | что Он – едина ипостась, обретаемая в божестве Его | и человечестве Его,⟩[106] ипостась единая из двух ипостасей [15] и природа единая из двух природ, ибо нет разделения | между божеством Его и человечеством Его, и Он – Христос | единый, действие[107] единое, воля единая, [f.9v] желание единое. Нет [ни] пременения божества Его | и человечества Его, ни разделения между ними. И нет | отделения [ни] в ипостаси, ни в природе, ни | в действии, ни в воле[108], подобно тому как [в] единении [5] души духовной с телом человечества[109]: | ипостась едина из двух ипостасей, и природа | едина из двух природ[110]; так же Господь наш | Христос[111] в божестве Его и человечестве Его | ипостась едина из двух ипостасей и природа [10] едина из двух природ без отделения и без | разделения между божеством Его и человечеством Его, со | времени (беременности Владычицы Марии)[112]. |

6. (Сказал Мар Илия:)[113] И когда я обнаружил это расхождение: | одни утверждают, что у других – неверие; [15] и исследовал это поистине [тщательным] рассмотрением, без | пристрастия и возмущения[114], то не нашел я между ними | разницы, что бы там ни было, [f.10r] потому что они сошлись на исповедании | божества Христа[115] и человечества Его, и (высказы|вания)[116] их [таковы, что] нет разделения[117] в Нем между божеством | и человечеством; и все они [отвергают] немощи [5] от божества[118] и отдаляют | от него мучения, и напасти, и смерть, | и страдания в том смысле, что не отделяют их | от человечества при претерпевании их | им. И говорящий о двух ипостасях [10] согласуется с тем, кто говорит о единой ипостаси вследствие | своего утверждения о единстве[119], а говорящий | об [образовании из] двух ипостасей единой согласуется с тем, | кто говорит о двух ипостасях, своим признанием | наличия божества Христа и человечества Его. [15] (И говорящий о)[120] двух природах согласуется | с ⟨говорящим о⟩[121] единой природе | своим признанием единства [их][122], а говорящий [f.10v] о природе единой согласуется[123] с говорящим | о двух природах вследствие своего признания наличия божества | Христа не примененного и человечества | не ущербного; так что разошлись они в [5] выражениях и согласились [друг с другом] в смысле, | отрицали друг друга во внешнем, и сошлись друг с другом во внутреннем. | И все они к единой вере сходятся, и согласно религии | единой веруют, и Господу единому служат. Нет | у них в этом [ни] разницы, ни разделения, [10] кроме как со стороны прихоти и (своеволия)[124].

7. Касательно | их расхождения о крест[ном знамении][125]. Кто-то из них делает | крест[ное знамение] (одним перстом)[126], начиная с | (левой стороны [и ведя] к правой, а кто-то – двумя перстами | и начинает с правой стороны [и ведет] к левой)[127]. И это [15] – обстоятельство, совсем не[128] предполагающее разделения, но оно | того же рода[129], что я описал

касательно единой природы | и двух природ, так как яковиты [f.11r] делают крест[ное знамение] одним перстом, | и начинают с левой стороны [и ведут] к правой и подразумевают | под этим (веру во Христа единого, который на)[130] кресте | спас их Своим распятием, [переведя] со стороны левой, [5] которая есть грех, в сторону правую, которая | есть прощение. Затем, несториане и мелькиты | делают двумя перстами и начинают с правой стороны | [и ведут] к левой и подразумевают под этим |[131] наличие божества [10] и человечества вместе на кресте, (так как | спасение [совершилось] посредством сего, и явилась)[132] вера со стороны | правой[133], а изгнание неверия – со стороны[134] левой, | которая есть заблуждение. Это – дело, в котором совершенно нет | разницы, необходимо делающей безбожником [15] нарушителя[135] [того или иного обычая], так как смысл[136] веры | один.

8. Что касается нежелания[137] несториан | и их отказа говорить, что Мария – Родительница [f.11v] Бога, это не есть [ни] непризнание божества | Христа, (ни отрицание вселения Слова | Божия во Владычицу)[138] Марию, | Родительницу Христа, [н]и того, что Он – Бог миров. Отказы [5]ваясь говорить «Мария Родительница | Бога», они подразумевают, что[139] Он – велико и славно | Имя Его! – объемлет три ипостаси – Отца, | и Сына, и Святого Духа, а «Христос» | – это имя, выделяющее только Сына, без Отца и Святого Духа, [10] (и, следовательно, если мы скажем «Родительница Бога», мы припишем | [это] рождение Отцу, [и] Сыну, и Святому Духу, | а если мы скажем «Родительница Христа», а Он | – Бог миров, то это)[140] – один Сын, при | этом не отрицая, что Он – Бог. Также то, что, [15] яковиты и мелькиты говорят, что | Мария – Родительница Бога, совсем не есть [ни] отрицание | человечества Христа, ни выставление [f.12r] родившимися Отца и Святого Духа. | Напротив, это – исповедание[141] божества Христа, | которым Он был образован[142] и рожден, и во всяком случае | в этом совершенно нет [ни] разницы касательно[143] веры[144], [5] ни расхождения с истиной. Более того, все это [сказанное каждым из них] | – [часть] из сказанного другим и вовсе не является внешним по отношению | к нему[145]. И если судить об этом по аналогии, то, по-моему, это можно так | представить. Некие люди направлялись к церкви[146] и | были согласны относительно правильности [определения] ее и признания [10] ее существования, но разошлись в | путях и направлениях[147], и последовал каждый | из них тем путем, ‹который представлялся ему путем | прямо ведущим›[148] к церкви[149]. Когда же | их цель была достигнута, то собрались они все вместе [15] в церкви[150], без (расхождения и)[151] разногласий | относительно правильности [определения] ее и существования ее, при различии | путей к ней. Так же и это расхождение [f.12v] приверженцев религии христианской – в том, что касается изречений | и высказываний, но не смысла и веры. Поскольку же | вера едина, (откуда взяться | противоречию и расхождению?)[152]

9. Касательно их расхождения [5] в молитвах, (того, что они признают, или что у них отсуствует)[153], | порядка праздников[154], более ранних времен | молитвы или более поздних, и увеличения поста | у одних по сравнению с другими, – это совершенно не | разделяет [ни] в религии, ни в вере, [10] но суть образы действий, установленные для одной страны, | а не другой, для народа[155] одного языка, а не другого. И каждая община | из общин мира вошла в религию | христианскую и стала придерживаться ее в блаженстве | с усердием и рвением. И ‹соединил их в приязни›[156] [15] Бог – славно упоминание Его! – и дал разумение[157] того, | что пригодно для употребления ими в стране их | из образов действий (христианских и молитвы, рекомой [f.13r] в стране их. Кто-то из них следует за кем-то)[158], | но все они в основе [различения] разрешенного и запретного | берут [примеры] из Евангелия, и образу действий учеников [Христовых] | следуют[159], (но не в том смысле, что это является для них чем-то навязанным.

[5] [<...>] недостаток, присущий всем народам в различии | законных норм и обычаев)[160].

Их же общее согласие | относительно правильности веры[161] по правильности Евангелия | и отвержения недостатков[162], и причины, по которой дулжно было | быть Евангелию из четырех частей [10] благовествуемым[163] в мире, без добавления и без убавления, | и [чтобы] не один [только кто-то из четырех] был с ним связан – Матфей, Марк, | Лука и Иоанн, перед [другими] учениками, об этом | уже [написано] достаточно, чтобы мне не повторяться в этой книге. |

10. Если какой-нибудь возмутитель из тех, что противоречат, вызовет возмущение, [15] говоря[164], что истина (эта не расходится в | две разные стороны)[165], и что неизбежно должно | какое-то из этих сообществ быть неправо [f.13v] в споре, [ответим так:][166] если это – расхож|дение по существу предмета, тогда обнаружат они подобное высказыванию | сказавшего «огонь горяч», а другой сказал, что огонь | холоден; это – противоречие, которое (неизбежно делает одну из двух сто[5]рон правой, и не другую)[167]. Но если же противоречие | проявляется с точки зрения синонимии имен и их подоб|ия [друг другу], как если бы один сказал: «огонь горяч», и другой | сказал: «огонь жгуч», и [еще] другой сказал: «огонь | пылающ», то это не отличается [10] по смыслу; только по названию, а не по сути. | И мы видим всех приверженцев религии христианской | согласными[168] в Евангелии, Книге Бога истинной, | и Книге Павла, и Деяниях и Писаниях | Ветхого Завета, Торы и Пророков[169] и [Символе] веры, [15] и евхаристии, и крещении, и праздниках, и воскресеньях, | и посте, и священстве, и крест[ном знамении], и признании | Дня воскресения и воставления мертвых [f.14r] из гробниц, и разрешенного и запретного, | и [райского] сада [Эдема] и огня [адского]. И какая же разница есть в том, что | мы упоминали в связи с этими тремя сообществами, | [приводя] пример[170] такой общности, и неужто [5] имени веры соответствуют [только] некоторые из них супротив других? Ведь они | из одного источника происходят, к одной | цели направляются, и по одному пути | идут. Только по прихоти и своеволию[171] | [оказываются они] супротив истины и веры, (в подтверждение того, что мы привели)[172], [10] чтобы это было разъяснено.

11. (И затем сказал М[ар] Илия ал-Джаухари, | митрополит [Града] святого [Иерусалима])[173]: (надлежит быть)[174] в книге моей сей | тому, за что причитается[175] от Бога[176] – велик Он и славен! – | божественное вознаграждение, | и отвержение ненависти от сынов народа[177] христианского, | и приближение сердец их друг ко другу. [15] И предназначил я книгу мою сию тому, кто будет читать в ней, проповедуя | [уход] от ожесточения и своеволия[178] приверженцам своей религии приобретение[179] любви, стяжая приязнь, заповеданную [f.14v] Богом, – слава Ему Всевышнему! – общностью | правильной между собою. И смотрите, о | братья мои, ведь основа религии и правильности ее – любовь | и скромность; и поскольку основа религии христианской [5] и правильности ее – любовь и скромность, тогда тот, кто не имеет | любви и скромности, уже вышел из религии | христианской и (может [тем самым] потерять жизнь)[180]. Да не будет | какого-нибудь невежды, противящегося истине, из тех, чьим сердцем овладел[181] | сатана и чью уничтожил[182] любовь, [который] (припишет мне [10] ошибку)[183], понося меня за то, что я сделал в книге моей сей. | (Книга моя сия –)[184] стремление [предостеречь от][185] раскола в | сердцах верных и отбрасывание вражды от среды их[186]. | Бог же взыскует с каждого по делам его (и образу жизни его)[187], | [<...>] (от всех народов и племен. И просим у Бога [15] да просветит)[188] Церковь Свою святую ликованием | веры во всех странах обширных и кра|ях пространных и да возвысит могущество[189] крестов[190] Его во [f.15r] всех народах и краях[191], и соделает их согласными | в проповедании Его и возвещении о Господстве Его, | и признании наложенного Евангелием Его, (и воскресных

дней их, | [отстраняясь] от своеволий благом и верой, [5] и любовью, и скромностью, тем, что заслуживает похвалу и благодарность. | Господу нашему Христу, Ему слава и хваление во веки веков, аминь.)[192]

([8] Завершена книга благословенная, сочинение святого | Мар Илии ал-Джаухари, митрополита [Града] святого [Иерусалима] [10] благородного; да помилует нас Бог молитвами его, аминь, | и аминь |

Рукою ничтожнейшего из рабов Божиих диакона Хидра, сына | иерусалимского паломника Хормизда, в месяц айар[193], | год 1103, [15] две тысячи третьего года от Александра, аминь.)[194]

Библиографический список

Болотов В. В. Из истории Церкви сиро-персидской. – СПб.: Тип. А.П. Лопухина, 1901. – 197 с.

Морозов Д.А. Каршуни: сирийская письменность в арабо-христианских текстах // Пятые чтения памяти профессора Николая Федоровича Каптерева. Россия и православный Восток: новые исследования по материалам из архивов и музейных собраний (Москва, 30–31 октября 2007 г.). Материалы. – М.: ИВИ РАН, 2007. – С. 70-72.

Успенский Б. А. Крестное знамение и сакральное пространство: Почему православные крестятся справа налево, а католики – слева направо? (Язык. Семиотика. Культура. Малая сер.). – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 160 с.

Assemanus J. S. Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana. – Romae. Typis Sacrae Congragationis de Propaganda Fide, 1725. – T. III:1. – 709 p.

Gismondi H. Maris, Amri et Slibae de patriarchis Nestorianorum commentaria. Ex codicibus Vaticanis edidit ac latine reddidit Henricus Gismondi. – Romae. C. de Luigi, 1896. – Pt. 2. – 157 p.

Graf G. Geschichte der christlichen arabischen Literatur. – Citta del Vaticano. Biblioteca Apostolica Vaticana, 1947. – Bd. 5. – 512 S.

Griffith S. H. Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam. – Princeton; Oxford. University Press, 2008. – 220 p.

Levi della Vida G. «Il conforto delle tristezze» di Eli al-Pawhari // Mйlanges Eugine Tisserant. – Citta del Vaticano. Biblioteca Apostolica Vaticana, 1964. – Vol. 2. – Pt. 2. – P. 345-397.

Mai A. Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus edita. – Romae. Typis Vaticanis, 1831. – T. IV. – 718 p.

Périer A. Yaḥyâ ben ‘Adī, un philosophe arabe chrétien du Xe siècle. – Paris. J. Gabalda, P. Geuthner, 1920. – 228 p.

Pirone B. al-Mu’aman Abū Isḥāq Ibrāhīm Ibn al-‘Assāl, Majmū’ uṣūl al-dīn wa-masmū’ maḥṣūl al-yaqīn. Summa dei principi della Religione. – Cairo; Jerusalem. Franciscan Centre of Christian Oriental Studies, 1998. – V. 1. – 449 p.

Troupeau G. Le livre de l’unanimité de la foi de ‘Alī ibn Dāwud al-Arfādī // Melto 1969. – № 5:2. – P. 197-219; переизд. в Troupeau G. Etudes sur le christianisme arabe au Moyen Age. (Variorum Collected Studies Series, CS515). – Aldershot; Brookfield. Ashgate, 1995. – Pt. XIII. – P. 201-219.

Troupeau G. Catalogue des manuscrits arabes. Première partie: manuscrits chrétiens. – Paris. Bibliothèque nationale, 1972. – T. 1. – 281 p.

Uri J. Bibliothecæ Bodleianæ codicum manuscriptorum orientalium... catalogus. – Oxonii. Typ. Clarendoniano, 1787. – Pars 1. – 369 p.

---

[1] Морозов Д.А. Каршуни: сирийская письменность в арабо-христианских текстах // Пятые чтения памяти профессора Николая Федоровича Каптерева. Россия и православный Восток: новые исследования по материалам из архивов и музейных собраний. (Москва, 30–31 октября 2007 г.). Материалы. – М.: ИВИ РАН, 2007. – С. 70-72.

[2] См. описание состава этого рукописного сборника в Mai A. Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus edita. – Romae. Typis Vaticanis, 1831. – T. IV. – P. 583 (№ DCLVII / A.53).

[3] Assemanus J.S. Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana. – Romae. Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1725. – T. III:1. – P. 513-516. Пересказ содержания фрагментов, приведенных Ассемани, был дан по-французски в Périer A. Yahyâ ben ‘Adî, un philosophe arabe chrétien du Xe siècle. – Paris. J. Gabalda, P. Geuthner, 1920. – P. 54-55.

[4] f.4v:4, f.4v:10, f.7r:17-7v:12, f.13v:11-14r:2, f.10v:4-10v:10, f.10v:10-11r:16, f.11r:16-12r:5, f.12v:2-12v:17.

[5] Например, f.[4]v:4 и f.12v:13-15.

[6] См. Успенский Б. А. Крестное знамение и сакральное пространство: Почему православные крестятся справа налево, а католики – слева направо? (Язык. Семиотика. Культура. Малая сер.). – М.: Языки славянской культуры, 2004. – С. 61 (прим. 16-17), 65-66 (прим. 23), где указаны предшествующие работы по данной теме.

[7] Troupeau G. Le livre de l‘unanimité de la foi de ‘Alī ibn Dāwud al-Arfādī // Melto 1969. – № 5:2. – P. 197-219; переизд. в Troupeau G. Etudes sur le christianisme arabe au Moyen Age. (Variorum Collected Studies Series, CS515). – Aldershot; Brookfield. Ashgate, 1995. – Pt. XIII. – P. 201-219.

[8] Troupeau 1969. – P. 197. – N. 1.

[9] Pirone B. al-Mutaman Abū Isḥāq Ibrāhīm Ibn al-‘Assāl, Majmū‘ uṣūl al-dīn wa-masmū‘ maḥṣūl al-yaqīn. Summa dei principi della Religione. – Cairo; Jerusalem. Franciscan Centre of Christian Oriental Studies, 1998. – Vol. 1:1 (ed.). – P. 187-192 (арабский текст). – Vol. 1:2 (ed.). – P. 162-167 (примечания). – Vol. 1:1 (tr.). – P. 182-186 (итал. перевод). Об авторе трактата см. Graf G. Geschichte der christlichen arabischen Literatur. – Citta del Vaticano. Biblioteca Apostolica Vaticana, 1947. – B. 2 (Studi e testi 133). – S. 407-414.

[10] Troupeau 1969. – P. 198.

[11] Troupeau 1969. – P. 197.

[12] Graf GCAL. – B. 2. – S. 132-133.

[13] Uri J. Bibliothecæ Bodleianæ codicum manuscriptorum orientalium... catalogus. Pars prima. – Oxonii: Typ. Clarendoniano, 1787. – P. 34.

[14] Pirone 1998. – Vol. 1:1 (ed.). – P. 187.

[15] Troupeau 1969. – P. 198.

[16] Troupeau 1969. – P. 198.

[17] Griffith S. H. Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam. Princeton; Oxford. University Press, 2008. – P. 142.

[18] Troupeau 1969. – P. 199.

[19] Troupeau 1969. – P. 199.

[20] Assemani 1725. – P. 513; См. также Graf GCAL. – B. 2. – S. 132.

[21] Gismondi H. Maris, Amri et Slibae de patriarchis Nestorianorum commentaria. Ex codicibus Vaticanis edidit ac latine reddidit Henricus Gismondi. – Romae. C. de Luigi, 1896. – Pars II. – P. 80-81 (араб.), 46-47 (лат.); Болотов В. В. Из истории Церкви сиро-персидской. – СПб. Тип. А. П. Лопухина, 1901. – С. 120/1190.

[22] Troupeau G. Catalogue des manuscrits arabes. Première partie: manuscrits chrétiens. Tt. 1-2. – Paris. Bibliothèque nationale, 1972-1974. – T. I. – P. 176 (№ 206:1); Levi della Vida G. «Il conforto delle tristezze» di Eli al-Pawhari // Mélanges Eugène Tisserant. – Citta del Vaticano. Biblioteca apostolica vaticana, 1964. – Vol. 2. – Pt. 2. – P. 345-397.

[23] Assemani 1725. – P. 513-514. См. также Graf GCAL. – B. 2. – S. 133-134.

[24] *Буквально:* ближнего.

[25] T: *abs.*

[26] T: *add.* славную

[27] T: *abs.*

[28] T: ‘Али ибн Дауд ал-Арфади, успешный о Боге и раб повиновения Ему

[29] T: *add.* (Ted: и обнаружил) ее сияющей

[30] T: *add.* (Ted: веры) чистой,

[31] T: *add.* должным поклонением

[32] T: небес

[33] Tms: на них (согласовано с «небес»)

[34] T: *add.* украшенной излюбленным вежеством

[35] T: *add.* богатым

[36] T: распространяясь

[37] T: *add.* и дальнейших ее, и ближайших ее, явно, обильно

[38] T: *add.* и ликуя от того, что у нее

[39] T: *abs.* на земле

[40] T: *add.* в Евангелии правдивом, которое есть основа религии и часть/отдел веры и свет истины;

M: в Евангелии, правдивость которого крепка

[41] T: *add.* проклятого
[42] T: *add.* и взаимное отвлечение
[43] T: который переходит [пределы] разума/заражает умы
[44] T: которых
[45] T: взаимно сближающиеся; Ttr: взимоотвлекаются (elles s'йcartent)
[46] T: *add.* и они от них ответвления
[47] T: сообществу несториан, и собранию мелькитов, и общине яковитов.
[48] T: *add.* помимо сих
[49] T: потому что они от них берут/происходят
[50] *Буквально:* речевники; Ttr: paulanites
[51] Tms: у каждого объединения из них; Ted: у каждого сообщества из них объединение
[52] Tms: народ
[53] T: *метатеза* перелистал, как [то] следовало перелистать
[54] T: потому что они
[55] T: Евангелию Божиему правдивому
[56] T: *abs.*
[57] T: Когда я перелистал то, что у этих трех сообществ из Евангелия, не нашел я ни у кого из них [ничего] того, чем бы он противоречил другому (Tms: другим) и
[58] T: *abs.*
[59] M: Евангелие и речения апостольские
[60] T: *abs.*
[61] T: Когда я это рассмотрел, не нашел я в этом противоречия ни с каким сообществом, и не добавления, ни убавления. А также [рассмотрел] книгу Деяний и посланий [Павла] и соборных [посланий] учеников Христа Господа нашего, и не нашел я [при сопоставлении] друг с другом ни добавления к тому, что у других, ни убавления.
[62] T: повинуются
[63] T: не нашел я
[64] T: *add.* лицами
[65] T: *add.* и природа едина, и воля едина, и власть едина
[66] T: *abs.*
[67] T: *abs.*
[68] T: *add.* непорочной
[69] T: *add.* святой
[70] T: *abs.*
[71] T: *add.* божества превознесенного
[72] T: и был рожден Девой (*сир.*) Девой (*араб.*) без лишения девственности ее, и испытал человеческое воспитание на пути Закона, предписанного в Торе,
[73] Ted: вырос
[74] T: *abs.*
[75] T: святость Его
[76] T: учеников праведных в сионской горнице, и распространение учеников праведных
[77] T: *add.* ко всем народам
[78] T: *add.* без ужаса и без страха, и без меча, и без принуждения к вере (*буквально:* ... и без принуждения, и без меча к вере)
[79] M: и крестили их во имя
[80] K: *эмендация* уход, удаление
[81] Приписано в K на полях поздней рукой = A; T и M: *abs.*
[82] Принято чтение A и T
[83] Tms: совершения
[84] T: *abs.*
[85] Ср. f.4[v]:6 и прим.
[86] T: 'Али ибн Дауд
[87] T: смыслу
[88] T: *add.* по тому, как они утверждают,
[89] T: *add.* как я объяснил и описал,
[90] T: *add.* Бога
[91] T: *abs.*
[92] T: *abs.*
[93] T: *add.* вечным
[94] T: Владычицы
[95] T: с которой объединилась ипостась Слова Бога, ибо не было то человечество частным
[96] T: отъединенным

[97] T: *add*. вечным
[98] T: *abs*.
[99] T: *add*. различных
[100] T: отличающихся
[101] T: *abs*.
[102] Tms: *abs*.
[103] T: по человечеству
[104] T: должно быть исповедание наше
[105] T: *abs*.
[106] T: не перестало человечество Его (Tms: *abs*. человечество Его) быть объединенным с божеством Его без отделения (Tms: соединения) и без разделения между ними двумя, и поскольку (Tms: *abs*. поскольку) Евангелие чистое возвещает о Христе едином, и Сыне едином, и рожденном едином, и Господе едином, обретаемом в божестве Его и человечестве Его, мы исповедуем о Нем, что Он
[107] Tms: действующий
[108] T: *add*. ни в помазании
[109] T: *add*. ни душа не превратилась, ни тело не изменилось от природы своей, но стало из них двоих
[110] T: *add*. действием единой и волей единой
[111] T: *add*. стал
[112] T: единения во чреве Владычицы Март Марйам во веки веков
[113] T: *abs*.
[114] T=M: племенной ревности
[115] T: *add*. Господа нашего
[116] T: и исповедуют они о единстве Его, что Он
[117] T: ни отделения
[118] K: описка: «и человечества» вместо «и отвергают» (T)
[119] T: *add*. и уничтожении разделения и отделения
[120] T: без превращения и без пременения, а также держащийся [исповедания]
[121] T: держащимся [исповедания]
[122] T: *add*. и что нет разделения между божеством и человечеством
[123] T: признал
[124] T: и племенной ревности, и [стремления к] главенству. И молим Бога упасти [нас] от заблуждения прихоти и излишества племенной ревности. M: и племенной ревности
[125] T: знамении (*ірвга*) креста; M: знамении (*гаљт*) креста
[126] T: двумя перстами
[127] T: правой стороны [и ведет] к левой стороне, а кто-то из них делает его одним перстом и начинает с левой стороны [и ведет] к правой стороне
[128] T: противоречие
[129] Принято чтение T
[130] Tms: *abs*.; Восстановлено, вероятно, по A
[131] K: веру [далее зачеркнуто:] от тем самым стороны правой
[132] T: без разделения, и что спасение было явлено
[133] T: *add*. которая есть правильный путь
[134] T: в сторону
[135] T: противоречащего ему
[136] Принято чтение T
[137] T: отрицания
[138] T: не [является это] отрицанием вселения божества во чрево Владычицы Март Марйам со времени Благовещения от Гавриила во веки веков, то есть божества Слова Божия, и нет [ни] разделения между божеством и человечеством, ни отделения; более того, они говорят, что
[139] [слово] “Бог”
[140] T: говорят они, если же мы скажем “Родительница Христа, Бога миров”, то мы выделим
[141] T: *add*. это подчинение (и исповедание); добавление лишено смысла, что подтверждается произвольным переводом Трупо: «la proclamation et l’admission»
[142] T=A: которым была беременна; M: был носим
[143] T: *add*. обретения
[144] T: религий
[145] *Вариант перевода*: Более того, все это | [выводится] из сказанного обладателем [высказанных взглядов] и вовсе не является внешним по отношению | к нему. M: *abs*.
[146] T=M: городу
[147] T: *add*. ведущих к ней

[148] T: [про который] он говорил, что он есть [ведущий к] правильной цели
[149] T: тому самому городу, [*et add.*] вопреки другим
[150] T: городе
[151] T: *abs.*
[152] T: нет в ней совершенно никакой разницы
[153] T: это то, что читается с неким добавлением или пропуском
[154] T: *add.* и чествования церквей
[155] T: *abs.*
[156] T: вдохновил
[157] T: в каждом собрании из них и сподобил
[158] T: почитаемых у них добрыми и молитвы, возможные в стране их. Потом кто-то из них последовал за кем-то
[159] K: *букв.* облекаются; T=M: аргументируют
[160] T: не в том смысле, что это является для них принуждением, и некоей навязанностью, которая вызывала бы у них отторжение. И вот разъяснили мы толки всех народов касательно различения законных норм и обычаев
[161] T: о чем я специально написал
[162] T: противоречий и сомнений
[163] T: распространяемым
[164] Tms: и возразит некий возражающий и скажет
[165] T: не сходится, [будучи,] на двух разных сторонах; M: не бывает на двух различающихся (различных) сторонах, и не сходятся (два) различающиеся
[166] T=M: скажем
[167] Принято чтение T
[168] T: в вере в Бога – велик Он и славен! – совпадая
[169] T: (Ted: сойдясь в) прилежании в молитвах
[170] T: разъяснение
[171] T: племенной ревности
[172] T: и это то, что мы хотели
[173] T: И сказал ‘Али ибн Дауд
[174] T: я стремился, [чтобы было]
[175] T: желал/просил я
[176] Принято чтение T
[177] T: *add.* религии
[178] T: ненависти
[179] Принято чтение T
[180] T: и прекратилась его вера
[181] Принято чтение T
[182] Tms: удалил
[183] Принято чтение T
[184] T: *abs.* Ввиду отсутствия в T данного противопоставления, следующая фраза была связана с описанным оппонентом автора. Трупо переводит ее как «par dйsir de disperser les cнurs des croyants et de jeter l’hostilitй entre eux» («желанием раздроблять сердца верных и разбрасывать вражду среди них».
[185] Возможно, контаминация по смыслу *?r?* и *?rs.*
[186] T: *add.* его же пример – пример чесоточной собаки, которая заражает чесоткой каждое животное к ней приближающееся
[187] T: и характеру его
[188] T: Слава Богу, возвысившему веру Его во всех племенах и народах, и осветившему
[189] Принято чтение T
[190] T: креста
[191] T: и родах
[192] T: правдивым и побудил их к взаимному довольству и прощению и любви и скромности
[193] май
[194] T: *abs.*

Суториус К. В.

НРАВСТВЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ КАК УЧЕБНЫЙ ПРЕДМЕТ В КИЕВО-МОГИЛЯНСКОМ КОЛЛЕГИУМЕ/АКАДЕМИИ ДО 1760 г.

Аннотация. Статья посвящена малоизученному аспекту в истории Киево-Могилянского коллегиума/академии – преподаванию в нем морального богословия. Сначала речь идет о том, что собой представляло в XVII в. моральное богословие и чем оно отличалось от богословия «школьного». Затем в статье повествуется о том, как преподавалось богословие в Киевском коллегиуме, и о преподавании здесь морального богословия как отдельного предмета. Наконец, подробно рассматривается богословский курс Стефана Яворского, в котором элементы богословия морального были включены в курс богословия «школьного».

Ключевые слова: Киево-Могилянская академия, моральное богословие, Стефан Яворский.

Введение

Всестороннему рассмотрению истории Киево-Могилянского коллегиума/академии посвящено немало исследований конца XIX – начала XX вв. Во второй половине XX в. украинские исследователи опубликовали несколько работ, посвященных преподаванию философии, риторики, поэтики. Однако преподавание богословия осталось вне их поля зрения. В связи с тем, что за прошедшее столетие появились новые данные, которые могут пролить свет на историю богословия в Киевском коллегиуме/академии, становится актуальным возвращение к этому вопросу. За последние 100 лет не появилось ни одного исследования, не только посвященного специально преподаванию здесь богословия, но и исследования, которое бы в своих суждениях по этому предмету опиралось на архивные материалы. Все опубликованные работы опирались на исследования, изданные до 1907 г.

Важнейшее обстоятельство, осознание которого вернулось к исследователям в последнее десятилетие, – признание генетической связи Киевского коллегиума и иезуитской системы образования. Без учета этой связи понять то, что происходило в стенах Киевского коллегиума, практически невозможно. И хотя сами преподаватели коллегиума об этой связи эксплицитно не говорят, в XVII – первой половине XVIII вв. именно параллельные структуры и события в жизни иезуитских коллегиумов объясняют те моменты в жизни Киевского коллегиума, которые не находят отражения в документах.

Второй момент, который делает необходимым обращение к истории преподавания богословия, – это необходимость применить к сохранившимся записям богословских курсов методы кодикологии и критики текста. С одной стороны, рассматривать надо не каждую рукопись по отдельности, а все рукописи, в которых представлены записи данного курса, в комплексе, чтобы отличать запись данного ученика от рукописей, в которых эта запись представлена. С другой стороны, сами богословские курсы необходимо рассматривать как тексты, изучать их источники и историю создания.

В данной статье я хочу остановиться на одном из предметов, которые изучались в богословском классе у иезуитов, и рассмотреть, в каком виде этот предмет преподавался в богословском классе Киево-Могилянского коллегиума/академии до 1760 г.

Нравственное богословие как дисциплина в иезуитской школе

В Киевском коллегиуме, который был устроен по образцу коллегиумов Ордена иезуитов, не только все прочие предметы, но и богословие, надо полагать, преподавали по иезуитской модели.

У иезуитов, согласно Ratio studiorum, кроме основного четырехлетнего курса, в программу богословского класса входило казуистическое (нравственное) богословие. Его предписывалось преподавать в течение двух лет двум преподавателям по одному часу ежедневно так, чтобы один объяснял таинства и запрещения (*censurae*), а также состояния (*status*) и обязанности, другой – десять заповедей, вместе с седьмой заповедью толкуя также о договорах (*contractiones*), или же преподавать по два часа в день одному преподавателю[1].

Преподавателю «схоластического» богословия предписывалось пропускать среди прочего те предметы, о которых специально толкует богословие нравственное, и касаться только общих начал моральных предметов[2]. В свою очередь, преподавателю богословия нравственного разрешалось касаться вкратце тех предметов, от которых зависит нравственное учение (casuum doctrina), например, что такое знак (character) и каких он видов, что такое смертный и простительный грех, что такое согласие[3].

Кроме учеников собственно школы богословия к изучению богословия нравственного предназначались те, которые в результате первого экзамена в философском классе (на первом году обучения, накануне великого поста или перед Пасхой) оказались неспособными к изучению философии, а также те, кто в результате второго экзамена (по окончании курса логики) оказались ниже среднего уровня[4].

Задача преподавателя нравственного богословия состояла в том, чтобы подготовить опытных приходских священников (parochi) и священнослужителей (sacramentorum administratores)[5], поэтому способ преподавания должен был носить в большей степени практический характер, чем при преподавании богословия «схоластического».

Что касается нормативных документов более позднего времени, то можно привести предписания, относящиеся к преподаванию нравственного богословия, которые имеются в Catalogus praelectionum in scholis Societatis Jesu privinciae Polonae польского провинциала Адриана Мясковского, изданном в 1711 г.[6]. Этот «Каталог» должен был регулировать учебный процесс в коллегиумах польской провинции Ордена. Здесь курс нравственного богословия, как и богословия «схоластического», был рассчитан на четыре года:

an.	in theologia scholastica	in theologia morali
1.	De Deo trino et uno. De jure et justitia.	De contractibus in genere et specie et de restitutione
2.	De incarnatione De angelis et actibus humanis	De praeceptis primae et secundae tabulae. De conscientia, voluntario et actibus humanis practice.
3.	De gratia et peccatis. De sacramentis.	De sacramentis, praesertim de matrimonio. De communione et de missa.
4.	De fide, spe et charitate. De poenitentia.	De confessione. De censuris in communi et particulari.

По сравнению с Ratio studiorum здесь имеются отсутствовавшие там разделы De conscientia, voluntario et actibus humanis и De confessione, но нет раздела De officiis.

То, как преподавалось нравственное богословие, можно видеть на основании сохранившихся записей с богословскими лекциями. При этом можно заметить, что записей лекций по нравственному богословию сохранилось меньше, чем записей лекций по богословию «схоластическому». Непонятно, говорит ли это о том, что не везде, где преподавали богословие «схоластическое», преподавалось также и богословие нравственное.

Мне удалось ознакомиться со следующими записями курсов морального богословия, которые преподавались в иезуитских коллегиумах Польши: шесть рукописей из Инситута рукописи Национальной библиотеки Украины им. В.И.Вернадского (ИР НБУВ). В пяти из фонда 306 (Киево-Печерская лавра) содержатся курсы, преподававшиеся в Львовском коллегиуме:

№ 145 (лл. 1-6v), где содержится часть лекций по моральному богословию, преподававшихся в середине 1690-х гг.: Lectiones theologiae moralis de censuris sive poenis ecclesiasticis;

№ 179 и 180, где содержатся лекции, преподававшиеся в 1717/18 уч. г.: Tractatus moralis de praeceptis primae et secundae tabulae, sed praevie de actibus humanis quoad praxim de voluntario, libero, conscientia, probabilitate etc. (179: 1-45, 180: 31-63v), Theologia moralis de sacramentis explicata ab anno Domini 1717 in annum 1718 (179: 197-278v, 180: 67-114v) и Tractatus de confessione et censuris (179: 137-96v, 180: 115-68). Кроме того в рукописи № 179 имеется еще tractatus de sacramento poenitentiae (лл. 47-101) и Disputationes canonicae in 5tum decretarium de legibus censuris et poenitentiis ecclesiasticis (лл. 101-36v), а в рукописи № 180 – Tractatus de contractibus in genere et in specie et postea de restitutione (лл. 6-25). Таким образом, здесь представлены все разделы, о которых говорилось в «Каталоге» Мясковского;

№ 165, где содержатся лекции за 1724/25 уч. г.: Tractatus morales de conscientia, voluntario et actibus humanis tum et de praeceptis utriusque tabulae legis labore Dei ad honorem anno Domini 1724 7bris d. 21 (лл. 416-87);

№ 170, где содержится часть лекций за 1727/28 уч. г.: Tractatus theologiae moralis de contractibus et restitutione (лл. 301-60v).

Еще одна рукопись – из фонда 307 (Киево-Михайловский монастырь) № 473. В ней содержатся лекции по нравственному богословию за 1719-1723 гг. из Пшемысльского коллегиума: Tractatus moralis de sacramento poenitentiae (лл. 1-12v), Theologia moralis seu resolutiones practicae ex eis principiis deductae casuum conscientiae dictatae Premisliae in collegio Societatis Jesu anno domini 1719. Annus 4tus seu ultimus. De confessione, censuris in communi et particulari (лл. 13-33), Tractatus moralis de contractibus in collegio Tiraviano soc. Jesu explanatus Premisliae anno Domini 1719 (лл. 34-100), Tractatus moralis de restitutione (лл. 100-16v), Tractatus 1. De actibus humanis dictatus anno 1721 (лл. 118-34), Tractatus 2. De principio intrinseco actuum humanorum (лл. 134-46v), Confessio sacramentalis practicis resolutionibus theologicis absoluta anno reparatae in Verbo salutis 1722 d. 15 7bris (лл. 148-82v), Tractatus theologicus de sacramento matrimonii. Anno 1723 (лл. 184-32v).

Помимо записей лекционных курсов в XVII – первой половине XVIII вв. большое количество сочинений по нравственному богословию было напечатано. Эти сочинения могли использоваться и в преподавательской практике. Здесь я, нисколько не претендуя на полноту, упомяну только очень немногие из них, те, которые оказались мне доступны, чтобы показать, с одной стороны, единство, а с другой, – разнообразие того, что обозначалось названием «нравственное богословие». Чрезвычайно популярным было сочинение иезуита Германа Бузенбаума[7] *Medulla theologiae moralis*[8]. Оно состояло из 7 «книг»:

I. De regula actuum humanorum (здесь речь шла о совести и законе).

II. De praeceptis virtutum theologicarum.

III. De praeceptis decalogi et ecclesiae (здесь же говорилось о договорах).

IV. De praeceptis particularibus certo hominum statui propriis.
V. De ratione cognoscendi et discernendi peccata.
VI. De sacramentis.
VII. De censuris ecclesiasticis et irregularitatibus.

По сравнению с Ratio studiorum, здесь присутствуют разделы De regula actuum humanorum, De praeceptis virtutum theologicarum и De ratione cognoscendi et discernendi peccata, которых в Ratio studiorum не было.

Кроме сочинения Бузенбаума, богословами-иезуитами было напечатано и немало других трудов по нравственному богословию. Не во всех этих сочинениях можно найти все те разделы, которые имеются у Бузенбаума и в «Каталоге» Мясковского. Так, например, в сочинении Synopsis theologiae practicae (первое издание 1698), автором которого был Иоанн Баптист Таберна (1622-86) и которое предназначалось для poenitentibus aeque ac confessariis ad parochialia imprimis beneficia in consuetis ordinandorum examinibus per concursum promovendis, нет разделов о декалоге, о договорах, об исповеди, о церковных запрещениях. Также в сочинении под названием «Liber theologiae moralis», автором которого был Антоний Эскобар-и-Мендоза (+ 1669) и которое предназначалось in examen confessariorum, нет разделов о декалоге, о договорах, об исповеди, но есть разделы о блаженстве, о благодати, о справедливости, о состояниях (по изданию 1644). Можно сравнить структуру этих сочинений:

Таберна	Эскобар-и-Мендоза
	De fine ultimo et beatitudine.
De actibus humanis, conscientia	De actibus humanis. De conscientia.
De peccatis	De gratia et merito.
	De legibus.
De legibus	De peccatis.
	De justitia.
	De censuris.
De virtutibus theologicis et moralibus.	De virtutibus.
De justitia	De statibus.
De religione	
De sacramentis	De sacramentis.

Богословы, которые к Ордену иезуитов не принадлежали, также опубликовали немало сочинений по нравственному богословию. Можно заметить, что одни из этих сочинений близки к структуре трудов, созданных иезуитами, например Theologia moralis (первое издание 1669), автором которой был Стефан от св. Павла (здесь нет разделов о декалоге, об исповеди, о запрещениях, но есть раздел о справедливости), Theologiae moralis summa (первое издание 1710), автором которой был Клемент Пизелли (1650-1715) (здесь нет разделов о богословских добродетелях, о договорах, об исповеди), вторая часть Medullae theologicae (первое издание 1651), автором которой был Людовик Абелли (Abelly; 1604-91), где нет разделов о богословских добродетелях, о договорах, об исповеди. Структуру этих сочинений можно сравнить в таблице:

Стефан от св. Петра	Пизелли	Абелли
De voluntario et libero.	De conscientia.	De sacramentis.
De conscientia.		
	De praeceptis in genere.	De actibus humanis in genere.
De peccatis.	De praeceptis Decalogi.	De peccatis.
De legibus.	De praeceptis ecclesiae.	De legibus.
De virtutibus theologicis.	De peccatis.	De legis divinae seu decalogi praeceptis.
		De praeceptis ecclesiae.
De jure et justitia.		
De contractibus.	De sacramentis.	
De sacramentis.	De censuris.	De censuris ecclesiasticis.

Но были и такие сочинения, которые состояли, помимо вводного раздела о человеческих поступках, только из двух частей – о декалоге и о таинствах, например Theologia moralis fundamentalis (первое издание 1651) Иоанна Карамуэля (1606-82), Summa christiana seu orthodoxa morum disciplina (первое издание 1683) Бона де Мербе (Merbesius, + 1684), Opus morale (первое издание 1640) Иоанна Эгидия Трулленха (+ 1644). Наконец, сочинение Tyrocinium theologiae moralis Макария Хаверманса (по изданию 1675) представляет только раздел о человеческих действиях.

Нравственное богословие в Киево-Могилянском коллегиуме/академии

Класс богословия появился в Киевском коллегиуме, по-видимому, в самом конце XVII в. Свидетельств преподавания богословия до этого времени неизвестно. Курс богословия продолжался четыре года, и новый курс начинался после завершения предыдущего, т.е. курс начинался раз в четыре года. Ему предшествовал обязательный курс философии, который продолжался обычно два года и начинался после окончания предшествующего двухлетнего курса, т.е. раз в два года. Первый сохранившийся в записях богословский курс – это курс, который преподавал Стефан Яворский. Он продолжался 4 года: с 1693/94 по 1696/97 уч. г.[9] Далее до 1760 г. можно установить следующие курсы:

годы курса	*преподаватель*
1697/98-1701/02	не установлен[10]
1702/03-1705/06	Иннокентий Поповский
1706/07-1709/10	Христофор Чарнуцкий
не установлены	Феофан Прокопович
1717/08-1720/21	Иоасаф Томилович и Иосиф Волчанский
1721/22-1724/25	Иосиф Волчанский
1725/26-1728/29	Иларион Левицкий
1729/30-1732/33	Амвросий Дубневич
1733/34-1736/37	Иларион Негребецкий (1733-5) и Платон Левицкий (1735-7)
1737/38-1740/41	Иероним Миткевич (1737-9) и Сильвестр Кулябка (1739-41)
1741/42-1744/45	Сильвестр Кулябка
1745/46-1748/49	Варлаам Лящевский, затем Сильвестр Ляскоронский
1749/50 и 1750/51	Сильвестр Ляскоронский
1751/52-1754/55	Георгий Конисский
1755/56-1757/58	Манассий Максимович

Почти все эти курсы (за исключением лекций Левицкого и Миктевича) известны по записям учащихся.

Единственный засвидетельствованный за это время случай, когда моральное богословие преподавалось как самостоятельный предмет, – курс 1733-37 гг. В начале 1735/36 уч. г., после того, как учителем богословия стал Платон Левицкий[11], был назначен еще один учитель богословия – Иероним Миткевич. Он обратился к митрополиту Рафаилу Заборовскому за разъяснениями, какой именно раздел богословия ему надо преподавать, и тот распорядился «*диктовать лекцию, а именно de Decalogo et de casibus*»[12]. Поскольку раздел о декалоге входил в курс морального богословия, то это – первый известный мне случай, когда в Киевском коллегиуме/академии преподавалось моральное богословие как отдельный предмет.

Мне известна одна рукопись, содержащая запись нравственного бого-

словия, которое в 1735/36 уч. г. преподавал Иероним Миткевич, – это рукопись № 175 из фонда 306 (Киево-Печерская лавра) в ИР НБУВ. Общее название здесь такое: *Tractatus theologicus tum positive tum controverse procedens de decalogo cum casibus ac de lege euangelica respiciente decalogum caeterisque reducendis ad eum ad mentem interpraetum sacrae Scripturae expositus benedicente illustrissimi Raphaelis archiepiscopi Kijoviensis et paruae Russiae protectoris ac reparatoris suae Kijoviensis academiae munitissimi mandato institutus in alma Kijoviensi academia dictatus ac expositus anno 1735 in annum 1736, Septembris 25 die*. Отсюда можно предположить, что этот трактат должен был состоять, по меньшей мере, из разделов о декалоге и о евангельском законе. Однако запись в рукописи № 175 включает только первую часть – «О декалоге», – из которой в рукописи представлены только вводный раздел о законе и с лакунами рассуждения о первых трех заповедях.

Несколько слов надо сказать о курсе Феофана Прокоповича. Макарий Булгаков пишет, что он первым отделил моральное богословие от догматического[13]. При этом Макарий ссылается на 3-ю главу из введения к курсу Прокоповича, где говорится о том, что в двух частях богословия – *de credendis* и *de faciendis* – разный метод изложения. Однако в единственной известной мне рукописи (рукопись № 245 из фонда 173.1 в ОР РГБ), которая находится ближе всего ко времени, когда Прокопович преподавал богословие (здесь содержатся разделы, преподававшиеся в 1713/14 и 1714/15 уч. г.), разделов, относящихся к нравственному богословию, нет. Более того, в самом раннем упоминании о богословском курсе Прокоповича, которое относится к 1758/59 г., когда ректор Киевской академии Давид Нащинский представил Киевскому митрополиту Арсению Могилянскому «*Видение о богословских лекциях, то есть о чем бывшии в гимназии киевской богословскии профессори в преподаванных от себе лекциях трактовали*»[14] эти разделы также не упоминаются. Здесь только говорится, что Прокопович преподал разделы о богословии, о Писании, о соборах, о Боге, о Троице, о внутритроичных отношениях, о творении, о неповрежденном человеке.

В московской рукописи имеются эти разделы, а также четыре главы из раздела об испорченном человеке. На лл. 205-205v в этой рукописи имеется список тех разделов, которые планируется преподавать после раздела о творении. Здесь раздела *de agendis* нет. Также и в так называемой «готской» биографии Прокоповича, опубликованной в 1772 г. вместе с трактатом Прокоповича об исхождении св. Духа, Дамаскин Семенов-Руднев указывает только те разделы из курса Прокоповича, которые имеются в рукописи № 245[15]. В печатном издании богословского курса Прокоповича, которое вышло в 1782 г. в Лейпциге и в котором есть разделы, отсутствующие в рукописи № 245, раздела *de agendis* также нет.

Далее, Георгий Конисский для своего курса (1751-55) использовал те разделы из богословского курса Феофана Прокоповича, которые содержатся в рукописи № 245. Во введении к курсу сообщалось, что он состоит из двух частей – de credendis и de agendis, последняя должна была включать предметы, относящиеся к нравственному богословию. Однако в известных мне записях курса, преподававшегося Конисским, раздела de agendis не видно. Также и Манассий Максимович[16], который преподавал богословие, следуя Прокоповичу или, скорее, Конисскому, во введении к своему курсу (1755-58) наметил раздел de agendis, но в известных мне рукописях этого раздела не видно.

Наконец, с 1759/60 уч. г. учителем богословия стал Самуил Миславский, который преподавал богословский курс дважды – в 1759-63 и 1763-67 гг. Только в одной из записей курса 1759-63 гг. – рукопись № 100 из ф. 301 в ИР НБУВ, лл. 180-81v – имеется небольшой (он составляет примерно сотую часть всего курса) раздел *de agendis*.

Элементы морального богословия в курсе Стефана Яворского

Теперь остановимся более подробно на самом первом богословском курсе, который представлен в записях студентов – курсе Стефана Яворского, поскольку, хотя нет свидетельств, что в то время, когда Яворский читал свой курс, в Киевском коллегиуме преподавалось в качестве отдельного предмета моральное богословие, однако в этот курс были включены некоторые элементы, которые обычно относились к моральному богословию.

Известно несколько записей этого курса, сделанных, по-видимому, учениками Киевского коллегиума, которым Яворский преподавал свой курс. Согласно этим записям, структура курса (последовательность трактатов) выглядит так:

1. De incarnationis mysterio (начат 18.10.1693) и Tractatus theologiae controversae de Verbo incarnato.
2. De sacramentis (начат 10.02.1694) и Tractatus theologiae controversae de sacramentis.
3. De virtute et sacramento poenitentiae (окончен 23.02.1695).
4. De peccatis.
5. De gratia (окончен 28.06.1695) и Tractatus theologiae controversae (02-07.10.1695).
6. De virtutibus theologicis.
7. De angelis (окончен 05.03.1696).
8. De beatitudine et ultimo fine (окончен 07.04.1696).
9. De actibus humanis (окончен 10.06.1696) и Tractatus theologiae controuersae; de quibus tractaur hoc anno theologia speculatiua iisdem procedendo vestigiis more in scholis recepto controuersa quoque theologia tractat, proinde hic agendum erit nobis de iustificatione per fidem, de custodia angelorum, de ecclesia, de eius membris et potissimum de eius capite, item de signis verae ecclesiae.
10. De justitia.[17]
11. De Deo uno in trinitate et trino in unitate (окончен 02.06.1697) и Tractatus theologiae polemicae (окончен 13.07.1697).

Курс Яворского известен по следующим рукописям:

Институт рукописи Национальной библиотеки Украины им. В.И.Вернадского (ИР НБУВ),

ф. 301 (Церковно-археологический музей Киевской Духовной академии),
№ 265л (старый шифр Муз.422)[18], содержит разделы 1-5;

ф. 305 (Киевская Духовная семинария),
№ 186п (старый шифр VIII.1.19)[19], содержит разделы 3-9 (из 3-го только вторую половину);
№ 187п (старый шифр VIII.1.28)[20], содержит разделы 3-9 (из 9-го только первые 2 controversiae);

ф. 306 (Киево-Печерская лавра),
№ 149п (старый шифр VII.40)[21], где содержатся разделы 10-11 и 3 controversiae о церкви из 9-го раздела; эта рукопись написана тем же почерком, что и № 187п

ф. 312 (Софийский монастырь),
№ 545/659С[22], содержит почти полностью раздел 10-й (отсутствует последняя sectio), первую половину 11-го и controversiam об исхождении св. Духа;

Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (ОР РНБ),

ф. 522 (Новгородская духовная семинария),
№ 21 (старый шифр 6715), содержит разделы 1-3,

№ 24 (старый шифр 6718), разделы 4-9 (без полемической части), обе рукописи написаны одним почерком;

ф. 573 (Собрание Санкт-Петербургской духовной академии),

№ Б II/62, содержит раздел 1;

№ Б II/63, содержит разделы 2-7[23];

Российский государственный архив древних актов (РГАДА),

ф. 381 (Рукописное отделение собрания библиотеки Московськой синодальной типографии), оп. 1,

№ 1779[24], содержит раздел 1;

Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (ОР РГБ),

ф. 173.1 (Собрание Московской духовной академии),

№ 278[25], где содержится полемическая часть последнего раздела и 3 controversiae о церкви из 9-го раздела;

Государственный исторический музей,

ф. Черт., № 375[26], содержит те же самые разделы,

Отдел рукописей библиотеки Иркутского государственного университета,

№ 351[27], где содержится полемическая часть последнего раздела и 3 controversiae о церкви из 9-го раздела[28].

ф. 381 (Рукописное отделение собрания библиотеки Московськой синодальной типографии), оп. 1,

№ 1779[24], содержит раздел 1;

Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (ОР РГБ),

ф. 173.1 (Собрание Московской духовной академии),

№ 278[25], где содержится полемическая часть последнего раздела и 3 controversiae о церкви из 9-го раздела;

Государственный исторический музей,

ф. Черт., № 375[26], содержит те же самые разделы,

Отдел рукописей библиотеки Иркутского государственного университета,

№ 351[27], где содержится полемическая часть последнего раздела и 3 controversiae о церкви из 9-го раздела[28].

Кроме того, в РГАДА в ф. 381 под № 1783 хранится рукопись, которая состоит из нескольких десятков несшитых тетрадей. Эти тетради входили некогда в состав разных записей разных курсов, которые преподавались в разных коллегиумах Польши и России. В этой рукописи одна тетрадь, листы которой, в соответствии с существующей сейчас нумерацией, имеют номера 357-64v, написана тем же почерком, что и рукопись № 186, и содержит конец полемической части последнего раздела из богословского курса Яворского (об исхождении св. Духа).

Эта же рукопись на лл. 261-6v, а также, начиная с л. 479 и до конца, содержит фрагменты еще нескольких разделов из курса Яворского – трактата de sacramentis, controversiae de ecclesia, трактатов de justitia и de Deo, controversiae de Trinitate и de Spiritu s. Эти листы написаны тем же почерком, что и рукопись № 1779 из РГАДА, и есть часть одной с ним записи.

Судя по почерку, эти записи были сделаны разными людьми. Всего получается 11 записей. Для четырех из них можно установить имена студентов, которые их сделали:

рукопись № 186 из собрания Киевской духовной семинарии написана, возможно, Яковом Кордашевским[29];

рукопись № 187 из фонда Киевской семинарии и № 149 из собрания Киево-Печерской лавры были написаны Семеном Чуйкой[30];

рукописи № 21 и 24 из собрания Новгородской духовной семинарии были написаны Василием Голенковским[31];

рукопись Б II/62 из собрания Санкт-Петербургской академии была написана Михаилом Канским[32].

Остальные записи отождествить пока не удается. Записи эти делались

под диктовку, однако остается непонятным, диктовал ли ученикам лекцию учитель в классе, или ученики записывали лекцию еще до занятия, пользуясь текстом, который заблаговременно выдавал им учитель, как это было в конце XVIII в. (в последнем случае они могли записывать лекцию под диктовку одного из своих товарищей), а на занятии учитель разъяснял записанную уже учениками лекцию[33].

В связи с рукописями № 545, 278, 375 и 351 возникает вопрос: те студенты, записи которых представлены в них, прошли весь курс Яворского или только его вторую половину, а первую половину курса проходили под руководством другого преподавателя? Дело в том, что в первой половине XVIII в. в Киевском коллегиуме была практика, в соответствии с которой, поскольку предшествовавший курсу богословия курс философии начинался раз в два года, а курс богословия раз в четыре, ученик после прохождения курса философии мог перейти к изучению богословия с середины курса, не дожидаясь его начала.

Сохранившиеся записи, содержащиеся в них части курса Яворского и учебные годы, можно представить в следующей таблице (имеющиеся в рукописи 1783 фрагменты помечены курсивом):

год	раздел	запись										
		1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.	9.	10.	11.
I	De incarnatione.	1779	265	21	62							
	Theologia controversa.		265	21	62							
	De sacramentis.	*1783*	265	21		63						
	Theologia controversa.		265	21		63						
II	De poenitentia.		265	21		63	186	187				
	De peccatis.		265	24		63	186	187				
	De gratia.		265	24		63	186	187				
III	Theologia controversa.			24		63	186					
	De virtutibus theologicis.			24		63	186	187				
	De angelis			24		63	186	187				
	De beatitudine			24			186	187				
	De actibus humanis.			24			186	187				
IV	Theologia controversa.	*1783*					186	187		278	375	351
	De justitia.	*1783*						149	545			
	De Deo.	*1783*						149	545			
	Theologia polemica.	*1783*					*1783*	149	545	278	375	351

Итак, в структуре курса, который преподавал Яворский, кроме разделов, которые входили в состав «школьного» богословия и богословия полемического, специальных разделов из курса нравственного богословия не видно.

В то же время Tractatus theologicus de actibus humanis имел у Яворского следующую структуру (согласно рукописям 186, 187 и 24):

Disputatio I. In quonam consistit formalissime actuum humanorum moralitas?

Disputatio II. De regula actuum humanorum.

Disputatio III. De praeceptis virtutum theologicarum.

Disputatio IV. De praeceptis decalogi et ecclesiae.

Раздел о предписаниях декалога был одним из основных разделов нравственного богословия. Кроме того, в курсе Яворского был самостоятельный трактат о богословских добродетелях, и присутствие этого раздела в трактате о человеческих действиях кажется непонятным. Если же посмотреть на текст Яворского более пристально, то можно заметить, что текст в рассуждениях о правиле человеческих поступков, о предписаниях богословских добродетелей и о предписаниях декалога почти полностью совпадает с текстом первых трех «книг» *Medulla theologiae moralis* Бузенбаума.

Отличие заключается только в том, что: 1) у Яворского нет ссылок на католических богословов, которые Бузенбаум приводит в подкрепление тех или иных положений, 2) у него отсутствуют некоторые dubia, которые имеются у Бузенбаума, 3) текст 3-й и 4-й глав (о договорах и об опеке) из 5-го трактата 3-й книги Бузенбаума находится у Яворского в 1-й секции 6-го рассуждения (disputatio) трактата о справедливости. Однако имеется и одно существенное отличие: в курсе Яворского 1-й параграф 1-й секции 2-го рассуждения не находит своей параллели у Бузенбаума, совпадение начинается только со 2-го параграфа.

Для примера приведу здесь начало 1-й книги Бузенбаума и начало 2-го параграфа 1-й секции 2-го рассуждения Яворского:

Бузенбаум	Яворский
Caput I. Quid conscientia et an sequenda sit? Respondeo 1. Conscientia est dictamen rationis seu actus intellectus, quo judicamus aliquid hic et nunc agendum vel omittendum esse vel fuisse tanquam bonum vel malum idque per modum praecepti vel consilii. Haec communiter est recta dictans, quod verum est, aliquando tamen non est recta dictans aliquid aliter, quam sit, v.g. esse bonum, quod est malum, diciturque erronea, quia contingit cum errore idque vel vincibiliter seu culpabiliter, quando scilicet error vitari potuit ac debuit, vel invincibiliter, quando error moraliter vitari non potuit, ideoque nec voluntarius est et consequenter non imputatur ad culpam et haec dicitur conscientia recta secundum quid sive in ordine ad nos. Ex d. Th. Laym. l. 1. tr. 1. c. 2. n. 1. et c. 3.	§ II. Quid conscientia et an sit sequenda? Dicendum 1mo. Conscientia est dictamen rationis seu actus intellectus, quo judicamus aliquid hic et nunc agendum vel omittendum esse vel fuisse tanquam bonum vel malum idque per modum praecepti vel consilii. Haec communiter est recta dictans, quod verum est, aliquando tamen non est recta dictans aliquid aliter, quam sit, v.g. esse bonum, quod est malum, diciturque erronea, quia contingit cum errore idque vel vincibiliter seu culpabiliter, quando scilicet error vitari potuit ac debuit, vel invincibiliter, quando error moraliter vitari non potuit, ideoque nec voluntarius est et consequenter non imputatur ad culpam et haec dicitur conscientia recta secundum quid sive in ordine ad nos.

Приведу также конец трактата Яворского о человеческих действиях и окончание 3-го сомнения (dubium) 1-й главы 6-го трактата 3-й книги Бузенбаума:

Бузенбаум	Яворский
2. Ex eo vero praecise, quod infamatus (vel contumelia affectus) conversans cum infamatore videatur remittere injuriam non censetur condonare restitutionem famae vel honoris sicut nec alia debita per familiaritatem. Nav. c. 18. Trull. d. 29. Caput 2. Quid de praecepto nono et decimo? Respondeo. Prohibent omnes internas concupiscentias et delectationes voluntarias istorum operum, quae praeceptis secundae tabulae praesertim sexto et septimo vetantur. Qua de re vide supra et patebit ex dicendis de peccatis infra libro 5.	2do. Ex eo vero praecise, quod infamatus (vel contumelia affectus) conversans cum infamatore videatur remittere injuriam non censetur condonare restitutionem famae vel honoris sic ut nec alia debita per familiaritatem. Sequuntur hic via ordinis procedendo praecepta decalogi 9num et 10mum, quae talia sunt: “Non concupisces domum proximi tui nec desiderabis uxorem ejus, non servum, non ancillam, non bovem, non asinum nec omnia, quae illius sunt”. Exodi 20. Haec praecepta prohibent omnes internas concupiscentias et delectationes voluntarias, de quibus sufficienter tractavimus tum sub praecepto 6to et 7mo, tum in tractatu de peccatis, ubi egimus de essentialibus requisitis peccati mortalis.

В связи с имеющимися отличиями между курсом Яворского и сочинением Бузенбаума возникает вопрос, использовал ли Яворский в качестве источника само сочинение Бузенбаума, или он опирался на какой-то богословский курс, в основе которого оно лежало.

Ф. Терновский в биографии Яворского со ссылкой на статью в № 13 «Черниговских епархиальных ведомостей» за 1861 г. пишет: «*В нежинском монастыре до сих пор хранятся следующие собственноручные записи Яворского: 1. Oedipus aenigmaticam Aristotelis sphingem soluturus seu compendiosa philosophia mea manu scripta ex opere manuscripto philosophiae, quam audivi Leopoli et Lublini (№ 34 in 8°). 2. Abyssus inscrutabilium Dei arcanorum, liber mea manu scriptus per compendium Theologiae, quam audivi Vilnae et Posnaniae (№ 36)*»[34]. Однако в Черниговских епархиальных ведомостях за 1861 г. в прибавлении № 7 в описании нежинского мужского монастыря говорилось только о том, что в монастыре хранится *Catalogus librorum Stephani Javorski ... conscriptorum anno Domini 1721*, написанный рукою самого Яворского. И здесь среди книг in 8-vo под № 33 значится *Abyssus*, а под № 34 – *Oedipus*.[35]

Исходя из этого сообщения, Терновский полагает, что Яворский в период между 1684 и 1689 г. «*во львовской и люблинской школах прослушал философию, в познанской и виленской школах – богословие*». На то, что Яворский был в Познани, может указывать и запись: *Ex libris Stephani Jaworsky indigni monachi emptis Posnaniae* – на книге *Mowca*

Polski, w Kaliszu, 1683, которая, согласно Филарету Гумилевскому[36], хранилась в библиотеке харьковской семинарии. Если Яворский действительно изучал богословие в иезуитских коллегиумах Познани и Вильнюса, то для преподавания своего богословского курса в Киево-Могилянском коллегиуме он вполне мог воспользовался записями какого-нибудь богословского курса, которые он привез с собой из Польши.

Заслуживают внимания слова, которыми начинается Disputatio II. De regula actuum humanorum: «*Все это рассуждение будет чисто казуистическим и обычно оно не смешивается с умозрительными предметами. Однако поскольку у нас казуистические лекции не читаются, поэтому было решено его здесь присоединить, чтобы не были мы чужаками и в нравственном богословии*»[37]. Это значит, что преподаватель вполне сознательно включил разделы морального богословия в курс богословия «созерцательного» (теоретического), поскольку, по-видимому, в данном учебном заведении отдельный курс морального богословия не преподавался. Вопрос только в том, принадлежат ли эти слова Яворскому или тому преподавателю, курсом которого он, возможно, пользовался.

Если сравнить записи преподававшегося Яворским курса с сочинением Бузенбаума, то можно заметить, что на макроуровне их текст совпадает, не считая некоторых сокращений, которые имеются в курсе Яворского. Однако, если сравнить курс Яворского, например, с кельнским изданием Бузенбаума 1694 г., то нельзя не отметить и некоторые отличия на микроуровне. На первый взгляд может показаться, что эти отличия возникли из-за того, что Яворский или тот преподаватель, курсом которого Яворский пользовался, менял в соответствующих местах текст Бузенбаума. Однако если сравнить курс Яворского, например, с данцигским изданием Бузенбаума 1693 г., то большей части этих отличий между текстом Бузенбаума и Яворского не будет. Сравнив далее разные издания Бузенбаума между собой, можно заметить, что текст в них имеет небольшие отличия. Для сравнения были использованы следующие издания до 1696 г.:

Monasterii, 1652	Lugduni, 1663	Antverpiae, 1671	Antverpiae, 1678	Antverpiae, 1694
Romae, 1654	Venetiis, 1664	Barcinone, 1673	Madriti, 1692	Coloniae, 1694
Lublini, 1655	Lugduni, 1665	Vesontii, 1673	Dantisci, 1693	

Из этих изданий текст преподававшегося Яворским курса ближе всего находится к изданиям Антверпен-1671 и Гданьск-1693. Соответственно, если Яворский сам пользовался Бузенбаумом, то он мог опираться как на первое, так и на второе издание, если же он использовал какой-нибудь курс, который он привез из Вильно или Познани, то в основе этого курса лежало издание 1671 г.

Заключение

Таким образом, можно заключить, во-первых, что, если судить по известным на сегодняшний день источникам, нравственное богословие в Киево-Могилянском коллегиуме/академии до 1760 г. как самостоятельный предмет систематически не преподавалось (за этот период известен только один случай специальных лекций по моральному богословию). Однако некоторые преподаватели могли включать элементы морального богословия в свои богословские курсы, как это было в курсе Стефана Яворского. Говорить же о том, что Феофан Прокопович в своем курсе первым отделил моральное богословие от «школьного» (примерно соответствует догматическому богословию XIX в.), на основании известных источников нет никакой возможности.

Во-вторых, из вышесказанного становится понятным, что записи трактата о человеческих действиях, преподававшегося Яворским (а также, вероятно, и других преподававшихся им трактатов), едва ли можно рассматривать как отражение спонтанной речи преподавателя в классе. Текст этого трактата, по всей видимости, был у Яворского еще до начала занятий. Остается только понять, где учащиеся делали свои записи: в классе под диктовку преподавателя или перед занятиями, а в классе преподаватель только пояснял уже имеющийся перед глазами студентов текст. Однако и этот, составленный еще до начала занятий, текст лекций, очевидно, не был результатом самостоятельного творчества преподавателя. По-видимому, богословский курс, который преподавал Яворский, был компиляцией. В связи с этим надо решить два вопроса: во-первых, какими источниками пользовался компилятор, а во-вторых, что он добавил к этим источникам от себя. Однако с курсом Яворского дело осложняется тем, что, вполне возможно, он пользовался каким-либо иезуитским богословским курсом, который сам уже был компилятивен, и часть материала, которого нет в текстах, входящих в состав курса Яворского, уже была в иезуитской компиляции, которая послужила для него основным источником. Отсюда ясно, что собственно богословское исследование преподававшихся в Киево-Могилянском коллегиуме/академии курсов должно идти рука об руку с их текстологическим изучением.

Библиографический список

Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии. Отделение II. Т. 1-5. – Киев, 1904-1908.

Архангельский А. Духовное образование и духовная литература в России при Петре Великом. – Казань, 1883.

Верьовка Л.С. Кроковський Олександр // Києво-Могилянська академія в іменах. XVII-XVIII ст. – Київ, 2001. – 297 с.

Вишневский Д. Киевская академия в первой половине XVIII столетия. – Киев, 1903.

Русские и иностранные рукописи Научной библиотеки Иркутского государственного университета: Каталог / сост. Н.Д. Игумнова; науч. ред. В.Н. Алексеев. Ч. 2. – Новосибирск, 2001.

Лебедев А.С. Рукописи Церковно-Археологического музея Императорской Киевской Духовной Академии. Т. 1. – Саратов, 1916.

Лилеев М.И. Описание рукописей, хранящихся в библиотеке Черниговской духовной семинарии. – СПб., 1880.

Макарий [Булгаков]. История Киевской духовной академии. – СПб., 1843.

Макарий [Булгаков]. Православно-догматическое богословие. Т. 1-2. – СПб., 1868.

Петров Н.И. Киевская академия во второй половине XVII века. – Киев, 1895.

Петров Н.И. Описание рукописных собраний, находящихся в г. Киеве. Вып. 1-3. – М., 1892-1902.

[Петров] Н.И. Рукописи Иркутской духовной семирании южнорусского происхождения // Труды Киевской духовной академии, 1892. Т. 3, окт. – С. 305-312.

Стратий Я.М., Литвинов В. Д., Андрушко В. А. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. – Киев, 1982.

Терновский Ф. Стефан Яворский // Труды Киевской духовной академии. – 1864. – № 1. – С. 40-70.

Филарет [Гумилевский]. Обзор русской духовной литературы. 862-1720. – Харьков, 1859.

Черниговские епархиальные ведомости. 1861. Прибавление 7. – С. 342-343.

Bednarski St. Upadek i odrodzenie szkyi Jezuickich w Polsce. – Krakow, 1933.

Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. I-XXX. – Nordhausen, 1990-2008. (www.bautz.de)

Hurter H. Nomenclator literarius theologiae catholicae. T. 1-5. Oeniponte, 1903-1911.

Prokopowicz Th. Christiana orthodoxa theologia. Vol. 1-3. – Lipsiae, 1792.

Sommervogel C. Bibliotheque de la compagnie de Jesus. T. 1-10. Bruxelles – Paris, 1890-1900.

---

[1] Reg. praepositi provincialis 12. Reg. professoris casuum conscientiae 2.

[2] Regulae professoris scholasticae theologiae. 9. § 4.

[3] Regulae professoris casuum conscientiae 3.

[4] Reg. praepositi provincialis 19. § 4.

[5] Regulae professoris casuum conscientiae 1.

[6] Bednarski St. Upadek i odrodzenie szkyi Jezuickich w Polsce. Krakow, 1933. S. 483-8.

[7] Или Бузембаум; родился 1600.9.19 в местечке Ноттульн в Вестфалии. В 19 лет вступил в Трире в общество Иисуса. С 1634 г. преподавал философию и богословие в Мюнстере и Кельне. В 1644-47 был ректором иезуитского коллегиума в Хильдесхайме, в 1653-7 гг. – в Мюнстере. Умер в Мюнстере 31.1.1668. (Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. I. Nordhausen, 1990. Sp. 829. www.bautz.de)

[8] Впервые опубликовано в 1645 или 1650 г. (Sommervogel C. Bibliotheque de la compagnie de Jesus. T. II. Bruxelles-Paris, 1891. Col. 445) и за первые 25 лет выдержало как минимум 45 изданий. Гуртер (Hurter H. Nomenclator literarius theologiae catholicae. T. 4. Oeniponte, 1910. Col. 269) сообщает, что к 1776 г. сочинение Бузенбаума было переиздано более чем 200 раз; Зоммерфогель с своем справочнике указывает до 1768 г. как минимум 120 изданий. В 1707-14 гг. в Кельне был издан комментарий, который написал Клод Лакруа (Lacroix), позже свой комментарий опубликовал св. Альфонс Лигуори (Liguori; Неаполь 1748); последний по времени комментарий был составлен Антонио Баллерини, дополнен Доменико Пальмьери и опубликован в 1889-93 г. После покушения на Людовика XV в 1757 г., поскольку Бузенбаум якобы допускал убийство короля, его сочинение было осуждено сперва парламентом Тулузы в 1757 г., а затем парламентом Парижа в 1763 г. В доказательство приводилось следующее место из Lib. 3. tr. 4. cap. 1. dub. 3. (An, et quomodo liceat occidere privata auctoritate iniquum aggressorem?), где на основе принципов естественного права Бузенбаум заключал: *8. Ad defensionem vitae et integritatis membrorum licet etiam filio, religioso et subdito se tueri, si opus sit, cum occisione contra ipsum parentem, abbatem, principem; nisi forte propter mortem hujus secutura essent nimis magna incommoda, ut bella etc.* Бузенбаума также считается сторонником положения о том, что если цель справедлива, то справедливы и средства достижения ее. Доказательство этого можно найти в Lib. 4. cap. 3. dub. 7. art. 2. (Quid liceat reo circa fugam poenae?), где, исходя из принципов естественного права, Бузенбаум заключал: *3: Licet etiam, saltem in foro conscientiae, custodes (praecisa vi et injuria) decipere tradendo v.g. cibum et potum, ut sopiantur, vel procurando, ut absint, item vincula et carceres effringere, quia cum finis est licitus, etiam media sunt licita.*

В предисловии к своей Medulla Бузенбаум пишет, что при работе над ней он пользовался сочинениями (Бузенбаум называет их casuum summae) двух своих собратьев по ордену – Германа Нюннинга (Nьnning) и Фридриха Шпее (Spee), из которых первый, по словам Бузенбаума, таким же образом пользовался сочинением Максимилиана Бухира (Buchier). Бузенбаум также был автором аскетического сочинения Lilium inter spinas (Кельн, 1660).

[9] Макарий Булгаков (Макарий [Булгаков]. История Киевской духовной академии. СПб., 1843. – С. 73-74), исходя, видимо, из сложившейся во второй половине XVIII века практики, в соответствии с которой богословие в духовных семинариях и академиях преподавал ректор, считал, что курс лекций по богословию за 1693-97 гг. был прочитан Кроковским, который был в это время ректором. Такого мнения держались и последующие ученые; например, Архангельский (Архангельский А. Духовное образование и духовная литература в России при Петре Великом. – Казань, 1883. – С. 62), который, хотя и не указывает прямо на лекции 1693-97 гг., но, судя по описываемой им структуре лекций, имеет в виду именно их. Однако в 1892 г. Н. Петров в первом выпуск своего «Описания рукописных собраний, находящихся в г. Киеве» писал, что богословский курс 1693-97 гг. принадлежит не Кроковскому, а Стефану Яворскому (Петров Н. И. Описание рукописных собраний, находящихся в г. Киеве. Вып. 1. – М., 1892. –

С. 259), что Петров показывает в своей истории Киевской академии во второй половине XVII в. (Петров Н.И. Киевская академия во второй половине XVII века. – Киев, 1895. – С. 53-54). Тем не менее, еще у ученых более позднего времени можно встретить высказывания о том, что в 1693-7 гг. «*читал четырехлетний курс богословия*» Иоасаф Кроковский (Например: Стратий Я.М., Литвинов В.Д., Андрушко В.А. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. – Киев, 1982. – С. 15, № 3; Верьовка Л.С. Кроковський Олександр // Києво-Могилянська академія в іменах. XVII-XVIII ст. – Київ, 2001. С. 297).

[10] В 1701/02 уч. г. преподавалось полемическое богословие, по-видимому, Иннокентием Поповским.

[11] Вишневский Д. Киевская академия в первой половине XVIII ст. – Киев, 1903. – С. 235-36.

[12] ИР НБУВ, ф. 160, № 1167. См. подробное описание этого дела: Вишневский Д. Киевская академия в первой половине XVIII ст. – Киев, 1903. – С. 349-54; Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии. Отделение II. Т. 1. Ч. 1. – Киев, 1904. – С. 223-26. – № 38.

[13] Макарий [Булгаков]. Православно-догматическое богословие. Т. 1. – СПб., 1868. – С. 58.

14 Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии. Отделение II. Т. 2. – Киев, 1905. – С. 276-77.

[15] Prokopowicz Th. Christiana orthodoxa theologia. Vol. 1. – Lipsiae, 1792. – P. a3.

16 Назначен ректором и учителем богословия 16 августа 1755 г. распоряжением Киевского митрополита Тимофея Щербацкого (Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии. Отделение II. Т. 2. Киев, 1904. С. 165-7, № 67). Умер 2 июля 1758 г. (Там же, с. 220, № 87), по-видимому, не закончив курс.

[17] Этот и следующий раздел обычно шли в начале курса, но по плану Яворского они должны были идти в конце.

[18] Описана А.С. Лебедевым (Лебедев А.С. Рукописи Церковно-Археологического музея Императорской Киевской Духовной Академии. Т. 1. – Саратов, 1916. – С. 114, № 265).

[19] Описана Н.И. Петровым (Петров Н.И. Описание рукописных собраний, находящихся в г. Киеве. Вып. 1. – М., 1892. – С. 258-59, № 186).

[20] Описана Н.И. Петровым (Там же. Вып. 1. – М., 1892. – С. 259-60, № 187).

[21] Описана Н.И. Петровым (Там же. Вып. 2. – М., 1897. – С. 51, № 149]. В рукописи из этого же фонда под № 96п/87 содержится фрагмент трактата о Троице, который Петров (Там же. Вып. 2. М., 1897. С. 40-1, № 96) датирует предположительно 1697 г. Однако текст этого фрагмента с трактатом Яворского не совпадает.

[22] Описана Н.И. Петровым (Там же. Вып. 3. – М., 1902. – С. 234, № 545). Но Петров не указывает, что это разделы из курса Яворского. Здесь содержится только часть полемического богословия о троичном Боге - спор (controversia) об исхождении св. Духа, причем он переплетен так, что часть его находится на лл. 1-36, а продолжение – на лл. 394-406.

[23] Я установил, что в конце XIX в. эти рукописи хранились в библиотеке Софийского монастыря в Киеве под № 542/217С (Там же. Вып. 3. – М., 1902. – С. 232, № 542) и 543/218С (Там же. Вып. 3. М., 1902. С. 232-33, № 543).

[24] Опубликованного описания этой рукописи мне неизвестно.

[25] Эту рукопись упоминает Ф. Терновский в своей статье о Яворском (Терновский Ф. Стефан Яворский // Труды Киевской духовной академии. – 1864. – № 1. – С. 60-61). Она замечательна тем, что ее формат «в восьмую». Это единственная известная мне рукопись такого формата с записями курсов богословия, которые преподавались в православных школах конца XVII – начала XVIII вв. Остальные формата «в четверть».

[26] Печатного описания этой рукописи мне неизвестно. Эта рукопись еще меньшего формата – «in 12o».

[27] Описана Н.Д. Игумновой (Русские и иностранные рукописи Научной библиотеки Иркутского государственного университета: Каталог / сост. Н.Д. Игумнова; науч. ред. В.Н. Алексеев. Ч. 2. – Новосибирск, 2001. – С. 76-77, № 351). Однако Игумнова ошибочно приписывает эти разделы богословского курса Иоасафу Кроковскому. До 1920 г. рукопись принадлежала Иркутской семинарии и была описана Н.И. Петровым ([Петров] Н.И. Рукописи Иркутской духовной семинарии южнорусского происхождения // Труды Киевской духовной академии. – 1892. – Т. 3, окт. – С. 306, № 1). Кроме того, еще про одну запись богословского курса Яворского упоминает Лилеев в описании рукописей Черниговской семинарии под № 12, где содержались трактаты за первые два учебных года (Лилеев М. И. Описание рукописей, хранящихся в библиотеке Черниговской духовной семинарии. – СПб., 1880. – С. 11-12).

[28] Н. Петров ([Петров] Н.И. Рукописи Иркутской духовной семинарии южнорусского происхождения // Труды Киевской духовной академии. – 1892. – Т. 3, окт. – С. 306, № 1) сообщает, что полемический раздел о троичном Боге был окончен 13 июля 1697 г., когда и были, по сообщению рукописи 149п, окончены содержащиеся в ней лекции, а раздел о церкви окончен 5 сентября 1696 г., т.е. после раздела о человеческих действиях, но перед разделом о справедли-

вости, как это и получается в соответствии с рукописями 186, 187 и 149, где только дата окончания этого раздела не указана. Однако в рукописи № 278 в конце полемического раздела о троичном Боге на л. 322v здесь написано: *Finita est haec controuersia de processione spiritus sancti per indignum et humilissimum Basilium Koslakowsky anno domini 1697 mense Septembri 24*, а в конце полемического раздела о церкви на л. 132v написано: *Haec controversia finita est Julio 7 die anno domini 1698*. Непонятно, значит ли это, что Яворский читал богословский курс 5 лет, или здесь ошибочная дата, или список был сделан через год после окончания курса и указана дата, когда было окончено переписывание.

[29] Судя по записи на л. 1: *Liber Jacobi Kordaszew ... anno domini 1697*.

[30] Как видно из записи на л. 1: *Hoc opus theologicum scriptum est anno domini 1696 finitum anno domini 1697 mense Julio die 13: Gessi curam magnifici domini Symeonis Czuyki*.

[31] Тем же студентом написаны рукопись Б II / 9 из фонда 573 и № 51 из фонда 522, в которых содержится полная запись философского курса, преподававшегося Яворским в 1691/2 и 1692/3 уч. г. Об этих рукописях см. Суториус К. В. Варлаам Голенковский, наместник Александро-Невской лавры (1716-21), и его записи философского и богословского курсов, прочитанных в Киевском коллегиуме Стефаном Яворским (1691-97) // Ucrainica Petropolitana. – СПб., 2006. Вып. 1. – С. 74-89.

[32] Тем же почерком написаны рукописи 618/398С и 619/397С из фонда 312 в ИР НБУВ (Описаны Н. И. Петровым (Петров Н. И. Описание рукописных собраний, находящихся в г. Киеве. Вып. 3. – М., 1902. – С. 265-66). В них содержится запись философского курса, который преподавал Яворский в Киевском коллегиуме в 1691/2 и 1692/3 уч. г.: в рукописи 619/397С содержится первая часть курса – «Логика» вместе с «Диалектикой», в рукописи 618/398С содержится вторая и третья части – «Физика» и «Метафизика». В рукописи 619/397С на л. 162v есть владельческая надпись *Hic liber est illustris ac magnifici domini Michaelis Kanski sacrae theologiae eruditissimi auditoris sudore ac genio ipsiusmet conscriptus*.

[33] За вторую четверть XVIII в. известно несколько рукописей с богословскими лекциями, преподававшимися в Киево-Могилянской академии, в которых каждые 1, 2 или 3 тетради написаны новым почерком, т.е. одну рукопись переписывали одновременно несколько человек, причем известны также записи этого же курса, сделанные полностью кем-нибудь одним из этих людей. Возникновение таких рукописей можно объяснить тем, что учитель выдавал ученикам перед занятиями расшитый экземпляр своего курса, затем ученики, разобрав себе каждый по 1-2 тетради, переписывали их и возвращали учителю его экземпляр. В результате у всего класса появлялся свой «общественный» экземпляр курса, после чего под диктовку одного человека ученики, собравшись вместе, могли каждый для себя сделать свои собственные экземпляры курса.

[34] Терновский Ф. Стефан Яворский // Труды Киевской духовной академии, 1864. № 1. С. 52.

[35] Черниговские епархиальные ведомости. 1861. Прибавление 7. – С. 342-3.

[36] Филарет [Гумилевский]. Обзор русской духовной литературы. 862-1720. Т. 1. – Харьков, 1859. – С . 383, № 260.

[37] Haec integra disputatio erit mere casistica nec est moris eam inter speculativas materias miscere. Quoniam tamen apud nos casistica lectio silet idcirco eam hic adjungere placuit, ne simus etiam in morali theologia peregrini.

Аргудяева Ю.В.

ВЛИЯНИЕ МИССИОНЕРОВ НА БЫТ И КУЛЬТУРУ КОРЕННЫХ НАРОДОВ ЮГА ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА РОССИИ

Аннотация. В статье рассматривается влияние православных миссионеров в южной части Дальнего Востока России на быт и культуру коренных малочисленных народов этого региона. Характеризуется роль миссионеров в приобщении аборигенов к новым видам хозяйственной деятельности, в изменении отдельных элементов материальной культуры, в определенном преобразовании семейного быта. Особое внимание уделено характеристике роли миссионеров в развитии школьного образования среди коренных народов Приамурья.

Ключевые слова: православные миссионеры, коренные малочисленные народы, материальная культура, семейный быт, школьное образование.

Миссионеры Русской православной церкви в процессе своей деятельности по христианизации коренных малочисленных народов оказали существенное влияние на их быт. Это проявилось преимущественно как в хозяйственной деятельности, так и в материальном и семейном быту, социальной организации. Однако распространение новых видов хозяйствования среди отдельных народов Приморья и Приамурья и среди территориальных групп некоторых этнических сообществ осуществлялось неодинаковыми темпами.

Распространению христианства среди коренных малочисленных народов мешали занятия некоторыми традиционными промыслами, в частности охотой, когда мужчины уходили на промыслы на 2-3 месяца. Поэтому миссионеры способствовали переходу их к оседлому образу жизни. Одним из главных препятствий на этом пути был соболиный промысел. Заменить доходы от него, по мнению миссионеров, могли земледелие и скотоводство. Миссионеры и священники одними из первых стали знакомить новокрещенных с русским опытом огородничества и земледелия. Старший амурский миссионер Г.Вениаминов уже 14 января 1857 г. в рапорте военному губернатору и командиру портов Тихого океана писал: «Самагирцы и негидальцы, по моему мнению, народ крайне услужливый, гостеприимный, честный и весьма недалек в своем желании улучшить свой быт разведением скотоводства и огородничества [27, л. 4]. А через семь лет отмечалось, что нанайцы вблизи Хабаровска уже «садят в небольшом количестве картофель, капусту и табак» [26, л. 23 об.).

Однако в других районах Приамурья привить земледелие или хотя бы огородничество было сложнее. В отчете Амурской духовной миссии за 1876 г. подчеркивалось, что в Среднеамурском нанайском стане «миссионер старается ввести между ними огородничество, но пока без всякого успеха [34, с. 430].

Больше преуспевали в этом деле нанайцы с р. Уссури, которые жили среди русского населения и имели возможность перенимать опыт крестьян. Так, командир Уссурийского пешего батальона Амурского казачьего войска обратился с рапортом от 26 июня 1865 г. к военному губернатору Приморской области Восточной Сибири с просьбой поощрить стремление «инородцев» к хлебопашеству и наградить орудиями сельскохозяйственного производства гольда Джилиме, который обработал на быках и сохой 2,5 десятины земли и имеет хороший огород [32, с. 57].

С 1881 г. огороды появились и у нанайцев Доле-Троицкого стана. Здесь миссионер Ф.Пляскин на собственные средства купил семена брюквы,

капусты, до 30 пудов картофеля и раздал крещеным нанайцам. Осенью они получили богатый урожай [20, л. 30].

В течение ряда лет по распоряжению русской администрации в поселения нанайцев, нивхов и ульчей весной безвозмездно завозили семенной картофель и необходимые орудия труда [35,с.22]. Навыки огородничества прививали местному населению русские крестьяне, миссионеры, учителя.

Миссионеры трудились на своих огородах и показывали пример возделывания земли. Много труда приложил священник-миссионер П. Протодьяконов, чтобы научить нанайцев, живших на берегу оз. Болонь, выращивать огородные культуры [21, л. 15]. Для закрепления навыков земледелия необходимо было, по его мнению, поселить среди нанайцев российских крестьян, для которых эта отрасль хозяйства являлась обычным занятием. В таких условиях малые народы Приамурья « скорее сделаются домохозяевами, привыкнут к оседлости и к земледельческим занятиям» [28, л. 56 об. – 57 об.].

Несмотря на определенные достижения, успехи земледелия у амурских нанайцев и в начале XX в. были неудовлетворительными. С.Тихвинский в 1901 г. сообщал: «Огородничество плохо прививается, хотя гольды любят овощи, но ухаживать за огородом не любят и не умеют» [15, с. 219]. К этому следует добавить, что шаманы запрещали нанайцам копать землю, чтобы не попасть в подземный мир. Однако новое постепенно входило в их жизнь. У отдельных нанайцев в селениях Халане, Найхине, Елабуге, Гассе имелись уже хорошие огороды. [13, с. 106].

Миссионеры старались привить любовь к земле не только взрослым, но и школьникам из среды коренных народов. В 1915 г. огороды имелись при нескольких нанайских школах. В одной из них была даже создана опытная пасека Обработка огородов, сбор урожая производились силами учащихся [29, л. 414; 30, л. 44 об.].

До Октябрьских событий 1917 г. больше всего земледелие было распространено у нанайцев на р. Уссури. При наделении их земельными участками на каждую мужскую душу отводили на общинных началах по 5 десятин земли или по 15 десятин на семью [25, л. 15]. Уссурийская землеустроительная партия в 1900 г. отвела для огородов тазам 554 десятины; нанайцам в 1902 г. – 12988 десятин, в 1903 г. – 240, в 1907 г. – 180 десятин земли. [19, л. 21 об., 23]. Велся отвод земли и для амурских нанайцев, но более медленными темпами.

В целом земледелие в дореволюционной России у коренных народов не получило широкого распространения. Еще меньшими были достижения в разведении домашних животных. Только кое-где имелись свиньи и лошади. Таким образом, огородничество, земледелие и скотоводство, прививаемые нанайцам миссионерами, учителями, крестьянами, были лишь первым шагом по пути ознакомления коренного населения с новыми, более продуктивными отраслями хозяйства.

Помимо занятий земледелием, миссионеры делали попытки расширить знакомство аборигенов с различными ремеслами: плотническим, столярным, обработкой металлов и пр. С плотническим и столярными ремеслами представители коренных народов знакомились во время строительства церквей, часовен, помещений под миссионерские школы, пансионаты, жилые дома для священников.

От русских практически все народы Приамурья научились возводить для себя более совершенные хозяйственные постройки и жилища срубного типа. Вначале это была модернизация традиционных «балаганов» – небольшие (всего в 3-4 венца) срубные дома с двускатной крышей, с примитивным навесом перед входом.

Обычно строительные работы производились аборигенами под руководством опытного русского плотника или столяра. Миссионеры и русские мастера по дереву научили нанайцев распиливать бревна на доски с помо-

щью продольной пилы [22, л. 93]. В одном из докладов о положении нанайцев в 1895 г. на Амуре говорилось, что «при постройке своих юрт или фанз инородцы применяют доски, ими самими распиливаемые при помощи русских маховых пил» [24, л. 16].

Уже в конце XIX в. в некоторых нивхских стойбищах начинают строить юрты из толстых бревен и с потолками; в иных даже « в лапу» и «в угол» (приемы срубной техники у русских – *Ю.А.*), с застекленными окнами (вместо рыбьей шкуры), с керосиновыми лампами вместо едва мигающих и страшно коптящих жирников [8, с. 297]. У зажиточных гиляков стали появляться русские дома с внутренней перегородкой, разделяющей здание на две половины – «черную» и «белую», железным камином для обогрева внутренней части жилища [7, с. 290]. По типу русских рубленых домов в конце XIX в. стали строить свои жилища и другие амурские народы, причем некоторые постройку своих домов заказывали непосредственно русским крестьянам [6, с. 203, 207; 11, с. 194.]. В начале XX в. в домах зажиточной части представителей нижнеамурских народов можно было увидеть полы и наличники окон, окрашенные масляной краской, зеркала, лампы с абажурами и т.п. [33, с. 213-214]. Постепенно прививалась и санитария – пол в жилище подметали, лицо и руки умывали, входили в обиход индивидуальные полотенца [11, с. 193].

Священник А. Протодьяконов старался личным примером передать нанайцам навыки многих ремесел: «Сам он очень часто рубил дрова; делал кирпичи, обжигая по 5-10 кирпичей в домах крестьян, когда бабы выпекут хлеб и печь бывает еще горячая, сам клал печи и пр.» [11, с. 21].

Наряду с приобщением аборигенов к христианству и материальной культуре русских, прогрессивное значение деятельности православных миссионеров заключалось и в распространении грамотности среди детей, привитии им навыков общей культуры. В этих целях для детей создавали миссионерские церковно-приходские школы, финансируемые православной церковью и созданным в ее рамках Православным миссионерским обществом. В школах миссионеры видели одно из средств «..поднять уровень религиозной и нравственной жизни...» [9, с. 297] местных народов.

Нередко в таких школах, наряду с детьми коренных народов, обучались и русские дети. Так , в 1892 г. в открывшейся при Мариинском стане (на р. Амур) церковно-приходской школе обучались 24 гилякских мальчика и 22 русских (16 мальчиков и 6 девочек) [5, с. 309] Возможно, в этот период их было бы и больше, но, как отмечалось в отчете Камчатской духовной миссии, гольды «...туго отдают детей в миссионерскую школу» [5, с. 309), не желая расстаться с ребенком даже на непродолжительное время. Спустя 20 лет гольды уже беспрепятственно отдавали своих детей в русские школы, но только на один год, считая, что этого вполне достаточно [36, с. 208]. Нивхи в конце XIX в. тоже неохотно отдавали своих детей в школы, но все же уже не с таким страхом, как прежде. Ученики же, по свидетельствам миссионеров, возвращались в школу после зимних каникул весьма охотно и говорили, что в школе хорошо [8, с. 297].

Для лучшей организации дела в миссиях были организованы так называемые «гиляцкий» и «гольдский»отделы, в каждый из которых входили по несколько миссионерских школ. В частности, в 1898 г. в гольдский отдел входили пять миссионерских школ, в гиляцкий – шесть. В миссионерских школах гольдского отдела обучалось 125 детей, в том числе в Малышевской 20 (8 гольдских мальчиков и 12 русских детей: по 6 мальчиков и девочек); в Доле-Троицкой – 38 (25 гольдских и 10 русских мальчиков и 3 русские девочки); в Вознесенской – 34 (15 гольдских и 9 русских мальчиков и 10 русских девочек); в Нижне-Тамбовской – 20 гольдских маль-

чиков; в Хабаровской – 13 гольдских детей (10 мальчиков и 3 девочки). В миссионерских школах гиляцкого отдела в 1898 г. обучались 124 ученика и ученицы. В ряде школ среди школьников преобладали мальчики [18, с. 217-218. Подсчитано автором]. Совместное обучение детей коренных народов и русских безусловно способствовало взаимовлиянию культур, приобщению аборигенов к русскому языку и русской культуре с детских лет.

В миссионерских школах, помимо Закона Божьего, священник и псаломщик преподавали церковное пение, чтение, письмо, арифметику (в пределах четырех основных арифметических действий), осуществлялось некоторое знакомство с дробями. В некоторых школах (Софийской и Мариинской) дополнительно к этому ученики знакомились с отечественной историей и географией. При Мариинской, Софийской, Приохотской и Приамгунской миссионерских школах были открыты ремесленные отделения. Здесь обучали бондарному и отчасти сапожному мастерству [2, с. 214-215]. В частности, в церковно-приходской школе с. Мариинско-Успенского бондарное ремесло гилякским детям бесплатно преподавал русский крестьянин Александр Сысоев [9, с. 297]. Часть детей из-за отдаленности стойбищ от миссионерских станов, где находились школы, жила в интернатах. Школы и интернаты обычно помещались в зданиях, принадлежащих миссионерскому обществу, нередко в доме священника, или в частных помещениях, сдаваемых в наем местными крестьянами. Так, в конце XIX в. в дер. Доле-Троицкой миссионерская церковно-приходская школа помещалась в здании, нанятом за 50 руб. на учебный год у крестьянина Ивана Смирнова. Ученики из числа коренных народов жили в двух общежитиях-интернатах у русских крестьян Прокопия Ивина и Дмитрия Белоусова, которым платили по 35 руб. в учебный год за каждого ученика [10, с. 178].

Проживание в русских семьях, безусловно, также способствовало приобщению детей коренных народов Амура к русскому языку и русской культуре. Содержание каждого ребенка-аборигена в школе также обходилось в 35 руб. в учебный год. На них миссионер должен был одевать, обувать и кормить ученика. Эта довольно скромная сумма позволяла кормить детей только самой простой пищей.

Учебный год в гольдском и гиляцком отделах миссии начинался с половины сентября и продолжался до мая, и то не везде. Это было связано с тем, что помощь детей в нанайских и нивхских семьях всегда была довольно велика. Весенние же и осенние месяцы приходились на рыбную путину, где всегда была нужда в лишних рабочих руках. Отпускали детей домой и в течение учебного года – на святки. Таким образом, с одной стороны, дети сравнительно на небольшой срок отрывались от привычного уклада жизни. В то же время, несмотря на кратковременность пребывания в школе в течение одного учебного года, они учились русскому языку, знакомились с некоторыми чертами традиционного хозяйства и быта русских, приобщались к русской культуре.

Безусловно, не все было гладко в миссионерских школах. В 1908 г. в отчете Благовещенского епархиального комитета православного миссионерского общества относительно состояния и деятельности Благовещенской инородческой миссии, в сферу влияния которой входили коренные народы Амура, говорилсь, что Доле-Троицкая и Найхинская миссионерские школы учебный год завершили не весной, а в половине декабря, Причина этого – бегство учеников. Дети гольдов, обучавшиеся в этих школах, по мнению епархиального комитета, не были знакомы ни с какой деятельностью, кроме ловли рыбы и зверя. А их посылали вывозить из леса, пилить и колоть дрова, топить печи, носить воду, мыть полы. К тому же учителя этих школ позволяли себе учить детей не убеждением, а разными мерами взыскания и наказания (драть за уши, бить по голове и т.п.). Оче-

видно, именно последнее обстоятельство, не вписывавшееся в рамки традиционного воспитания детей коренных народов, и послужило причиной такого неординарного происшествия. В итоге учителя этих школ понесли наказание [2, с. 126].

Определенное воздействие оказывали миссионеры на семью и семейно-брачные отношения коренных народов. В конце XIX – начале XX вв. структура и численность аборигенных семей Дальнего Востока не намного отличалась от русской: преобладали «простые» или «малые» семьи (супруги с детьми, иногда с боковыми родственниками – неженатыми братьями, сестрами, дядьями, тетками). Как и у русских крестьян, в семье аборигена обычно главенствовал мужчина, было строгое половозрастное разделение труда, приданое сохранялось за женщинами, положение невестки было хуже в неразделенной, чем в малой, семье и др. Но в отличие от русских аборигены покупали себе жен, иногда нескольких, выплачивая значительный калым. Существенные различия у русских и аборигенов были во внутрисемейных взаимоотношениях и во взаимоотношении женщины с обществом.

Социально-экономические изменения, произошедшие на юге Дальнего Востока в конце XIX – начале XX вв., оказали большое влияние на экономику семьи, а следовательно, и на внутрисемейные взаимоотношения. Возникли новые, не традиционные для коренных народов занятия – сенокошение по подрядам для русских крестьян и для собственного занятия извозом и почтовой гоньбой, заготовка дров для пароходов и др. С возникновением в низовьях Амура капиталистического предпринимательства, с созданием здесь засольных участков и рыбозаводов добытая рыба, ранее целиком остававшаяся в распоряжении семьи, все более становилась товаром. Ее скупали русские промышленники и крестьяне для дальнейших торговых операций. Помимо того, у мужчин появилась возможность работать в рыболовецких бригадах, создававшихся заводчиками. Женщины нанимались обрабатывать рыбу на специальные засольные пункты. И мужчины, и женщины могли теперь, независимо от отцов и мужей, т.е. вне семьи, заработать деньги. Это не только упрочивало их самостоятельность в семье, но и позволяло молодым мужчинам копить деньги на приобретение жен [34, с. 176, 184-185]. Одновременно менялся менталитет мужчин и женщин, особенно принявших христианство, в том числе в вопросах брака и семьи.

Христианизация коренных народов Приамурья и Приморья оказала влияние на их семейный быт и семейные обряды (обряды, связанные с рождением детей, свадьбой, похоронами). Христианские обычаи и обряды нередко наносили удар по обычаям аборигенов, благоприятствовали распаду родовых отношений и формированию территориальных связей, независимых от этнической принадлежности людей.

Вместе с обрядом крещения аборигены получали русские имена, которыми они преимущественно стали называться при общении с русским населением. Обряд крещения предполагал и получение крестного отца и крестной матери из числа русских или крещеных представителей коренных народов. Таким образом, родственный слой аборигенов и их общины при этом формально пополнялись русскими крестными отцами и матерями.

Известны также случаи, когда аборигены получали не только русские имена, но и брали фамилию крестного отца в качестве своей фамилии, тем самым как бы полностью порывая с родом и сородичами. Таково происхождение нанайской фамилии Ушаковы. (бывшие Хэзэра), Бирюковы (бывшие Фусхара), Лесниковы (бывшие Дункай) [31, с. 11], Духовские и проч.

Зажиточные нанайцы, приняв крещение, нередко отправлялись для венчания в Хабаровск. В 1897 г. в Успенском соборе, например, происходило

венчание нанайца из стойбища Джонжа и нанайки из селения Агмейбиша. Новобрачных сопровождали на многочисленных лодках сородичи и любопытные. На бракосочетании присутствовал приамурский генерал-губернатор С.М. Духовской, который выступил с речью и поздравил новобрачных [16, с.6]. Более скромными были венчания простых общинников.

В конце XIX в. сами аборигены при решении брачно-семейных проблем нередко обращались к миссионерам. При возникновении каких-либо споров из-за калыма «инородцы сами спешат к миссионеру и просят скорее повенчать, а некрещеных – окрестить» [12, с. 362], чтобы получить защиту от другой стороны. Особенно охотно представители коренных народов прибегали к помощи миссионеров и священников в том случае, когда необходимо было оформление брака двух молодых, без предварительной уплаты калыма.

Церковь и миссионеры боролись против полигамии коренных народов и утверждали моногамный брак. Все браки, заключенные «в язычестве» крещеными аборигенами, не признавались Церковью. Расторжение брачных уз без разрешения Церкви считалось невозможным. Однако искоренить полностью прежние обычаи у крещеных нанайцев не удавалось длительное время. Особенно трудно было миссионерам бороться с многоженством, которое практиковалось среди зажиточных нанайцев.

В программе деятельности священников-миссионеров Благовещенской епархии особое внимание обращалось на борьбу с многоженством, улучшением демографического потенциала и в целом работу с женщиной [17, с. 12]. По просьбе миссионеров было отдано распоряжение всем начальникам округов о сооружении для рожениц «небольших юрт с теплыми нарами» [24, л. 11]. Нередко на этой почве вспыхивали острые противоречия между аборигенами и миссионерами, причем последние не всегда выходили победителями. Еще сильны были многовековые привычки, обычаи и обряды. В частности, женщины по традиции не только в дореволюционный период, но и в первые десятилетия советской власти, рожали даже в зимнее время в отдельно построенных шалашах.

Особенно трудно было миссионерам бороться с многоженством, которое практиковалось среди зажиточных нанайцев. В 1897 г. миссионер Г.Востриков жаловался, что ничего не может поделать с многоженством крещеного нанайца Ф., родственника купца Тифонтая, жившего в Хабаровске. По сообщению «Камчатских епархиальных ведомостей», «…вопреки запрещению местного пристава г. В. купил и увез девушку гольдячку в г.Хабаровск и там… с разрешения полицейской власти вступил в первый законный брак с ней, имея, кроме нее, еще четырех незаконных жен. Миссионер старался расположить инородца-многоженца избрать между своими сожительницами одну, как то и законом требуется, и вступить с нею в брак, прервав по возможности отношения с другими» [10, с. 194]. Но тот отказался. Эти случаи были известны почти всем нанайцам Амура и Уссури. И когда миссионеры уговаривали нанайцев отказаться от многоженства, то им возражали: «Если одному богатому разрешено покупать себе несколько жен, то всем менее достаточным будет разрешено покупать жен» [10, с. 194]. Другие на уговоры миссионера отвечали: «Пусть Семен и Сурги (два богатых гольда, проживавших в г. Хабаровске и имевших по несколько жен) имеют по одной жене, тогда и другие гольды будут покупать только по одной жене» [14. Приложение, с. 4].

Православная церковь приветствовала этносмешанные браки, рассматривая их как одно из средств русификации народов. Известно, что гетерогенные в этническом плане браки в значительной степени способствуют взаимовлиянию культур, приобщению к иноэтничному повседневному быту, ускорению адаптации переселенцев к чуждой этнической среде. Однако, несмотря на многостороннее общение русских с коренными народами в хозяйственной деятельности, материальной и в определенное степени ду-

ховной культуре, различия в социальной организации этих народов, их быте, жизненном укладе, в религиозных воззрениях были настолько велики, что в дореволюционный период трудно было говорить о возможности официальных браков между ними. Они получили определенное распространение уже в годы советской власти. До революции же это были единичные случаи, и все в Удской округе Приморской области [3, л. 68 об.-69]. Здесь в браки с аборигенами, принявшими православие, вступили, судя по метрическим книгам, всего 8 крестьян и казаков [3, л. 68 об.-69]. Чаще и русские, и аборигены прибегали к услугам друг друга при крещении младенца от гомогенных браков, т.е. выступали как восприемники [4, л. 5 об.-6, 7 об.-8]. Так, у родившейся в августе 1886 г. у гольда дер. Позоха Акакия Ходжэ и жены его Дарьи Печихэ (оба православные) дочери Евдокии восприемниками были крестьянин Хунгарийского селения Кирилл Пастухов и жена священника. У крещеных гольда дер. Дурил Якова Тисика и его жены восприемниками у дочери Евдокии в 1887 г. стали крестьянин Нижне-Тамбовского селения Поликарп Зимин и дочь крестьянина того же селения Игнатия Борзова девица Евфимия. В том же году восприемниками младенца Павла, родившегося у православных русских крестьян села Пермского Софийского округа Ильи Чернышова и его жены Екатерины Федоровны , были записаны в метрической книге тунгус Удского округа Петр Большов и жена крестьянина Пермского селения Кирилла Гладких Ольга Андреева и т.д. [4, л.5 об.-6, 7 об.-8].

Следует отметить также, что православная церковь стремилась защитить свою паству из числа коренных народов в случаях определенных недоразумений в семейном быту. Так, в 1886 г. гольдячка Мария Сидинека подала прошение на имя военного губернатора Приморской области, где сообщала, что шесть лет назад гольд Ана высватал у нее ее дочь Ену, а по крещению – Екатерину. Мария дала согласие на этот брак с условием, чтобы Ана принял святое крещение и брак совершился по христианскому обряду. Но он так и не крестился, с Еной обращался плохо, кормил ее скудно, одежды не давал, угрожал убить. К тому же он имел еще и вторую жену, некрещеную гольдячку. Мать увезла свою дочь в Хабаровку. Но атаман казачьей станицы на р. Уссури, близ которой жил Ана, заставил Марию вернуть дочь мужу. Мария, ссылаясь на православную веру Ены и в связи с этим невозможность ее совместного проживания с некрещеным мужем, вновь апеллировала к властям. Последние, предварительно проконсультировавшись с известным на Дальнем Востоке протоиреем Протодьяконовым, обязали заведующего казачьим переселением по р. Уссури разобраться в данном случае, и если окажется, что Ена действительно крещеная – отобрать ее от гольда Ана и вернуть матери [23, л. 143-145] .

Другая гольдячка из дер.Невельской, крещеная Мария Пианка в декабре 1884 г. вместе с сыном Федором 4 лет по распоряжению военного губернатора Приморской области была отобрана от своего мужа гольда Елея, который их сильно избивал . Таким образом администрация встала на защиту Марии и передала ее с сыном ее родителям. Однако спустя два года Елей стал принимать всевозможные меры, чтобы вернуть жену. Последняя, ссылаясь на то, что брак их не был освящен Церковью, на отсутствие у Елея средств к существованию, собственного жилья, а главное – на причиненные в прошлом побои и увечья, отказалась возвращаться к бывшему мужу. В чью пользу завершилось это дело, неизвестно, но, судя по архивным документам, администрация пыталась тщательно разобраться в нем [23, л. 395-395 об.].

Таким образом, влияние миссионеров, Русской православной церкви, которую они представляли, и в целом русской культуры на быт и культуру коренных малочисленных народов на юге Дальнего Востока России было многогранным, но неоднозначным. В большей степени это влияние сказа-

лось на хозяйственной деятельности, материальном быте и семейно-брачных отношениях, которые аборигенам пришлось отчасти менять, в меньшей степени – на обрядах жизненного цикла и совсем мало – на духовной культуре.

Статья подготовлена при поддержке гранта Президиума РАН. Код проекта 09-I-П25-01

Библиографический список

1. Благовещенские епархиальные ведомости. – 1899. – № 13.
2. Там же. –1908. – № 10.
3. ГАХК. Ф. И-85. Оп. 44. Д.31.
4. Там же. Д. 62.
5. Камчатские епархиальные ведомости. – 1895. – № 15.
6. Там же. – 1896. – № 10.
7. Там же. – № 14.
8. Там же.
9. Там же. – 1897. – № 14.
10. Там же. – 1898. – № 10.
11. Там же. – № 11.
12. Православный благовестник. – 1896. – № 8.
13. Там же. – 1897. – № 19.
14. Там же. – 1901. – № 1. Приложение.
15. Там же. – № 21.
16. Приамурские ведомости. – 1897. – № 196.
17. Там же. – 1902. – № 467.
18. Протодиаконов А. Отчет о состоянии и деятельности Камчатской духовной миссии за 1898 год // Благовещенские епархиальные ведомости. – 1899. – № 13.
19. РГИА. Ф.391. 1906 г. Оп. 3. Д. 270.
20. Там же. Ф. 796. Оп. 442. Д. 932.
21. Там же. Оп. 442. Д. 786.
22. Там же. Оп. 422. Д. 2014.
23. РГИА ДВ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 977.
24. Там же. Ф. 5. Оп. 1. Д. 9.
25. Там же. Ф.19. Оп. 1. Д. 44.
26. Там же. Ф.87. Оп. 1. Д. 94.
27. Там же. Д. 935.
28. Там же. Ф.702. Оп. 3. Д. 55.
29. Там же. Д. 193.
30. Там же. Д. 563.
31. Сем Л.И. Очерки диалектов нанайского языка. Бикинский (уссурийский) диалект. – Л., 1976.
32. Сем Ю.А. Влияние русского народа на малые народы Приамурья, Приморья и Сахалина (XIX – февраль 1917) // Записки Приморского филиала Географического общества СССР. – Владивосток, 1996. – Т. XXV.
33. Смоляк А.В. Этнические процессы у народов Нижнего Амура и Сахалина. – М., 1975.
34. Смоляк А.В. Изменение семейного строя у народов Нижнего Амура с конца XIX в. до 1970-х годов // Традиционные и новые обряды в быту народов СССР. – М., 1981.
35. Смоляк А.В. Ульчи. – М., 1996.
36. Тихвинский С. Записки миссионера // Благовещенские епархиальные ведомости. – 1912. – № 8-9.
37. Труды православной миссии Восточной Сибири. – Иркутск, 188

Саперова А.Ю.

ЭВОЛЮЦИЯ ОБРАЗА И ОБОЖЕСТВЛЕНИЕ ИОАННА ЧУРИКОВА

Аннотация. Статья посвящена процессу обожествления основателя общества трезвости – Иоанна Чурикова. В статье автор выявляет ряд аргументов в пользу его обожествления и детально рассматривает этот процесс.

Ключевые слова: Иоанн Чуриков, христиане-трезвенники, чуриковцы.

«Общество христиан-трезвенников братца Иоанна Чурикова», в простонародье – просто «чуриковщина», существует уже более ста лет, считая 1884 г. годом своего основания. За это время, несомненно, оно пережило ряд качественных и количественных изменений. Основная волна изменений возникла в 1929 году, после смерти основателя общества трезвости И.А. Чурикова Появились новые толкования его учения, что послужило причиной своеобразного раскола внутри общества. Во время празднования столетия общества в доме Чурикова в Вырице красовался транспарант: «С нами Бог – Братец Иоанн». Не все трезвенники, отмечавшие 100-летие начала проповеди Чурикова, разделяли эту мысль, не все трезвенники с начала его проповеди, как один, исповедовали его Христом. Общество разделилось на две основные ветви, первая из которых напрямую связывает Иоанна Чурикова со вторым пришествием Христа, а вторая считает его просто проповедником и подвижником трезвости. Первая ветвь – «Общество духовных Христиан-Трезвенников Братца Иоанна Чурикова» – располагается в поселке Вырица Ленинградской области и по количеству последователей является более многочисленной в сравнении со второй ветвью – «Православным обществом христиан трезвенников Иоанна Чурикова», которое располагается в Санкт-Петербурге, в храме Федоровской иконы Божией матери (храм новомучеников и исповедников российских). Они твердо держатся своих православных взглядов и не задаются разрешением вопроса: кто Чуриков? Для них он решен еще с первых дней проповеди Иоанна Чурикова, как он решен для любого хоть немного знакомого с православным вероучением. Они не осмеливаются причислить его к лику святых, но чтят его как угодника Божия, как труженика, положившего жизнь свою на поприще трезвости. Они чтят его как молитвенника, предстоящего пред Богом, молитвами которого при его жизни и после подаются великие милости, как целителя, получившего от Бога особый дар отрезвлять пьяниц. И, конечно, они не присваивают Чурикову ни божественности, ни непогрешимости, более того, считают, что ученики, признавшие его Богом, превратили православную общину в секту. Ведь именно вырицкие трезвенники, т.е. «Общество духовных Христиан-Трезвенников Братца Иоанна Чурикова», утверждают, что их учитель и основатель общества Иоанн Чуриков является ни кем иным, как воплощенным Христом. Обожествление Чурикова началось более пятидесяти лет назад, практически сразу после его смерти, но и при жизни многие его последователи высказывали мысль, что Чуриков – Христос. Эволюция не только самого образа Чурикова в сознании его последователей, но и эволюция его обожествления станет предметом нашего исследования. Мы проследим, как поменялось отношение к самому Чурикову с течением времени, особенно после его смерти. Как его воспринимали в начале его проповеди и какими чертами его наделили последователи после широкомасштабного распространения учения.

Первое, на что надо обратить внимание, – это внешность Чурикова. Описание его внешности, манеры проповедовать и общаться с людьми –

это единственное, что не подверглось никаким изменениям, но сыграло определенную роль в процессе его обожествления. Н.И. Юдин в своей работе «Чуриковщина» отмечает, что манера одеваться и вести себя была специально позаимствована Чуриковым у других отцов церкви, дабы подчеркнуть свой статус и привлечь большее количество последователей. Один из последователей Чурикова, И.Г. Смолев, впоследствии написавший большой труд по истории жизни и творчества Иоанна Чурикова, описывал его так: «Наружность Братца Иоанна Чурикова располагает в его пользу. Среднего роста, худощавый, с нервной порывистостью в движениях, он входит быстрой, нервной походкой и быстрыми мелкими шагами направляется на возвышение, откуда он произносит свои проповеди. Бледное лицо с довольно четкими чертами окаймлено каштановой бородой и длинными темными волосами, расчесанными прямым пробором. В красивых и умных карих глазах горит огонек вдохновения. На нем длинная цветная шелковая рубаха, подпоясанная поясом, высокие лакированные сапоги. На груди висит серебряный крест, вроде тех, которые носят православные священники, только не на цепочке, а на шелковой ленте. Голос у Братца мягкий, в нем слышатся женственные нотки. Во время речи он делает руками, плечами мягкие, тихие жесты, жесты сдержанного волнения и напряженного чувства» [4,с. 5]. Достаточно детальное описание внешности Чурикова и его поведения. Впоследствии все детали одежды, описанные Смолевым, станут своеобразной визитной карточкой Чурикова: и его сапоги, и шелковая лента, и в особенности рубаха, ведь до сих пор некоторые из его последователей мужчин стараются подражать его манере одеваться, нося рубаху-косоворотку (например, ее носил глава братского совета в вырицкой общине И.А. Синников, который скончался в июле 2007 г.). Описание Чурикова как одухотворенного, спокойного человека подчеркивается и в следующем высказывании: «Предо мною был Духовный Гигант. Мне казалось – у этого человека полная гармония всего существа, Его интонация голоса, жесты рук, мимика лица вполне свидетельствовали о Нем как власть имущем над его паствой, а не как о книжнике и фарисее. Его милое и доброе лицо отражало необыкновенный душевный покой – радость» [4, с. 5]. Слова эти были написаны в 1961 г. и показывают нам отношение к Чурикову уже не просто как к человеку, учителю и наставнику, а как к боговдохновенной личности, но все-таки еще не как к Богу во плоти. В какой именно момент появляется идея о Чурикове как о Боге во плоти – сказать сложно, еще сложнее определить, кто был ее идейным вдохновителем; можно только предположить, что эта мысль появилась, когда движение Чурикова приобрело достаточно большое количество последователей. Так, уже к 1913 г. среди последователей движения распространилась идея о Чурикове как воплощенном Христе. С течением времени мнение о нем как о втором пришествии Христа на землю, не узнанном и отвергнутом, не только не поколебалось, но и нашло новые «подтверждения» исполнившихся пророчеств. Надо сказать, что, действительно, народная молва об исцелениях, чудотворстве Чурикова (поскольку, по утверждениям последователей, ему удавалось отваживать людей от пьянства и исцелять от телесных недугов) широко распространилась и стала поводом к одному из главных обвинений против него. «Вас почитают за Христа, – говорили ему на одном из допросов. – Из писем, адресованных на ваше имя, имеющихся у меня, видно, что вас прямо обоготворяют» [3, с. 55]. Явной вины же Чурикова в этих обвинениях не было, сам он никогда не заявлял себя как Христа, а попал в число «Христов» благодаря последователям. От подобных последователей он сам отрекался перед епископом Никандром: «Называющих меня Христом, пророком и Апостолом – таковых я осуждаю, и они в этом деле погрешают. А себя я признаю не что иное, как медь звенящая и кимвал бряцающий во Христе» [3, с. 55]. Действительно, ни в одном из своих писем или пропове-

дей Чуриков не говорил о себе как о Христе или человеке, наделенном божественной сущностью. Только его последователи, наоборот, воспринимали его слова как лишнее доказательство его божественности. Они посчитали, что Чуриков говорит им о том, что он Христос, не напрямую, а через различные символы и цитаты из Библии, к которым он отсылал своих последователей. Со временем это стало основными аргументами в пользу его обожествления. Но если уже в начале XX в. о Чурикове говорят как о втором пришествии Христа, почему же тогда Смолев в своей работе, посвященной биографии и образу Чурикова, ничего не упоминает об этом? Ведь многие члены «Общества христиан трезвенников Чурикова» уже поговаривали о том, что их наставник и основатель не просто человек, но открыто утверждать, что он – второе пришествие Христа, они не осмеливались, потому что не было еще четкой аргументации в пользу его обожествления. Люди начинали задумываться над этим вопросом, многие начинали верить в то, что Чуриков – Христос, но аргументировать этого они пока не могли. Они все так же между собой продолжали называть его «Братец», так было принято с самого начала проповеди Чурикова. Он сам просил людей так называть его, и они обращались к нему: «Дорогой Братец». Сейчас в вырицкой общине также принято на беседах называть Чурикова «Дорогой Братец». Но откуда в его имени появляется эта приставка «Братец»? Нам представляется это важным, поскольку со временем это второе имя Чурикова – «Братец» послужит еще одним из аргументов в пользу его обожествления. В самом начале своего проповедования, а именно 8 августа 1894 г. по прибытии из Кронштадта в Петербург, Чуриков получил имя «Брат» от некой «тети Кати». Причем ситуация наделения его этим именем сопровождается подчеркиванием наличия у «Братца» способности к предсказанию и исцелению, а также подверженности гонению со стороны властей. «К изгоняемому Страннику (Чурикову) подошла женщина по имени Екатерина и пригласила Его к себе в дом, находившийся неподалеку, на Можайской улице. Странника у ворот встретила дочь Екатерины, бедная женщина в слезах показала больных детей и храпящего пьяного мужа. Подойдя к больному ребенку, Странник осенил его крестным знамением и сказал: «Этот будет жить». Посмотрев второго больного ребенка, сказал: «А этот в руках Божьих. А муж твой проспится, пить водку больше не будет». Благодарная Екатерина облагородила имя Странника, назвала Его Братец Иоанн»[1] [6]. Эта выписка с официального сайта «Общества духовных Христиан-Трезвенников Братца Иоанна Чурикова». Интересно то, что у Смолева И.Г. в рукописи «Слово к столетию со дня рождения братца Иоанна Самарского 1861 – 1961 гг.» встреча с Екатериной описывается гораздо проще: «Он присел на тумбочку у одного из петербургских домов. В то время шла женщина мимо Него по имени Екатерина. Поговорив с Братцем, Екатерина предложила ему пойти к ней, сказав в начале разговора: “Брат, что ты тут сидишь?” И узнав, что у него нет постоянного места, пригласила: “Идем ко мне. А как звать-то тебя?” Братец ответил: “Так ведь ты только что назвала меня”. – Нет, я никак тебя не называла по имени. Я только сказала: “Брат, идем ко мне. – Вот, меня так и зовут: “Брат”»[2] [4, с.10].

Здесь мы видим, что наделение Чурикова новым именем происходит без проявления каких-либо пророческих способностей или гонения со стороны власти. Смолев написал свою рукопись гораздо раньше появления официального сайта «Общества духовных Христиан-трезвенников Братца Иоанна Чурикова», из чего следует, что со временем каждый шаг Чурикова стал обрастать мистическими подробностями и деталями, которые ему приписывали его многочисленные последователи и ревнители его учения с целью последовательного оправдания и утверждения его божественной сущности. С 1894 г. это имя укоренилось и стало нарицательным, как

символ братства людей. Слово «Братец» последователи пишут с большой буквы, как непосредственное имя Чурикова, и сами они никогда не называют его Чуриковым. Так же этим именем – «Братец» – чуриковцы подчеркивают отсутствие у них иерархии. Нет ни начальников, ни подчиненных, есть только братцы и сестрицы.

Сегодня сложно сказать, какие еще объяснения в пользу того, что Братец – второе пришествие Христа, помимо его способности к исцелению, отрезвлению, приводили трезвенники начала века. Сейчас приводятся следующие аргументы: 1. Чуриков родился в 1861 г., т.е. в год отмены крепостного права. Этот факт чуриковцы истолковывают как знак начала освобождения людей от уз бездуховной, порочной, пьяной жизни. Царь отпустил народ на волю, а на землю пришел Господь во плоти, чтобы освободить народ еще и от жизни, полной греха, указать им новый путь, обновить евангельское учение, данное им в его первое пришествие.

2. Чуриков вышел на проповедь в возрасте 33,5 лет, то есть таким образом Христос продолжил свою земную жизнь, но теперь Христос пребывает Духом в Братце. Как писалось выше, Чуриков сам нарек себя именем «Братец», и имя это новое, о котором говорится в Откровении Иоанна Богослова: «Побеждающего сделаю столпом в храме Бога Моего, и он уже не выйдет вон; и напишу на нем имя Бога Моего и имя Града Бога Моего, нового Иерусалима, нисходящего с неба от Бога Моего, и имя Мое новое»; «Очи у Него как пламень огненный, и на голове Его много диадим. Он имел имя написанное, которого никто не знал, кроме Его Самого». (Откр. 3,12; 19,12). Таким образом, последователи Чурикова указывают на то, что пророчества Иоанна Богослова сбылись. Чуриков и есть воплощенный Бог с новым именем, ранее не существовавшим, не известным людям. И то, что Христос «пришел» в образе простого человека – Чурикова – также подтверждает пророчество Моисея: «Пророка из среды тебя, из братьев твоих (а значит, Брата, т.е. Братца), как меня, воздвигнет тебе Господь Бог твой, – Его слушайте». Снова последователи Чурикова ссылаются на «второе» имя Чурикова – «Братец», считая, что Чуриков изначально пришел и дал понять людям, что он и есть второе пришествие Христа, но люди его тогда не услышали, не поняли.

3. Христа 2000 лет тому назад сопровождали 12 Апостолов, а Чурикову помогали пять мудрых евангельских дев, встретивших небесного Жениха: «Тогда подобно будет Царство Небесное десяти девам, которые, взяв светильники свои, вышли навстречу жениху. Из них пять было мудрых и пять неразумных…. пришел жених, и готовые вошли с ним на брачный пир, и двери затворились» (Мф. 25,4,10). Чурикову помогали принимать народ сестрицы – пять девиц. Они жили с ним в одном доме, готовили, занимались хозяйством и помогали принимать ему страждущий народ, а после запрета властями бесед и собраний они приносили ему записочки от людей, стоящих у ворот, и относили им ответ Чурикова. Это и были своеобразные апостолы Чурикова-Христа, они не только помогали ему по хозяйству, но и внимали его учению, большое количество писем и бесед было посвящено этим женщинам.

4. Свои фотокарточки Чуриков часто подписывал цитатами из Евангелия от Иоанна, которые расцениваются последователями как указание Чурикова на себя как на Христа: «На это иудеи отвечали и сказали Ему: не правду ли мы говорим, что Ты Самарянин и что бес в Тебе?» (Ин. 8,48). Чуриков родился в Самарской губернии, и его последователи очень часто ссылаются на эту цитату. Еще одна цитата из Евангелия от Иоанна: «Многие из них говорили: Он одержим бесом и безумствует: что слушаете Его?» (Ин. 10, 20). Чуриков в 1989 г. по приказу властей на несколько месяцев был заключен в самарский сумасшедший дом. Ясно, что цитаты эти относятся к Христу. Так зачем же Чуриков подписывал ими свои фо-

тографии, если он отрицал, что он второе воплощение Христа? Возможно, что только перед властями и церковью он отрицал свою божественную сущность, но своим последователям он все-таки позволял говорить о нем как о Боге во плоти. И не только позволял, но и хотел, чтобы они так думали, верили в его божественность, быть может, для того, чтобы они глубже проникали в его учение и сильнее верили в свое исцеление, а быть может – он и сам почитал себя за Бога, но боялся говорить об этом в открытую.

5. К Чурикову применяется пророчество о двух пророках из Откровения (11 глава) и книги пророка Захарии (4 глава). Причем проводится параллель между первым и «вторым» пришествием Христа. Тогда Иоанн Креститель (из священнического рода) крестил Христа (Бога, по плоти человека из простого народа). При «втором» пришествии через явление двух пророков роль Иоанна Крестителя отводится отцу Иоанну Кронштадтскому – священнику, который благословляет Христа, т.е. Чурикова, человека также из простого народа. Но об этом благословении говорят только последователи Чурикова, сам он об этом нигде не упоминал. Поэтому говорить о достоверности факта благословления Иоанном Кронштадтским Чурикова мы не можем, вполне возможно, что это был лишь добавленный факт в его биографию ревнителями его учения для полноты его образа и оправдания его божественности.

6. К Чурикову-«Христу» относят и пророчество апостола Иоанна о пришествии Духа Утешителя: «Утешитель же, Дух Святой, Которого пошлет Отец во имя Мое, научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам» (Ин 15,26; 16,8-15). Чуриков и есть тот «Утешитель», который пришел, учит и возвещает будущее. По мнению членов общества трезвости в Вырице, о том, что пророчества действительно исполнились и верно поняты, свидетельствует множество чудес, сотворенных Чуриковым, которые человек делать не может, если не будет в нем Бог: «…Равви! Мы знаем, что Ты – учитель, пришедший от Бога; ибо таких чудес, какие Ты творишь, никто не может творить, если не будет с ним Бог» (Ин 3,2). Целительство Чуриковым самых тяжелых болезней было у всех на виду. Осталось огромное количество свидетельств исцеления Чуриковым многих физических и душевных недугов людей, обращавшихся к нему за помощью. Сам он отвергал лично для себя медицинское лечение и врачей. Он говорил: «Я во враче не нуждаюсь, а за вас не ручаюсь». Против всех болезней у Чурикова было одно средство – молитва и пост. Сам Чуриков никогда не прибегал к услугам врача и своих трезвенников к врачу не отправлял. Для него был только один врач – Господь; Чуриков призывал больных молиться, поститься и давал им некое исцеляющее маслице, которое он делал сам и раздавал страждущим. Это маслице, по свидетельствам очевидцев, обладало лечебным свойством и могло исцелить практически любой недуг. До сих пор в вырицком доме трезвости раздают это маслице, которое делается, конечно же, уже не самим Чуриковым, а его последователями, членами братского совета, но они продолжают верить и настаивать на том, что если вера крепка, то маслице обязательно поможет. Такие взгляды Братца будут понятнее, если учесть, что Братец в своих беседах использует только Св. Писание и Жития Святых, которые полны примерами чудесных исцелений без врачебной помощи. Но то, что через Братца люди исцелялись без врачей, трезвенники понимают как еще один убедительный аргумент в пользу того, что Братец – Бог, ведь и Христос тоже никого не отправлял лечиться к врачам.

7. Христос «вернулся» на землю совершить суд, поэтому Первая мировая война, а затем и революция 1917 г. и ее кровавые последствия стали в глазах трезвенников «Страшным судом» Христовым за то, что люди не узнали посетившего их Господа – Братца. Это мнение в обществе трез-

венников поддерживается еще и послереволюционными беседами Братца, записи которых он не проверял, в отличие от бесед 1910-1912 гг., записанных и изданных И.М. Трегубовым. Послереволюционные беседы в 20-е гг. годы записывали по меньшей мере пять человек, а через много лет, после войны, четверо их редактировали. Поэтому многие беседы существовали не в одном варианте. Нынешние варианты бесед, используемые в проповедях на собрании в вырицком доме, не безупречны, поэтому говорить о точности и дословности бесед Чурикова мы не можем, а значит, и не можем твердо утверждать, что Чуриков был согласен с тем, что впоследствии было записано его последователями под видом его бесед.

8. Последователи Чурикова многие моменты его жизни истолковывают как знаки, указывающие на его божественность. Но интересно, что семейное положение Чурикова они отвергают, утверждая, что он не был женат. Ни на официальном сайте «Общества христиан-трезвенников Братца Иоанна Чурикова», ни в беседах, ни в свидетельствах мы не находим упоминания о его семейной жизни, о его жене. Даже у Смолева в его, на наш взгляд, наиболее полной и структурированной биографии Чурикова нет ничего касательно его семейной жизни. Мы склонны полагать, что эти события жизни Чурикова опускаются намеренно, чтобы лишний раз подчеркнуть, что он Бог во плоти, что он жил в половой чистоте, как Иисус. Однако Василий Петрович Миньков, руководитель одной из общин последователей Братца Иоанна Чурикова, утверждает, что он был женат. Причем его женой была согрешившая монашка, которая забеременела и с горя решила утопиться. Но ее повстречал Чуриков и отговорил топиться, сказав, что они поженятся. Тем самым, по утверждению Минькова, Братец спас сразу две души. Но Чуриков настаивал на жизни в половой чистоте даже в браке, она этого не вынесла, так как была не готова к этому, и сошла с ума. Факт сумасшествия жены Чурикова упоминается также в некоторых статьях, посвященных обществу, причем это истолковывается как одно из событий, послуживших причиной начала проповеди Чурикова и наложения на себя железных вериг, его приезда в Кронштадт. Сам Чуриков в одном из своих писем писал: «Всем известно – болезнь моей жены заставила меня принять религиозную жизнь» [3, с.116]. То есть сам Чуриков признавал наличие у него жены, что, как уже говорилось, настоятельно опускается его последователями, и это в их глазах является еще одним доказательством того, что Чуриков – второе пришествие Христа, живший в миру, но в половой чистоте.

9. Интересно, что божественную сущность Чурикова последователи «Общества духовных христиан-трезвенников Братца Иоанна Чурикова» также подтверждают числовой символикой, взятой из Библии. Знак о Боговоплощении в Чурикове последователи усматривают и в дате его ареста. Произошло это 19 апреля 1929 г. в Ленинграде. И вот как последователи Чурикова, верящие в его божественность, рассматривают эту дату через призму нумерологии: «Зная, что единица – символ Бога, начало всего (альфа), а девятка – символ Бога, конец всего (омега), первые и последние однозначные числа 1 и 9 (ноль не имеется ввиду), вспомним, что Дорогого Братца взяли от нас 19 (1 и 9) апреля – четвертого месяца, и, вернувшись к символике четырех, увидим, что Бога вновь распял мир. Как распял и Христа на четырехконечном кресте и одежду Распятого разделил на 4 части между четырьмя воинами». То есть мир, по их мнению, вновь распял Бога в лице Чурикова. Эта интерпретация даты ареста Чурикова, была записана со слов его последователей при личной беседе. Мы считаем возможным говорить о том, что в «Обществе духовных христиан-трезвенников Братца Иоанна Чурикова» существует группа людей, последовательно занимающаяся обожествлением их основателя и учителя Иоанна Чурикова. Из ранее приведенных аргументов в пользу тезиса

«Чуриков – Христос», видно, что основным источником для обожествления является Библия. Члены этого общества стараются найти и провести как можно больше параллелей между Чуриковым и пророчествами из Библии. При этом они хладнокровно усекают моменты его биографии, зная, что проверить их подлинность будет практически невозможно. Теперь они каждым словом, каждым действием Чурикова стараются оправдать его божественную сущность, доказать всем, что Чуриков и есть второе пришествие Христа, не узнанное и отвергнутое и церковью и людьми.

В заключение можно сказать, что из простого учителя, наставника, основателя общества трезвости Иоанн Чуриков превратился в Христа, в его второе пришествие, и процесс его обожествления не закончен, более того – он все больше и больше набирает обороты. Ведь сейчас никто открыто не запретит говорить его последователям, что Чуриков – Бог, никто не запретит проповедовать и доказывать это. Важно отметить, что аргументация в пользу его божественности меняется со временем и на сайте «Общества духовных христиан-трезвенников Братца Иоанна Чурикова», устаревшие доказательства божественности Чурикова заменяются на новые, изменяются цитаты из Библии, что-то убирается безвозвратно, т.е. процесс обожествления Чурикова эволюционирует. Сложно предположить, что будет через десятки лет и какие аргументы, доказывающие, что Чуриков – Христос, будут приводиться его последователями, но то, что этот процесс не остановить и он будет все масштабнее и масштабнее – это факт. Ведь в сравнении с «Православным обществом христиан-трезвенников Иоанна Чурикова» численность последователей «Общества духовных христиан-трезвенников Братца Иоанна Чурикова», почитающих Чурикова за Христа, в порядки раз больше. Они распространяют свою веру и учение и по России, и за ее пределами. А значит, большому количеству людей необходим новый Христос, необходима новая волна обновления их веры, а к чему это приведет – покажет только время.

Библиографический список

1. Библия – М., 2003. – 1312 с.
2. Богу все открыто. Свидетельства трезвенников о деяниях Братца Иоанна – СПб., 2004. – 240 с.
3. Письма Братца Иоанна Самарского (Чурикова). – СПб., 2004. – 400 с.
4. Смолев И.Г. Слово к столетию со дня рождения Братца Иоанна Самарского 1861 – 1961 гг. – Л., 1961. – 140 с.
5. Юдин Н.И. Чуриковщина. – Л., 1963. – 61 с.
6. www.trezvost.com

---

[1] См.: www.trezvost.com; цитата приводится с учетом норм пунктуации, принятых в русском языке.

[2] Смолев И.Г. Слово к столетию со дня рождения Братца Иоанна Самарского 1861 – 1961 гг. – Л., 1961. – 140 с. Цитата приводится с учетом норм пунктуации, принятых в русском языке.

Яхьяев М.Я., Русидзе А.Р.

РЕЛИГИОЗНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ СИТУАЦИЯ И ЭКСТРЕМИЗМ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ[1]

Аннотация. В статье предлагается анализ религиозно-политической ситуации на Северном Кавказе, освещаются процессы, протекающие в религиозной подсистеме общества, выявляются тенденции их развития, прогнозируются некоторые возможные их последствия. Авторы исходят из того, что общественно-политическая ситуация в регионе сегодня во многом определяется исламским фактором, а сам ислам здесь разделен на конкурирующие между собой толки и течения. Деятельность исламских радикалов приобрела все основные черты современного исламистского террористического движения. Потому основным направлением борьбы с радикальным исламизмом является нейтрализация ключевых факторов, способствующих его активизации, а именно: экономических, социальных, политических.

Ключевые слова: экстремизм, терроризм, ислам, исламизм, традиционализм, фундаментализм, радикализм, салафизм, ваххабизм.

В современных условиях реальную угрозу национальной безопасности России, ее территориальной целостности, конституционным правам и свободам граждан представляет усиление экстремизма. Провоцируя войны, недоверие и ненависть между конфессиональными и национальными группами, экстремизм приобретает все более разнообразные формы и угрожающие масштабы и может быть отнесен к числу самых опасных и труднопрогнозируемых явлений современности. Борьба с экстремизмом приобретает все большую актуальность и в той связи, что на общественную жизнь многих государств серьезное влияние оказывает активизация регионального сепаратизма, обострение национальных и конфессиональных противоречий.

В сегодняшнем мире именно религиозный фактор, проявления ксенофобии, нетерпимости, фанатизма, вооруженные столкновения на этнической почве во многом определяют состояние и тенденции развития общественно-политической ситуации в некоторых регионах России. Одним из таких регионов является российский Северный Кавказ, в частности Республика Дагестан. По последним данным, количество убитых в столкновениях на почве экстремизма и терроризма на территории Республики Дагестан работников правоохранительных органов только за 2009 г. приблизилось к числу 250 человек. В ночь с 20 на 21 сентября прошлого года произошло серьезное столкновение азербайджанских пограничников с отрядом дагестанских экстремистов Муджахидин-Ансар (входит в состав «Джамаат Шариат»), что заставляет опасаться расширения зоны конфликта в ближайшем будущем. Данная статья – это попытка проанализировать религиозно-политическую ситуацию на Северном Кавказе, вникнуть в процессы, которые протекают в религиозной подсистеме общества, выявить тенденции их развития, спрогнозировать некоторые возможные их последствия.

Радикальные исламские идеологии стали проникать на Северный Кавказ более столетия назад, еще в предреволюционный период. Знакомство российских мусульман с ними продолжалось и в советский период нашей истории как через мусульман, выезжавших на паломничество в Саудовскую Аравию, так и через арабских миссионеров, оказывавшихся разными путями в СССР. Однако в ту пору идеи радикального ислама не могли

получить сколь-нибудь заметного распространения, несмотря на всю идеологическую и пропагандистскую активность Запада. И не только в силу атеистического характера советского общества. Социально-экономическая, политическая, идеологическая, духовно-нравственная ситуация, социалистическая действительность в целом создавали у советских людей, в том числе и верующих-мусульман, своеобразный иммунитет к радикальным идеологиям.

С конца 80-х гг. мусульманские регионы России стали объектами массированных идеологических атак радикальными исламистскими идеями, которые первоначально не выходили за рамки исламской догматики и вопросов религиозного культа. Потому этим идеям и противостояли лишь компетентные приверженцы традиционных для российских регионов форм ислама, а широкая общественность оставалась в стороне от религиозных дискуссий. После распада СССР в идеологически и нравственно дезориентированное социально-политическое пространство России, как из рога изобилия, посыпались радикальные религиозно-политические проекты, предлагавшие свои сомнительные рецепты реформирования российского общества.

Сегодня ислам на Северном Кавказе, как и почти везде в России, дифференцирован. В подавляющем большинстве суннитский, он разделен на конкурирующие между собой различные толки и течения. Наиболее острый конфликт наблюдается между такими идейно-политическими антагонистами как традиционализм и фундаментализм, каждый из которых борется за усиление своего влияния на верующих и общественно-политические процессы в регионе.

Радикальные религиозно-политические движения, почувствовав благодатную почву для своего развития, в 90-х гг. уже оформились организационно. Возникли многообразные благотворительные фонды, политические партии, религиозные братства и даже военизированные религиозные сообщества, открыто декларирующие свои идейно-политические программы и цели, рекрутирующие своих приверженцев, проявляющие заботу о воспитании, духовном образовании и военной подготовке будущих борцов за «чистую» религию. Уже с середины 1990-х гг. радикальные исламистские организации переродились в религиозно-экстремистские организации, открыто прибегающие к террористическим методам и способам реализации своих утопических проектов.

В это же время в ряде городов и районов республик Северного Кавказа противостояние между сторонниками традиционного ислама и его радикальных разновидностей приобрело насильственные формы, характер вооруженных столкновений между отдельными группами верующих. Республиканские власти, которые все еще надеялись остаться в стороне от конфликта, ошибочно трактуемого как исключительно внутриисламский, все еще пытались мирными средствами разрулить ситуацию. И только первая чеченская война и последовавшее за ней нападение банд международных террористов на Дагестан в августе 1999 г. оказали на власти северокавказских республик отрезвляющее воздействие холодного душа, в результате которого они стали переходить к политике открытой поддержки ДУМ, других представителей традиционного ислама, которые, в свою очередь, в абсолютной своей массе демонстрировали лояльность властям.

Традиционный ислам на Северном Кавказе представлен так называемым «официальным исламом» (ДУМ северокавказских республик и подчиненные им религиозные образования), а также многочисленными мюридскими братствами, относящимися к трем функционирующим в регионе суфийским орденам-тарикатам – накшбандийа, кадирийа и шазилийа. Но в последние десятилетия традиционный ислам в регионе в процессе

противостояния и борьбы с радикальными проявлениями ислама (салафизмом, ваххабизмом) оказался сильно политизированным. Чрезмерная политизированность ислама уже привела в некоторых северокавказских республиках (Чечне, Ингушетии) к полной исламизации отдельных сфер общественной и личной жизни. О возможной перспективе тотальной исламизации общественной жизни республик Северного Кавказа, где де-факто может утвердиться шариатское правление, предупреждают некоторые отечественные эксперты [4]. Но ни федеральная, ни региональные власти не принимают каких-либо действенных мер к ограничению экспансии религии на иные сферы и формы общественной жизни. Более того, в большинстве республик, по примеру федеральной власти, которая заявила о своей полной поддержке политики РПЦ, местные чиновники от заигрывания с религиозными деятелями, лояльными республиканским властям, перешли к отрытой поддержке традиционалистов в их борьбе с идейными противниками, т.е. салафитами-ваххабитами. В республиках Северного Кавказа были приняты и по сегодняшний день действуют так называемые «антиваххабитские» законы, запрещающие идеологию и практику ваххабизма. К примеру, в Дагестане этот закон имеет само за себя говорящее название «О запрете ваххабитской и иной экстремистской деятельности на территории Республики Дагестан».

Динамику утверждения ислама в республиках Северного Кавказа, проникновения его инфраструктур в иные сферы общественной жизни воочию можно проследить на примере количественного роста религиозных организаций в Республике Дагестан. В 1987 г. в республике действовало всего лишь 27 мечетей, 5 церквей и 3 религиозных объединения иудейского культа [11, с. 69]. В постперестроечные годы развернулось бурное строительство новых и реставрация старых мечетей и церквей, было открыто множество примечетских школ, медресе, мусульманских институтов. К работе в этих учебных заведениях привлекались многие ученые-богословы, в том числе и из-за границы. К 1994 г. в республике уже насчитывается 720 мечетей, и на стадии завершения находятся еще 139 мечетей [11, с. 72].

К 2001 г. в Дагестане функционировало 1594 мечети, и примерно 180 тыс. человек регулярно посещали пятничные молитвы в них. В республике действуют 17 исламских вузов, 132 медресе и 245 начальных религиозных школ. Религиозным образованием охвачено около 14 тыс. человек [11, с. 80]. На 1 марта 2008 г. в республике действовало уже 2240 исламских организаций (из них 2220 суннитских: 1122 джума-мечетей, 699 квартальных мечетей, 178 молитвенных домов, 16 вузов, 15 филиалов, 116 медресе, 94 мактаба; 20 – шиитских объединений: 7 центральных мечетей, 6 квартальных мечетей и 7 молитвенных домов) [14].

На 1 января 2010 г. в Республике Дагестан, по данным Комитета правительства РД по делам религий, действуют 2512 религиозных объединения, среди которых 2458 исламских. Из их числа 2438 суннитских: 1276 джума-мечетей, 827 квартальных мечетей (при мечетях 168 мактабов), 243 молитвенных дома, 13 вузов, 76 медресе, 2 культурно-просветительских центра, союз исламской молодежи. Шиитских объединений в республике 19 (9 центральных мечетей, 10 квартальных мечетей). В джума-мечетях республики по пятницам собирается порядка 240 тыс. прихожан [12].

Наиболее значимой республиканской исламской организацией является Духовное управление мусульман Дагестана (ДУМД). Большинство исламских организаций располагает собственными или подконтрольными СМИ. ДУМД имеет свой официальный печатный орган – газету «Ассалам», которая выходит на восьми языках (русском, аварском, даргинском, кумыкском, лезгинском, лакском, чеченском и табасаранском). По своей концепции и содержанию к этому изданию близко примыкает еженедельник «Исламский вестник», газета «Нур-ул ислам», журнал «Ислам». Элек-

тронные версии газет «Ассалам» и «Нур-ул ислам» размещаются в сети интернета. В городе Дербент выходит ежемесячная газета «Ислам в Юждаге». Исламские организации активно используют возможности республиканского телевидения и радио: транслируются передачи «Мир вашему дому» на русском языке на ГТРК «Дагестан», «Час размышлений» – на «ТНТ-Махачкала», «Путь к истине» – на ТВ «Центр-Махачкала» и на «ТВ-Чиркей», ежедневные передачи – на канале «Домашний». Некоторые передачи дублируются на каналах кабельного телевидения. Пропаганда ислама ведется и на радио «Прибой», «Сафинат» и др. В республике многотысячными тиражами издается религиозная литература, в том числе и на национальных языках.

Другим влиятельным отрядом традиционализма, воздействующим на религиозно-политическую ситуацию в республике, является суфизм – мусульманский мистицизм. Сегодня в Дагестане действуют 19 шейхов накшбандийского, шазилийского и кадирийского тарикатов. Накшбандийский тарикат исповедуют в основном аварцы, даргинцы, кумыки, лезгины, лакцы, табасаранцы; кадирийский тарикат – чеченцы, андийцы; шазилийский тарикат распространен среди аварцев и (в меньшей степени) среди кумыков и даргинцев. За последние годы оформились организационные структуры суфийских общин, выделились признанные лидеры. Из действующих в республике шейхов четыре относятся к накшбандийскому и шазилийскому тарикатам, 2 – к шазилийскому тарикату, 12 – к накшбандийскому тарикату и один – к кадирийскому тарикату.

Общее число мюридов разных тарикатов в современном Дагестане составляет 40-60 тыс. человек [3]. Точные данные о составе, количестве мюридов, их распределении по населенным пунктам республики, организационной структуре и лидерах получить весьма трудно. Это связано с тем, что каждая суфийская община – закрытое для непосвященных корпоративное объединение. Кроме того, представители каждой суфийской общины, как правило, преувеличивают число своих сторонников в несколько раз. Как известно, мюрид полностью подчинен своему шейху, а в республике солидные предприниматели и даже некоторые министры республиканского правительства и не скрывают, что они являются мюридами суфийских шейхов. Потому-то шейхи в последние годы все более настойчиво проникают в политические и экономические структуры общества. Это серьезный фактор воздействия религиозных мусульманских лидеров не столько на духовно-нравственную, сколько на политическую и социально-экономическую ситуацию в республике, который еще нуждается в тщательном осмыслении.

В последнее время наметилась и тенденция активизации деятельности суфийских лидеров не только в регионах Северного Кавказа, но и в Москве, Волгоградской области, Сибири, где они ведут активную религиозную пропаганду через мигрантов, образуя суфийские сообщества в мусульманских анклавах. И здесь религиозные лидеры контролируют значимые информструктуры, активно используют электронные ресурсы интернета, пропагандируют исламский образ жизни и исламское правление; правда, данные структуры пока являются анклавными (за пределами республик СКФО фиксируется исключительно анклавный образ жизни суфийских общин). Это создает напряженную этноконфессиональную ситуацию в таких регионах, проецирует религиозный конфликт на другие сферы региональной жизни.

Главными противниками традиционалистов в республиках Северного Кавказа выступают фундаменталисты (салафиты, ваххабиты), идеалом которых является возврат к реалиям «золотого века» ислама (период жизни первых трех поколений мусульман, или период, связанный с жизнью и деятельностью пророка Мухаммада и четырех «праведных» халифов), шариатизация общественной жизни и воссоздание теократического государ-

ственного образования в форме халифата, так называемый «Имарат Кавказ».

Фундаменталисты стремятся к обновлению ислама на основе Корана и Сунны, отрицают все исторические напластования традиционного суннизма, накопившиеся в течение его более чем тысячелетнего развития. Особенно негативно фундаменталисты относятся к суфизму. По их мнению, наличие суфийского шейха или устаза (наставника) в качестве посредника между Богом и человеком противоречит фундаментальным основам мусульманской веры. Они решительно отвергают поклонение зияратам (святым местам), возникшее на основе суфийской традиции, выступают за сокращенный ритуал поминовения усопших и считают, что время четырех классических суннитских мазхабов (толков) прошло и в наши дни возможен общий подход к толкованию Корана и Сунны в рамках единого мазхаба [9].

Как подчеркивает А.А. Игнатенко, современные салафитские (фундаменталистские) группировки в своих мировоззренческих установках от представителей иных идейных течений в исламе отличаются тем, что «в их учении... присутствуют два непременных, системообразующих, органично присущих салафизму положения – о такфире и джихаде» [6]. Такфир – это обвинение в неверии (куфр) всех тех, кто не согласен с салафитами. Причем неверными (кяфирами) признаются не только немусульмане, но и все те мусульмане, которые не следуют той интерпретации ислама, которую салафиты провозглашают единственно правильной. Такфир салафиты распространяют и на представителей власти в исламских государствах, на правоохранительные органы и силовые структуры и т.д. Другим системообразующим положением в идеологии салафитских группировок выступает особо интерпретируемое понятие «джихад». Джихад трактуется ими как вооруженная борьба против неверных, которая вменяется в обязанность каждому мусульманину. И поскольку кяфирами объявляются все, кто не согласен с салафитами, этот джихад ведется в первую очередь против мусульман, не согласных с его салафитской трактовкой.

С 70-х гг. XX в. распространение ваххабизма во всем мире стало важной составляющей внешнеполитической стратегии Саудовской Аравии, в которой ваххабизм является доминирующей составляющей официальной и обязательной для подданных королевства государственной идеологией. Не менее 6 тыс. аравийских благотворительных фондов распространяли в разных странах мира, в том числе и в России, ваххабитскую литературу и направляли к местным мусульманам проповедников ваххабизма. Распространялась ваххабитская литература и через российских паломников, побывавших в Саудовской Аравии во время хаджа. В одной из таких брошюр, изданных на русском языке, рекомендовалось... убивать мусульман, не посещающих пятничной молитвы [1]. Для распространения ваххабизма активно использовался и продолжает использоваться Интернет.

К этому же периоду относится появление первых фундаменталистских группировок на Северном Кавказе в виде небольших по формату подпольных групп единоверцев. В 90-е гг. ваххабизм превратился здесь в яркий социокультурный феномен. Ваххабитские общины (джамааты) возникли во многих селах и городах республики. Их члены отличались от большинства мусульман даже своим внешним видом: обязательные борода и подстриженные усы, укороченные штаны, у женщин – чадра, полностью закрывающая лицо. В результате своей деятельности ваххабиты вступили в конфликт с влиятельными шейхами суфийских тарикатов – лидерами традиционного ислама. Наиболее яростного противника они нашли в лице накшбандийского шейха Саида из села Чиркей, близкого к руководству Духовного управления мусульман Дагестана.

С середины 90-х гг. религиозный раскол в мусульманской умме Северного Кавказа обострился настолько, что в некоторых мечетях имамы стали

призывать прихожан убивать «бородатых» («ваххабитов») как худших врагов ислама. Неприязненно относились к «ваххабитам» интеллигенция и вообще подавляющая часть северокавказского общества, ориентировавшаяся на европейские ценности и не желавшая жить «по шариату». Свой счет к ним имел и местный криминал, в частности, наркомафия, с которой «ваххабиты» пытались бороться своими силами и по своему разумению. Тем не менее число приверженцев радикальных толков ислама продолжает расти и сегодня.

Увеличение числа сторонников «чистого ислама» на Северном Кавказе имеет свои, еще до конца не осмысленные в науке, причины. Одной лишь эгалитарностью ваххабизма, как и внешней финансовой подпиткой, этого не объяснить. Здесь надо исходить из того, что радикальные религиозно-политические движения – суть движения протестные. Ваххабизм в последние два десятилетия и выступил формой социального протеста определенной части верующих против тяжелой социально-экономической ситуации, массовой безработицы, коррупции, распространения наркомании и преступности. Две чеченские войны стали кузницей наиболее идеологически подготовленных и непримиримо настроенных по отношению к России исламистов.

В последние годы в террористическом движении региона произошла смена поколений: в войну вступило новое поколение мусульман, зараженное вирусом русофобии и сепаратизма, а потому более ожесточенное и дерзкое, нежели их предшественники. Определенная часть молодых мусульман-салафитов проявляет готовность к вооруженной борьбе с властями во всех ее формах. Помимо «ветеранов» боевых действий в состав НВФ активно входят молодые люди, прошедшие соответствующую подготовку, в том числе идеологическую, в салафитских джамаатах. Преобладающий в настоящее время в регионе традиционалистский тип религиозного сознания верующих, согласно проведенным социологическим опросам и исследованиям, в последние два-три года стал явно тяготеть к фундаментализму. Речь идет о том, что все большее количество людей хотело бы жить в исламском государстве, основывающемся на сакральных законах шариата [5].

Определенный интерес представляет изменение социального состава участников террористических групп. Первоначально они формировались за счет маргиналов и даже представителей криминального мира, что, тем не менее, не мешало им активно эксплуатировать исламские призывы и лозунги, апеллировать к кораническим аятам и высказываниям пророка, в том числе в своих заявлениях, которые, как правило, следовали за совершенными ими террористическими актами. Однако, как отмечает И.П. Добаев, «со второй половины 2005 г. в экстремистском подполье, как активные участники террористических групп, появились и представители мусульманской интеллигенции: студенты, аспиранты, ученые и т.д. Например, один из уничтоженных в 2005 г. боевиков джамаата «Шариат» – Абузагир Мантаев – в 2002 г. в Москве защитил диссертацию на соискание ученой степени кандидата политических наук на тему «Ваххабизм и политическая ситуация в Дагестане». Некоторое время он работал в Духовном управлении мусульман европейской части России. В 2005 г. возвратился в Дагестан и влился в ряды террористов «Шариата»» [4].

Пополнение рядов экстремистов молодыми интеллектуалами свидетельствует о том, что если раньше радикальные идеи привлекались извне, то сейчас они могут генерироваться самими северокавказскими интеллектуалами-исламистами непосредственно на территории региона. Радикальные идеи, продуцируемые доморощенными исламистами, основываются не только на догматических положениях ислама, но и учитывают местную специфику, а потому оказываются более жесткими и разрушительными. Сегодня уже вряд ли можно соглашаться с Д.В. Макаровым,

который в 90-х гг. прошлого столетия делал вывод о том, что лидеры российского исламизма до сих пор пока еще «не создали ни одного оригинального произведения, которое позволило бы говорить о появлении у них собственной политической идеологии, соответствующей современным… реалиям. Общие рассуждения о необходимости введения шариата… не смогли компенсировать отсутствие социально-политической программы у этого движения» [10].

Мы уже не можем, как ранее, утверждать, что группировки боевиков-ваххабитов объединяются на идеологической основе, разработанной в зарубежных исламистских центрах. У исламистов на Северном Кавказе уже есть, как это ни прискорбно, своя идеология и политическая программа создания шариатского государства «Имарат Кавказ». Они, обозначив свои стратегические цели, совершенствуют и боевую тактику. Об этом свидетельствует отход от практики фронтальных сражений и применение диверсионно-террористических методов «пчелиного роя». Сегодня в Дагестане и некоторых других северокавказских республиках орудуют малочисленные мобильные полуавтономные группы (типа так называемых джамаатов «Дженнет», «Шариат», «Халифат» или «Ярмук»), которые способны быстро менять места дислокации, маневрировать и в случае необходимости объединяться с другими аналогичными группами. Между этими структурами и их базами налажена устойчивая связь, действия которых, в случае необходимости, согласовываются и координируются.

Иначе говоря, деятельность вооруженных формирований экстремистов приобрела в последнее время все основные черты современного исламистского террористического движения, в основе структурного строения которого лежит сетевой принцип (принцип «паучьей сети»). Описывая этот принцип, А.Ярлыкапов пишет: «Когда одна ячейка сети ликвидируется, часть ее остается. Очень трудно ликвидировать всю сеть… которая охватывает весь Северный Кавказ. И об определенном лидерстве нельзя говорить в этой ситуации, потому что сама та организация, к которой пришло бандитское подполье, не предполагает наличия единоначальника. Этого всего нет» [16]. Думается, что генетически такой, говоря языком современного менеджмента, «матричный» тип организации исламистов отчасти поддерживается самой сутью ислама, поскольку последний не предполагает наличия линейной организации и строгой иерархии, однако собственно переход к такой организации, скорее всего, произошел из-за перемены тактики силовых структур.

На протяжении нескольких лет (примерно 2004 – 2005 гг.) федералы на Северном Кавказе активно использовали ликвидации: специальными группами для этих операций обзавелись все силовые структуры в регионе – как местные, так и федеральные. После бесланских событий четко обозначилась другая тактика спецподразделений – захват родственников обвиняемых в терроризме, или «контрзахват». Этот термин впервые публично озвучил генеральный прокурор Владимир Устинов, выступая 29 октября 2004 г. в Государственной Думе. Он, в частности, заявил: «Должны быть упрощенная процедура судопроизводства, контрзахват заложников, институты агентов, защита свидетелей и лиц, внедренных в террористические структуры. Что касается контрзахвата: если люди пошли, если можно их назвать людьми, на такой акт как террористический, то задержание родственников и показ этим же террористам, что может произойти с этими родственниками, может в какой-то степени нам спасти людей. Поэтому здесь не надо закрывать глаза и делать такие дипломатические мины» [7].

На законодательном уровне эта идея одобрена не была, однако нашла отклик и была реализована на уровне исполнителей. Первый захват произошел весной 2004 г., когда было задержано более 40 родственников полевого командира Магомеда Ханбиева. В результате Ханбиев сдался фе-

деральным властям. Второй захват родственников произошел во время событий в Беслане: 3 сентября в Надтеречном районе Чечни были задержаны родственники жены Аслана Масхадова Кусамы, в том числе и ее престарелый отец. В декабре 2004 г. появились сообщения о новом захвате родственников Аслана Масхадова. 12 августа 2005 г. в Урус-Мартане была похищена Наташа Хумадова, сестра полевого командира Доку Умарова [2].

Реорганизацию своей структуры боевики провели после ликвидации Аслана Масхадова. Во-первых, изменилась региональная схема управления – от вооруженных сил Ичкерии к Кавказскому фронту, с секторами не только по всему Северному Кавказу, но и в Поволжье. Во-вторых, поменялась структура: боевики перешли от армейской (с подразделениями в несколько сотен бойцов под командованием бригадных генералов) к террористической (с секторами-джамаатами и боевыми ячейками под управлением мало кому известных амиров). В этом боевики пошли по пути ИРА: когда ирландские экстремисты попали под серьезное давление командированной в регион британской армии, они точно также перегруппировались по принципу ячеек (ASU – Active Service Units). Автономность групп повысилась, утечек информации стало меньше, и после этой реорганизации ИРА стала в 80-е гг. самой результативной террористической организацией в мире [13].

Кроме того, боевики от терактов перешли к диверсионной войне: в северокавказских республиках они сейчас атакуют только «представителей режима» – сотрудников правоохранительных органов и администрации, но не гражданских лиц. В ответ местные силовики и внутренние войска, на которые легла основная нагрузка по проведению спецопераций, все меньше стесняются в методах, снося жилые дома тяжелой бронетехникой. И, наконец, движение мутировало идеологически, провозглашен Кавказский эмират. В итоге, вот что представляют собой сегодня экстремисты: вместо локальной они имеют общекавказскую структуру с автономно действующими подразделениями, вместо «бригад» в сотни боевиков, способных и склонных к открытым боевым действиям, – десятки ячеек, подрывающих и отстреливающих сотрудников силовых ведомств.

По нашему мнению, в борьбе с подобной тактикой экстремистов необходимо опираться на знания основ общей теории управления, применяя их по аналогии. Как известно, отличительной особенностью таких матричных структур является наличие единой стратегической цели и отсутствие четкого планирования на тактическом уровне. К главным уязвимым местам относятся: тенденция к анархии, в условиях ее действия нечетко распределены права и ответственность между ее элементами; борьба за власть, так как в ее рамках четко не определены властные полномочия; чрезмерные накладные расходы в связи с тем, что требуется больше средств для содержания большего количества руководителей, а также порой на разрешение конфликтных ситуаций; наблюдается частичное дублирование функций; несвоевременно принимаются управленческие решения, как правило, характерно групповое принятие решений; отмечается конформизм в принятии групповых решений; нарушается традиционная система взаимосвязей между подразделениями; затрудняется или практически отсутствует полноценный контроль по уровням управления; с течением времени эффективность работы группы падает; такая структура считается абсолютно неэффективной в кризисные периоды.

Если отталкиваться от вышеприведенных фактов, то в борьбе с такой тактикой экстремистов эффективными будут: широкомасштабная пропаганда против экстремизма; провокационная работа с целью организации конфликтов в рядах экстремистов вплоть до вооруженных столкновений внутри групп и между группами; переход силовых структур к активным, продолжительным атакам на экстремистов одновременно во всех регио-

нах страны; перекрытие возможных источников финансирования – как внешних, так и внутренних.

Перекрытие каналов финансирования бандгрупп хотя и предопределяет тактический успех, но далеко не всегда решает проблему существования и разрастания религиозно-политического экстремизма. Как и многие экстремистские и террористические организации (такие как, например, баскская ЭТА в Испании, русские революционеры в 1905-1907 гг., красные бригады, Революционные Вооруженные силы Колумбии и другие), исламисты для пополнения своей казны не брезгуют грабежами и разбоями, а также облагают своим «революционным налогом» местное население. Так, боевики обложили данью представителей дагестанского бизнеса; они перешли на такой способ финансирования после ликвидации в Дагестане в 2007 г. одного из финансистов террористического подполья, эмиссара «Аль-Каиды» Абу-Хавса.

Несмотря на наличие в республике слухов и целого ряда публикаций об этом в местных СМИ, документальных подтверждений рэкета по отношению к предпринимателям со стороны экстремистского подполья не было, пока в сентябре 2009 г. в Дагестане не были уничтожены три исламиста. При убитых были обнаружены готовые к рассылке письма, в которых содержалось требование о выплате крупных сумм, от нескольких десятков до сотен тысяч евро. В случае отказа «моджахеды» грозили местным предпринимателям расправой. Подозреваются экстремисты и в нападениях на инкассаторов. Так, еще в апреле 2006 г. первый заместитель начальника Главного управления МВД России в ЮФО Сергей Солодовников заявлял, что отсутствие финансирования из-за рубежа заставляет боевиков идти на общеуголовные преступления, и упомянул о нападении на инкассаторов в Махачкале, когда были украдены 24 млн. рублей [8].

Многие на Северном Кавказе разочарованы непоследовательной политикой официальных властей в отношении экстремистов. Общественность республик взбудоражена и непрекращающимися похищениями людей, подозреваемых в симпатиях боевикам, лицами в масках и камуфлированной форме. Создается впечатление, что федеральная и республиканские власти, особенно правоохранительные органы, заинтересованы в сохранении напряженной ситуации в регионе. Такая политика властей порождает у самих террористов чувство безнаказанности, вседозволенности, приводит к тому, что население перестает сотрудничать с официальными властями и даже начинает симпатизировать боевикам. Потому и спецслужбы оказываются вынужденными просто ликвидировать подозреваемых в экстремизме в ходе проведения спецопераций. Все это не самым лучшим образом отражается на религиозно-политической ситуации в республике.

Обобщая сказанное, можно отметить, что на сегодняшний день в республиках Северного Кавказа фактически идет война между традиционалистским исламом и официальными властями, с одной стороны, и радикалами-фундаменталистами, – с другой. В то же время преобладающий в настоящее время в регионе традиционалистский тип религиозного сознания верующих в последние три-пять лет стал явно тяготеть к фундаментализму. В ситуации системного кризиса элементы фундаменталистского сознания верующих оказываются благодатной почвой для дальнейшего развития на их базе радикального исламского (салафитского или ваххабитского) сознания. На фоне обостряющейся социально-политической обстановки, высокого процента маргинализации населения происходит общая демодернизация северокавказского общества, что при отсутствии действенной политики со стороны России в перспективе может способствовать его дальнейшей тотальной исламизации по афганскому сценарию. Стратегия решения этого вопроса в ее нынешнем виде представляется малоэффективной.

Основным направлением борьбы с радикальным исламизмом нам видится нейтрализация ключевых факторов, способствующих его активизации, а именно: экономических, социальных и политических. Главный упор в стратегии противодействия исламским радикалам необходимо делать на решении проблем по урегулированию уже имеющихся и недопущению возникновения новых политических конфликтов, улучшению социально-экономической ситуации в регионе. Последняя мера играет главную роль в противодействии экстремизму, так как она не только существенно сужает социальную базу исламистов, но и способствует урегулированию конфликтов, многие из которых возникают из экономических противоречий.

Работа выполнена в рамках ФЦП ГК № П864.

Библиографический список

1. Игнатенко А. Осторожно: ваххабизм! Идеи радикального направления в исламе несут угрозу свободе совести // НГ-Религии. – 01.10.08.

2. Борьба с терроризмом: ликвидаторы. Как действуют и кому подчиняются специальные группы ФСБ, МВД и ГРУ. [Электронный ресурс]. http://2006.novayagazeta.ru/nomer/2006/03n/n03n-s14.shtml

3. Вагабов М.В. Этапы распространения ваххабизма в Дагестане. [Электронный ресурс]. http://dhis.dgu.ru/relig5.htm

4. Добаев И.П. Современный терроризм: региональное измерение / отв. ред. Ю.Г. Волков. – Ростов-н/Д., 2009.

5. Добаев И.П. Экспансия джихада «Новая политика» – «РВ» Российские вести, № 1-2, 20.01.05. – С. 18 [Электронный ресурс]. http://www.radonezh.ru/all/gazeta/?ID=799&forprint

6. Игнатенко А.А. Эндогенный радикализм в исламе // Центральная Азия и Кавказ. – 2000. – № 2 (8). – С. 124

7. Борога Ирина, Солдатов Андрей. Захваты и контрзахваты: российские спецслужбы после Беслана // Политический журнал. – № 33 (84) 10.10.05: [Электронный ресурс]. http://www.politjournal.ru/index.php?action=Articles&dirid=101&tek=4291&issue=123

8. Lenta.ru [Электронный ресурс]. http://www.lenta.ru/news/2006/06/06/attack/

9.Рамазанов Курамухаммад-хаджи. Заблуждение ваххабизма в шариатских вопросах / пер. У.Г. Магомедова. – 2-е изд. – Махачкала, 2008.

10. Макаров Д.В. Официальный и неофициальный ислам в Дагестане. – М., 2000. – С. 48.

11. Религии и религиозные организации в Дагестане. Справочник. – Махачкала. 2001.

12. Сведения о религиозных объединениях РД на 01.01.10 // Комитет Правительства Республики Дагестан по делам религий. – Махачкала, 2010. – С. 1-2.

13. Солдатов Андрей. ФСБ празднует победу, боевики меняют тактику [Электронный ресурс]. http://www.agentura.ru/press/about/jointprojects/ej/pobeda/

14. Ханбабаев К.М. Межнациональные отношения в Дагестане в начале XXI в. [Электронный ресурс]. http://www.riadagestan.ru/news/2008/07/10/69077/

15. Шурыгин В. Законность «по понятиям»: Капитана Ульмана всё судят – а боевиков всё прощают... // Журнал «Золотой Лев». – № 81-82 [Электронный ресурс]. http://www.zlev.ru/81_98.htm

16. Ярлыкапов А.А. Ногайского батальона в Ставропольском крае не существует. [Электронный ресурс]. http://www.kavkaz-uzel.ru/newstext/news/id/1199309.html

Чжан Линбэй

СВАДЕБНАЯ ОБРЯДНОСТЬ МАНЬЧЖУРОВ: ЭВОЛЮЦИЯ, РЕЛИГИОЗНЫЙ СМЫСЛ И СИМВОЛИКА

Аннотация. В статье реконструируются сохранившиеся в среде маньчжуров «обряды перехода» («les rites de passage»). Особое внимание уделено религиозному содержанию свадебной обрядности. Свадебная обрядность маньчжуров реконструируется прежде всего на материале экспедиционно-полевой работы в провинции Хэйлунцзян КНР.

Ключевые слова: маньчжурская культура, обряды перехода, «les rites de passage», свадебный обряд, религиозный синкретизм.

«Каков бы ни был тип общества, жизнь конкретного человека обусловлена последовательными переходами от одного возраста к другому и от одного рода деятельности к другому. […] Всякое изменение в положении человека влечет за собой взаимодействие светского и сакрального», – писал выдающийся исследователь традиционной культуры А. ван Геннеп[1]. Это изменение и взаимодействие осуществляются в ритуальных формах, которые этнограф назвал «обрядами перехода» («les rites de passage»). К важнейшим обрядам перехода ван Геннеп относил свадебную обрядность. При этом он отмечал, что религиозное содержание свадебной обрядности включает не только обряды перехода, но и другие «магически-религиозные» компоненты, – например, обряды плодородия[2]. В данной статье мы реконструируем на основе полевых материалов основное содержание свадебной обрядности маньчжуров, обращая особое внимание на их эволюцию, религиозный смысл и символику.

До свержения династии Цин у маньчжуров была фиксированная и сложная свадебная обрядность, которая сохранялась до 40 – 50-х гг. прошлого века.

По данным наших полевых исследований (2004-2006 гг.), в районах современного города Шуанчэн и современного города Ачэн провинции Хэйлунцзян свадебная обрядность, бытовавшая у здешних маньчжурских жителей вплоть до середины прошлого столетия, была в общих чертах схожа со свадебной обрядностью потомков рода Чжао в селе Уаочжань (которую исследовали в 2003 г. китайские ученые Чжан Щаоцзюн и Хэ Щаофан).

По воспоминаниям старожилов маньчжурского села Хайгоу маньчжурской волости Ляодяньцы г. Ачэн провинции Хэйлунцзян, свадьба обычно проводилась в декабре (по лунному календарю), после уборки урожая, когда в крестьянских семьях появлялся некоторый достаток. Летом свадьбы справлялись значительно реже. В целом маньчжурский свадебный цикл может быть разделен на четыре этапа: сватовство, смотрины и сговор, обручение, сама свадьба.

Целесообразность брака обусловливалась семейными интересами. Когда маньчжурский юноша достигал брачного возраста (15-16 лет), родители начинали подыскивать ему невесту. Часто сговор между родителями осуществлялся, когда потенциальные жених и невеста были еще детьми, и с этого времени дети начинали думать о том, как сложится их судьба в будущем, каков будет их брак.

Хотя маньчжурские девушки пользовались большей свободой по сравнению с ханьскими девушками, почти все дочери из состоятельных семей вели совершенно замкнутую жизнь. Поэтому молодые маньчжурские парни и девушки не могли свободно общаться между собой. Значительное количество женихов и невест даже не знало друг друга до свадьбы.

До 40 – 50-х гг. XX в. у маньчжуров, как и у ханьцев, брак начинался со сватовства. В местах, где маньчжуры и ханьцы жили вперемежку, этим занимались профессиональные сваты. Зачастую, разузнав о девушке через родственников или сватов, семья жениха сначала посылала свата к родителям невесты спросить, отдадут ли они свою дочь за их жениха. Сват должен был также ознакомить родителей невесты с семьей жениха и дать ему соответствующую характеристику. Ему отвечали: «Мы посоветуемся со своей семьей и тогда дадим знать». Если родители невесты были согласны на предложение, то о своем решении они скоро уведомляли семью жениха.

Таким образом, успех предложения семьи жениха в значительной степени зависел от мастерства сватов, поэтому большинство из них обладало способностями и навыками красноречия. Но их «серебряный язык» не всегда отражал суть вещей. Чтобы получить деньги, они зачастую намеренно скрывали безобразную наружность и моральные недостатки жениха или невесты.

До сих пор в районе Куаньдянь-Маньчжурского автономного уезда провинции Ляонин бытует маньчжурская народная песня «Проклятый брак». В тексте этой песни одна маньчжурская женщина, живущая в несчастливом браке, с чувством горечи и негодования жалуется на сваху и своих родителей:

Слепая сваха,
Проклятая сваха,
Для чего же ты сватаешь меня за сына богача.
Ты ведь знаешь,
Есть возлюбленный у меня.
Он красавец,
Но бедный.
Мы любим друг друга.
Ты хорошо знаешь,
Презирают бедных мои родители
И преклоняются перед богатыми.
Я слабая девушка,
Вырваться из твоих лап не в силах.
Приходится мне выйти замуж
За сына богача,
За одного самого уродливого человека.
Хотя он богатый и могущественный,
Я никогда не смирюсь с этим[3].

Среди простых и бедных маньчжуров, которые сосредоточенно жили в отдаленных и захолустных местностях, при «выборе невест» молодые парни пользовались определенной степенью свободы. Но и роль сватов при этом была велика. В районе Айгун был распространен обычай «Три бутылки водки решают судьбу». Если молодой человек влюблялся в девушку или его родители узнавали о подходящей, по их мнению, девушке, то к родителям невесты засылался сват, который прихватывал с собой бутылку водки. Чтобы продемонстрировать искренность жениха, это ритуал совершался трижды. Первые два посещения сват только пытался выяснить, отдадут ли родители невесты свою дочь за этого жениха. Если в третий визит сват и родители невесты договаривались и приходили к взаимному соглашению, то согласие на брак выражалось в приглашении за стол[4].

Маньчжуры, живущие в районе Ниньгут (современном уезде Ниньань провинции Хэйлунцзян), являются потомками чжурчжэней Дунхай. По сравнению с айгунскими маньчжурами, они имели больше свободы при выборе невест. Роль свата в этой провинции носила формальный характер. Когда

молодой человек влюблялся в девушку, его родители через свата дарили ей головную шпильку или другое украшение для прически. Если девушка принимала подарок, она выражала согласие выйти за него замуж[5].

Важнейшую роль в подборе жениха и невесты перед заключением брачного союза играл социальный, имущественный фактор. Родители руководствовались принципом «соответствия» пары, т.е. семьи жениха и невесты не должны были значительно отличаться друг от друга в материальном отношении. Поэтому в процессе смотрин со стороны жениха и невесты начинался обмен записками о своей семье, в которых перечислялось, к какому знамени из маньчжурских восьми знамен относились прадед, дед и отец жениха и невесты, какие они исполняли должности и имели заслуги перед династией Цин. Чтобы породниться, семьи жениха и невесты были должны подходить по общественному положению.

Потом в сопровождении свата шел обмен визитами между родителями жениха и невесты. Первый визит обычно совершали родители жениха, а затем уже родители невесты наносили им ответный визит. Истинная цель обмена визитами заключалась в желании ненароком взглянуть на невесту и или жениха. Признаком красоты у девушки считался ее цветущий внешний вид: она должна быть в теле и здоровой. Красота юноши определялась широтой лица и большими ушами. В большинстве родители все решили за детей.

Если договаривающиеся стороны были обоюдно довольны результатами визитов, то они обменивались записками на красной бумаге о женихе и невесте, в которых сообщалось о годе, месяце, дне и часе рождения жениха и невесты (по лунному календарю), обозначенными в восьми знаках десятиричного и двенадцатиричного циклов «бацзы (8 иероглифов)». В то время «бацзы (8 иероглифов)» не только решали судьбу будущих молодых супругов, но и служили в качестве гороскопа, предсказывающего судьбу любого человека. После этого родители обоих сторон приглашали гадателя, чтобы он сочетал «8 иероглифов» жениха и невесты («хэ бацзы»). Если гадатель считал, что судьба невесты и судьба жениха не сочетаются, или не сочетаются судьбы родителей невесты и родителей жениха, то помолвка не могла состояться. В случае благоприятного гадания можно было объявлять помолвку.

Обручение состояло обычно из системы ритуалов.

1. Вначале необходимо было подарить «маленькие подарки невесте» («Фан сян дин»). Родители жениха с подарками приходили к невесте домой. В маленьких подарках имелись хэбао (кошелек с шелковой лентой), головные шпильки или другие головные украшения, жуи (изогнутый жезл с резьбой или инкрустацией – символом исполнения желаний и счастья), изготовленный из нефрита, бамбука и меди. Если родители невесты были гостеприимны и угощали гостей не как чужих, это означало, что они формально дают согласие отдать свою дочь за их сына. Тогда будущая свекровь или другая женщина надевала будущей невестке головное украшение. Каждый подарок, принесенный будущей невестке, должен быть парным.

2. Затем следовал ритуал дарения «больших подарков невесте» («Фан да дин»). После дня «Фан сян дин» сват со стороны ее родителей обсуждал сумму подношений, потом родители жениха выбирали день и отвозили эти подношения в дом будущей невестки. В подношениях обязательно имелось две живые свиньи и две бочки с рисовым вином (24 килограмма). За несколько дней до свадьбы в семье девушки проводился шаманский ритуал, где свиньи приносились в жертву. После этого родители невесты угощали свининой и вином сородичей и односельчан. Кроме двух свиней и двух бочек с вином, в состав подношений входили кольцо, браслет, головное украшение, народный рецепт и т.д.

3. «Мена винных чарок» («Хуань цзючжун»). Маньчжуры, как и ханьцы, соблюдали культ предков. Приняв большие подарки от семьи жениха, отец невесты выбирал из них ювелирные изделия и ставил эти женские украшения в то место, где помещалась поминальная табличка с обозначением имен предков невесты. Становясь на колени перед поминальной табличкой, отцы невесты и жениха менялись винными чарочками, посвященными культу предков невесты. Это означало, что семьи породнились.

4. Церемония «набить табаком трубку» («Чжуан яньли»). В прошлом большинство маньчжуров были заядлыми курильщиками. До сих пор в деревнях некоторые старики любят курить трубку. До свадьбы невеста должна набить табаком трубку будущим свекру и свекрови и зажечь ее. Таким образом невестка выражала свое почтение свекру и свекрови, свое послушание («Сяо дин»). При этом свекр и свекровь дарили невесте деньги. Когда в дом приходили дорогие гости, невеста тоже набивала для них трубку табаком и зажигала ее.

5.Список калыма («Цайли дань»). Перед свадьбой родители невесты составляют родителям жениха список калыма, согласно которому те должны были купить все необходимое для будущей невестки. Когда наступит свадебный день, эти вещи, как часть приданого, семья невесты отошлет обратно.

6. Шитье одежды невесте («Кай цзань»). Ткани, которые по списку калыма купили родители жениха, должны заранее доставить в дом невесты, чтобы можно было шить одежду невесте. Получив рулоны ткани, родители невесты ставят их в то место, где помещена поминальная табличка с обозначением имен предков невесты. Прадед или дед невесты разрезал веревку, связывающую рулоны ткани. Потом женщины из рода или родственники невесты, у которых большая сметка и умелые руки, начинали шить невесте одежды.

7. Снятие нитяного ожерелья с шеи невесты («Пинь нюй кай со»). Незамужние маньчжурские женщины с детства носили на шее нитяное ожерелье. До свадьбы это ожерелье необходимо было снять. Во время церемонии «снятия нитяного ожерелья с шеи невесты» родители невесты наливали в ухо свинье рисовое вино, принося тем самым жертву предкам. Все связанные с этой церемонией расходы покрывались родителями жениха.

Маньчжурская свадьба долгожданна, а поэтому очень торжественна и красива. Обычно она проходила в три дня, каждый из которых имел свое название. Первый день – «Принятие приданого», второй – «День проводов невесты», третий – «День свадьбы». После этого был «День поминовения предков», «День возвращения к невесте домой («Хуй мэнь») и так далее. Рассмотрим суть этих событий.

1. «Принятие приданого» («Го щян гуй»). Маньчжуры, как и другие народы, очень внимательно относятся к приданому невесты, которое начинают готовить с первого дня после рождения дочери. С ранних лет родители и родственники дарят ей золото, украшения. К свадьбе мать готовит постель, одеяла, подушки. Ближе к свадьбе покупались одежда, обувь, в том числе и жениху. Некоторые состоятельные родители готовили дочери предметы домашнего обихода, мебель и даже шкаф, покрашенный золотым порошком.

Кроме крупной мебели, все остальное приданое размещалось в ящиках. Для переноса приданого в дом жениха семья невесты нанимала носильщиков. Специальные палки для несения приданого делались из крепкого дерева, покрывались красным лаком и перевязывались полотном красного цвета. За два дня до свадьбы все приданое переносилось к жениху в дом. На полпути к дому жених встречал отряд для несения приданого. Эта встреча называлась «Цзэ бянь». После прибытия приданого все ящики расставлялись в порядке и открывались, чтобы продемонстрировать

богатство семьи невесты. Этот ритуал называется «Лян цза чжуан». В приданом есть наволочки, которые шила сама невеста. Эти наволочки необходимо было обязательно показать всем, чтобы все узнали, что у невесты умелые руки.

2. «Играть музыку» («Сян пэн»). За два дня до свадьбы семья жениха в своем дворе возводит шатер, в котором оркестр из духовых инструментов (Ла ба), гонгов (Ло) и тарелок (Бо) играет музыку. Маньчжуры считают, что красивая музыка не только создает праздничное настроение, но и может отгонять злых духов. Кроме того, соседи по звукам музыки узнают, что у кого-то происходит свадьба. Ритуал игры на музыкальных инструментах в этот период называется «Сян пэн». В этот день семья жениха должна готовить все (кроме убоя свиней), чтобы угощать родственников и друзей на свадьбе.

3. «Украшение красными шелками» («Гуа цай дзы»). Чтобы подчеркнуть атмосферу счастья, в семье жениха в этот день мебель и само помещение украшаются красными цветами (часто из шелка). Везде можно было увидеть красные иероглифы «Си» с пожеланиями счастья.

4. «День проводов невесты». В полночь родители и старший брат (или двоюродный брат) невесты, некоторые из ее родственников и обязательно одна старуха из старшего поколения (Сун цинь най най) из своего рода провожают невесту. До отъезда из дома невеста сначала кланяется в ноги поминальной табличке с обозначением имен предков и молится, чтобы предки дали ей счастья, потом плачет с матерью. По словам маньчжурских стариков, которые живут в районах городов Ачэн и Шуанчэн, ритуальные слезы символизировали золотые зерна, которые невеста оставляет своим родителям.

После этого невеста, надевшая новую расшитую обувь, садится в красиво убранную повозку. Наконец, отряд для проводов невесты отправлялся в путь. В условленный час на полпути их встречает жених и его отряд для встречи невесты. Чаще всего старший брат (или двоюродный) невесты переносит ее в убранную повозку, которую специально приготовила семья жениха для невесты. Обычай запрещал невесте переходить в повозку по земле – она не должна была принести грязь в дом жениха. Эта церемония называется «Ча чэ».

5. «Переночевать у знакомой семьи» («Да ся шу»). Родственники жениха и невесты заранее выбирали многодетную семью, дом которой находился недалеко от дома жениха. Обычно эта семья была знакома семье жениха или семье невесты. В этой многодетной семье должны были быть живы и отец, и мать. Невеста ночевала в этой семье. После этого хозяин и хозяйка этой семьи становились назваными родителями невесты.

6. «День свадьбы» («Ин чинь»). Ранним утром (в 3–5 часов утра «инь ши» – третий из 12 циклических знаков) в день свадьбы жених, его отец и родственники с оркестром и убранным паланкином, который несут 4 или 8 человек, приходят за невестой. Перед посадкой невесты в паланкин туда часто сажали мальчика, чтобы обеспечить семье мужское потомство. Этот обычай называется «Я цзао». Жених должен был ехать на лошади. По маньчжурским обычаям, людей, встречающих вместе с женихом невесту, должно быть нечетное число. Когда к ним прибудет невеста, то нечетное число станет четным, что считается хорошим знаком.

7. Церемония «Закрыть ворота» («Би мэн ли»). Доехав до ворот дома, где ночевала невеста, жених и его спровождение ждут, и оркестр играет снова и снова. Но будущие названые родители намеренно закрывают ворота, а невеста не спешит выйти из них. Церемониалмейстер (Чжу сы), соблюдающий порядок свадебных церемоний, неоднократно просит открыть ворота. Наконец он от имени жениха преподносит деньги в красном конверте (Хун бо), и будущие названые родители открывают ворота.

8. Войдя во двор, жених кладет земные поклоны всем родственникам и друзьям, которые провожают невесту, последние дарят ему красные шелковые повязки и накидывают их на его плечи. Эта церемония называется «Бай чжуан пи хун».

9. Войдя в комнату невесты, жених велит опытным пожилым женщинам из своего окружения, идти к невесте, чтобы помочь ей совершить последние приготовления. Свадебная одежда маньчжурской невесты всегда шилась из красной ткани с элементами отделки из белого шелка. Женщины надевали красные ватник и ватные брюки на невесту (и летом, и зимой), помогали ей делать дамскую прическу, не закрывая волосами висков, и накрывали ее лицо и всю голову покрывалом из красного шелка (Мэн гай тоу). Наконец, они прикрепляли на ее грудь и спину медные зеркала *толи* (иногда невеста сама держала медное зеркало в руках). В соответствии со старым маньчжурским поверьем медное зеркало имеет способность молиться за счастье и помогает избегать зла.

Церемониалмейстер кричал всем: «Пусть жених кладет земные поклоны тестю и теще!» Когда жених заканчивает бить поклоны тестю и теще, последние дарят зятю подарок или деньги. Отныне жених официально начинает звать родителей невесты папой и мамой. Эта церемония называется «Гай коу». Хозяин и хозяйка дома угощают кондитерскими изделиями будущего названого зятя и его отряд. Затем старший брат (или двоюродный) невесты вновь переносит ее в убранный паланкин. После того как все готово, отряд, встречающий невесту, и отряд для проводов невесты тотчас же направляются в дом к жениху.

Если по дороге встречался колодец, могила или что-либо иное, символизирующее недобрый знак, то паланкин сверху накрывали красным ковром (Чжэ цзо). Это действие оберегающего свойства получило название «Избежать несчастья».

10. Когда свадебный поезд прибывал к дому жениха (в 5-7 часов утра «мао ши» – четвертый из 12 циклических знаков), ворота тоже были закрыты. Невеста должна оставаться некоторое время одна в паланкине, чтобы демонстрировать терпение в будущей семейной жизни. Затем ворота открывались и паланкин невесты вносили во двор, он ставился на землю. Эта церемония называлась «Цюань щин». Обычно в это время во дворе начинали трубить трубы и хлопать хлопушки.

11. Жених стреляет из лука три раза («Шэ сань цзянь»). Изначально маньчжуры были кочевыми племенами и жили в основном охотой, что наложило особый отпечаток на систему обрядовых действий. Перед тем, как невеста выйдет из паланкина, жених должен был делать вид, что он стреляет из лука. В этот момент церемониймейстер кричал всем: «Первый выстрел – в небесных демонов! Второй выстрел – в подземных дьяволов! Третий выстрел – в красных чудовищ!»! Тем самым он отгонял от невесты всех злых духов и несчастья, символически попирая смерть.

12. После обряда «Стрельба из лука» две женщины помогали невесте сойти с паланкина. Сойдя с паланкина, невеста по разостланному ковру подходила к столу, который стоял перед ней и имел длину около 20 метров. К лицевой стороне стола ленточками была прикреплена красная материя. На него устанавливали курительные свечи и табличку с иероглифами «Тянь» (небо) и «Ди» (земля). За столом сидели родители жениха. По обычаю отец сидел слева, а мать – справа. Жених и невеста становились на расстоянии около одного метра от стола. Под звуки музыки церемониалмейстер торжественно объявлял: «Обряд венчания начинается! Во-первых, пусть жених и невеста кладут земные поклоны духам Неба и Земли (Бай тянь ди)! Во-вторых, пусть жених и невеста кладут земные поклоны родителям! В-третьих, пусть жених и невеста кладут земные поклоны друг другу!» Кроме того, жених и невеста должны были бить земные поклоны Духу Большой Медведицы. По преданиям старых маньч-

журов, маньчжурский национальный герой Нурхаци заблудился в лесу и не мог в течение трех дней найти дорогу к дому. Выход ему подсказал Дух Большой Медведицы. Поэтому в день свадьбы жених и невеста обязаны бить земные поклоны Духу Большой Медведицы.

Когда жених и невеста заканчивают церемонию земных поклонов духам Неба и Земли (Бай тянь ди), молодежь начинала петь свадебную песню:

Ах – ах – ой – ой,
Сегодня счастливый день:
Красивая девушка выходит замуж.
К нам многие гости пришли
Поздравлять их, желать счастья.
Пусть предки защищают их,
Пусть у них рождается много детей.
Если будете хорошо работать,
Тогда вы будете богатыми.
Ты, невеста, уважай свекровь и свекра,
Невестки должны дружить.
Жена и муж должны любить друг друга,
И будьте здоровы[6] .

Под эту песню церемониалмейстер вручает невесте «Бо пин» – сосуд, похожий на чайник, символизируюий счастье и богатство. «Бо пин» обычно изготовлялся из дерева или олова. Раньше в него клали слиток золота и слиток серебра, впоследствии замененные очищенными рисом и чумизой. Белый очищенный рис символизирует слиток серебра, а желтая очищенная чумиза – слиток золота. «Бо пин» закрывается красным платком и завязывается пятью цветными нитками. Невеста должна держать «Бо пин» обеими руками..

13. «Сидение в палатке» («Цзо чжан»). Сидение в палатке (Цзо чжан) также называется «Цзо фу» (больше счастья) и является необходимым ритуалом в маньчжурской свадьбе. Заранее жених устанавливал на своем дворе палатку, в которой невеста и жених будут ночевать одну ночь. После того, как невестка принимала «Бо пин» от церемониалмейстера, под радостные возгласы девушек и парней она со своим женихом вместе входили в палатку. Там, по обычаю, невеста садится на топор (Фу цзы), на который ставили матрац, а жених просто садился на матрац. Это – так называемое «Сидение в палатке». По старому обычаю невеста и жених должны были как можно дальше «посидеть в палатке» – чем дольше, тем лучше. На самом деле, по словам стариков, которые живут в маньчжурском селе Яньфань маньчжурской национальной волости Чинлинь г. Шуанчэн, невеста и жених сидят в палатке не более двух часов.

Свадебный обряд в некоторых элементах был связан с шаманизмом. В палатке молодые встречались с шаманом (шаманкой), выслушивали молча ее приветствия. После ухода шаманки невеста и жених все еще сидели молча в палатке вплоть до окончания ритуального сидения. Сразу после ухода шамана (шаманки) какая-нибудь многодетная женщина из рода жениха, которой поручено «открывание лица» невесты (кай лянь или цзяо лянь), входит в палатку. Щипчиками и 5 цветными нитками она начинает выщипывать волоски на лице невесты. Это означало, что у молодой жены закончился девичий период и она уже должна выглядеть, как замужняя женщина.

Затем жених снимал платок с головы невесты и бросал его на крышу палатки, а бывало, и сбивал его дужкой весов или хлыстом. Потом он гладил рукой волосы невесты, что означало: теперь, отныне и навеки веков они – муж и жена. В этот момент во дворе снова начинали трубить трубы и хлопать хлопушки. Девушки и парни вновь пели:

Этот день счастливый,
На небе стоит радуга.
С небес прилетела святая орлица,
Прилетела в наш двор.
Жених сильный и храбрый,
Невеста красивая и чистая.
В этот день они женились
И будут жить вечно[7].

Исполняя такие песни, все гости, присутствующие на свадьбе, желают невесте и жениху счастливой жизни. Пение сопровождается угощением невесты водой с сахаром, чтобы уста ее были всегда сладкими и чтобы говорила она всегда только хорошие и задушевные слова. Символическое угощение преподносят невесте многодетные женщины из рода жениха. Кроме того, ей подают очищенные вареные яйца, что означает пожелание быть всегда красивой, иметь гладкую и чистую кожу.

14. После этого, в 9-11 часов («сы ши» – шестой из 12 циклических знаков) жених и невеста входят в одну из комнат дома жениха. В этой комнате накрывался небольшой стол, на который ставили две чашки риса с рубленым мясом, сосуд для рисового вина и две золотые или позолоченные рюмки, перевязанные красным шелковым шнурком. Здесь новобрачные в знак согласия и любви пьют рисовое вино из этих двух рюмок трижды, обмениваясь рюмками. Потом старик из рода жениха берет две чашки риса с рубленым мясом и выносит на двор, где установлен святой шест «сологаньцзы». Выступая с хвалебной речью перед святым шестом, он бросает трижды рис с рубленым мясом. Затем жених и невеста еще должны трижды попробовать этот рис. Наконец, жениха и невесту кормят маленькими сладкими пампушками, которые готовила мать невесты. В этот момент один мальчик по-ханьски спрашивает жениха: «Шэн бу шэн?» Это двусмысленный вопрос. Иероглиф «шэн» обозначает «недоваренный» и «родить ребенка». Жених громко отвечает: «Шэн!». Число маленьких сладких пампушек было четным. Это обозначало, что у новобрачных будут и сыновья, и дочери[8].

Ведя экспедиционно-полевые сборы в районах современных городов Шуанчэн, Ачэн и уезда Учан, от старожилов-маньчжуров мы узнали, что в этот момент новобрачные супруги едят, как правило, пельмени. В каждый пельмень, по традиции, вкладывают еще меньший пельмень, что означало пожелание большой семьи в будущем, большого количества детей. Родственники со стороны мужа одаривали молодую невесту финиками (по-ханьски «цзао»), земляными орехами (по-ханьски «хуа шэн»), абрикосами (по-ханьски «син») и другими сладостями, т.е. выражали ей всяческое внимание и уважение.

Данная традиция существовала и у маньчжуров, и у ханьцев. Очень вероятно, что на этот маньчжурский обычай оказала большое влияние ханьская культура. Иероглиф «финик» (по-ханьски «цзао») и иероглиф «раньше» (по-ханьски «цзао») – омофоны, не имеющие общего смысла. Иероглифы «земляные орехи» (по-ханьски «хуа[цветы]шэн[родить ребенка]») и иероглиф «родить ребенка» не только звучат одинаково, но и частично совпадают в смысловом значении. Иероглиф «абрикос» (по-ханьски «син») и иероглиф «счастье» (по-ханьски «син») звучат одинаково, но не имеют общих элементов смысла. Угощение фиником символизировало быстрое рождение ребенка у новобрачных супругов, земляные орехи – множество детей (сыновей и дочек), абрикос выступал символом счастья, радости в семейной жизни.

15. По окончания этого обряда начинался брачный пир. Кроме родственников от невесты и жениха, на брачный пир созывались все люди, живущие в той деревне. Когда все гости усаживались за накрытые столы

с угощениями и начинали трапезу, невеста и жених в свадебных нарядах стояли перед гостями и совершали поклоны под веселые звуки музыки, благодаря всех присутствующих на свадьбе. Потом они предлагали тосты за всех гостей.

Прощаясь с гостями, новобрачные со всеми родственниками семьи жениха садились за стол и ели лапшу. Это означало, что невеста навсегда останется в этой семье и сердца новобрачных объединятся.

16. Съев лапшу, молодожены уходили в комнату, приготовленную для их постоянного проживания (Жу дун фан). Но перед этим у дверей дома невеста должна была перешагнуть через таз с огнем и седло. Вспыхнувшее пламя не только символизировало процветание новой семьи, но и означало пламенную, горячую любовь молодой жены к мужу, которая продлится всю их совместную жизнь. Отметим, что данная традиция бытует и у ханьцев. Слова «мир», «покой» по-ханьски звучат, как «седло» (Ань).

Затем невеста снимала красную одежду и надевала разноцветный халат *ципао*. Далее новобрачные супруги кланялись до земли таблицам предков жениха. Отныне невеста официально становилась членом этой семьи.

Перед заходом солнца сестра мужа входила в комнату новобрачных и выводила из нее молодую жену, чтобы посмотреть на заход солнца. Если солнце будет яркого красного цвета, то чувства и страсть молодых будут разгораться, как солнце. Новобрачные будут богатыми.

Палатка символизировала собой дом новобрачных. Вечером в палатке одновременно зажигались две свечи из растительного воска одинаковой длины. Зимой в палатке ставили еще таз с огнем. Жених обходил три раза вокруг палатки и спрашивал невесту: можно ли ему остаться с ней? Если невеста отвечала утвердительно, то жених более не спрашивал, а если она не отвечала, тогда жених продолжал обходить палатку трижды и упрашивать вплоть до отклика невесты.

Возможно, что этот обычай рудиментарно отражает архаическую форму матриархальных родовых отношений. По мнению В.И. Ереминой, послебрачный период для молодоженов начинают действовать многочисленные запреты, – как правило, идентичные досвадебным, потому рассматриваемый ритуал можно отнести к категории «запретительных» оберегов. Так, И.В. Костоловский фиксировал наличие обычая строгой послебрачной изоляции. В русских селах, например, держался обычай, по которому новобрачные не имели права спать в общей избе, а долгое время ночевали либо в холодной горнице, либо на чердаке, независимо от сезона[9].

Третий день после свадьбы носит название «Возвращение домой в гости». Молодая жена с мужем возвращается в родной отеческий дом в качестве гостьи. «Возвращение домой в гости» является важным звеном свадебного обряда.

Вечером перед «Возвращением домой в гости» молодые супруги, сидя на кровати лицом к лицу, берутся за края одежды и сооружают своеобразный карман. Потом они высыпают очищенные рис и чумизу из «Бо пин» при помощи пожилой женщины из своих родственников, приговаривающей: «Первый раз высыпай золото, второй – серебро, третий – много детей». Затем молодожены едят кашу из этих круп.

Утром (с восходом солнца) молодая жена со своим мужем отправляются в путь. А вечером (до захода солнца) молодые супруги должны вернуться. Им нельзя ночевать в доме родителей. Молодой муж обязательно берет с собой подарки для родителей жены, чтобы тем самым показать им свое уважение. Он, как правило, покупает четыре вида подарков для родителей своей жены. По дороге молодожены обязательно заходят к названым родителям, у которых невеста ночевала до свадьбы, и приносят им подарок.

По пути в родной дом жена поет песню, выражая свое душевное состояние:

Речка течет,
Невеста идет домой.
Услышав звук речки,
Она заскучала по дому.
Скучает по маме и папе
И еще по своей комнате.
Скучает по кошке и по курице.
Думу думает и плачет[10].

Вернувшись домой в сопровождении своих родителей, молодая жена земно кланяется таблицам предков и всем старшим родственникам. Дети и другие младшие родственники из ее рода кланяются ей. Молодая жена одаривает их подарками, которые имеют также большое обрядовое значение: во-первых, это «подарки первой встречи», которые показывают щедрость молодой жены, ведь она выбирает подарки из числа тех, которые подарили ей самой; во-вторых, она показывает всем домашним свою доброжелательность, признает их своей родней. А в другой раз невеста повторно может отправиться домой уже одна и переночевать одну ночь у своих родителей, что называется «встреча Семь и проводы Восемь».

Через 30 дней после свадьбы, женщина может переехать на месяц к своим родителям. Этот период называется «Чжу дуй юе». При этом свекр и свекровь покупают родителям своей невестки двух свиней, две бочки с рисовым вином и два «доу» (мера сыпучих тел, равная 10 литрам) риса.

Возвращаясь домой к своему мужу, невестка принесет свекру и свекрови по паре новых туфель, сшитых ею самой. Она также принесет нитяное ожерелье, снятое со своей шеи. После того, как сняли нитяное ожерелье с шеи невесты (Пинь нюй кай со), ее родители завязывают его на особой веревке (Цы сунь шэн), которая символизирует множественность будущего поколения. Потом ее свекр и свекровь завязывают это нитяное ожерелье уже на их особой веревке (Цы сунь шэн). Это называется «Хуань со». На этом свадебный обряд заканчивался.

К настоящему времени маньчжурская свадебная обрядность не сохранилась в полном виде, а память о ней фиксируется лишь в воспоминаниях пожилых маньжуров. Основным нашим информантом стал Тан Вэньбинь, по-маньчжурски Татала, 1925 г.р., село Хайгоу маньчжурской волости Ляодяньцы г. Ачэн провинции Хэйлунзян. Раньше он был учителем, поэтому по сравнению со своими маньчжурскими сверстниками, он – грамотный человек. По его воспоминаниям, традиционная свадебная обрядность маньчжуров была распространена до 30-40 гг. XX в., и даже в 50-60 гг. некоторые элементы традиционной обрядности еще включались в свадебный ритуал. Но в 30 – 40 гг. прошлого столетия начались сложные времена для крестьянских семей Северо-Восточного Китая: господство японцев привело к тому, что обыкновенная семья была не в силах приготовиться к свадьбе. Татала вспоминал, что когда его сестра собиралась в 1938 г. выйти замуж, у нее не было приданого и только ее старший брат провожал ее к жениху.

После образования КНР в мае 1950 г. было обнародовано первое брачное право нового Китая. В новом Китае все люди должны были жить в соответствии с едиными нормами поведения. Согласно брачному праву и женщины и мужчины смогли свободно выбирать себе спутника жизни. Родители утратили право устраивать браки своих детей. Брак по расчету (сговору) был запрещен. Во времена так называемой «великой культурной революции» (1966-1976 гг.) Мао Цзэдун заявил, что хотя буржуазия уже свергнута, она тем не менее усиленно стремится к своей цели – осуществлению реставрации, и пытается с помощью эксплуататорской старой идеологии, старой культуры, старых нравов и старых обычаев разложить массы, завоевать сердца людей. В противовес буржуазии пролетариат на любой ее вызов должен отвечать сокрушительным ударом, и с

помощью новой пролетарской идеологии, новой культуры, новых нравов и новых обычаев изменять духовный облик всего общества.

Никто не мог противодействовать политике Мао в области национальной культуры. Тем более, что простые китайцы жили очень бедно, покупая все необходимое для жизни по талонам. Естественно, при выходе невесты замуж у нее не было приданого. Под лозунгом революции новобрачные, держа в руках по одной красной книжечке Мао Цзэдуна, в церемонии бракосочетания кланялись его портрету. В такой политической ситуации традиционная маньчжурская культура, как и ханьская, была в значительной мере утрачена. Объявленная пережитком прошлого, традиционная свадебная обрядность маньчжуров была уничтожена.

После смерти Мао Цзэдуна в Китае начинаются реформы и расширяются внешние связи, страна переживает экономический взлет. Это приводит к тому, что в Китае очень быстро распространяется западный образ жизни. В настоящее время и молодые маньчжуры, и молодые ханьцы, живущие в городах или в деревнях, вступая в брак, практически все совершают брачные торжества по-европейски. Их брачные церемонии теперь нередко происходят в ресторанах, в присутствии многочисленных гостей, званых пригласительными письмами. Некоторые новобрачные, живущие в городах, даже совершают брачные торжества в церквях, хотя зачастую и не исповедуют христианство. Традиционное религиозное содержание свадебной обрядности все заметнее отходит на задний план.

По мнению Тан Вэньбиня, маньчжурская культура не должна исчезать из китайской культуры, ибо это потеря для двух великих культур. Поэтому 15 сентября 2008 г. Татала организовал в городе Ачэн брачное торжество своей правнучке по старой маньчжурской традиции, где имела честь присутствовать автор статьи.

Библиографический список

Аниховский С.Э., Болотин Д.П., Забияко А.П., Пан Т.А. «Маньчжурский клин»: история, народы, религии. – Благовещенск: Амуркий гос. ун-т, 2005.

Архаичный ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. – М., 1988.

Геннеп А. ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. – М., 1999.

Еремина В.И. Ритуал и фольклор. – Л., 1991.

Забияко А.П. Обряды перехода // Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М., 2006.

Токарев С.А. Ранние формы религии. – М., 1990.

Тэрнер В. Символ и ритуал. – М., 1983;

---

[1] Геннеп А. ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. – М., 1999. – С. 9.

[2] Там же. – С. 16.

[3] Сборник маньчжурских народных песен. – Шэньян, 1989. – С.203-204.

[4] Чэнь Болинь. Обычай нацменьшинств в районах провинции Хэйлунцзян. – Пекин, 1993. – С. 249-250.

[5] Ван Хунган, Фу Юйгуан. Описание обычаев маньчжуров. – Пекин, 1991. – С.163.

[6] Отделение, составляющее краеведческую литературу, и Управление по делам религии г. Шуанчэн провинции Хэйлунцзян. Краткий курс маньчжурской исторической культуры. – Шуанчэн, 2005. – С. 110.

[7] Там же. – С. 111.

[8] Чжан Щаоцзюн, Хэ Щаофан. Маньчжуры: отчет о полевом исследовани в селе Уаочжань. – Куньмин, 2004. – С. 214-215.

[9] Еремина В.И. Ритуал и фольклор. – Л., 1991. – С.94.

[10] Сборник маньчжурских народных песен... – С.109-110.

Лещинский А.Н., Погасий А.К.

ТИПОЛОГИЗАЦИЯ И КЛАССИФИКАЦИЯ ЦЕРКОВНЫХ РАЗДЕЛЕНИЙ В ХРИСТИАНСТВЕ

Аннотация. Церковные разделения – малоизученная тема в российском религиоведении. Настоящая статья посвящена определению критериев и содержательной стороны типологизации и классификации церковных расколов. Первая часть статьи раскрывает типологию разделений в христианстве в целом, вторая – уделяет внимание типологизации и классификации церковных расколов в православии.

Ключевые слова: религиоведение, церковь, разделения, расколы, типология, классификация.

Современное отечественное религиоведение до недавнего времени практически не уделяло внимания такому феномену религиозной жизни как церковные разделения. Тем не менее он заслуживает самого пристального изучения, поскольку, как мы видим из истории, церковные разделения (расколы) в значительной степени влияют не только на религиозную сферу, но и на жизнь всего мирового сообщества. Вспомним последствия «Великого раскола» 1054 г., Реформации XVI в., раскола в русском православии XVII в. и т.д.

Изучая с точки зрения ситуационного подхода (в религиоведческих исследованиях) конкретные события, связанные с церковными разделениями, авторы сделали попытку выявить критерии и содержательную сторону типологизации и классификации церковных разделений. В первой половине статьи выявляются критерии типологии разделений, связанных в целом с христианством, а во второй уделяется внимание типологизации и классификации разделений и расколов в православии.

Сама типологизация имеет несколько значений и функций – прежде всего гносеологических, эвристических и социальных. Практическое ее значение состоит в том, что она может способствовать преодолению разделений (расколов) через различные формы, вплоть до диалога, а также создать правовые основы налаживания нормальных государственно-конфессиональных отношений.

На сегодняшний день можно говорить о типологизации расколов по следующим (правда, *весьма относительным*) критериям: причины, последствия, место, время, форма, учение, культурно-национальный критерий (возможно, в дальнейшем будут вычленены и некоторые другие).

Попробуем вкратце рассмотреть некоторые из этих критериев.

Типологизация, особенно когда дело касается столь неоднозначного явления как религия, всегда относительна. Например, говоря о причинах разделений – догматических, канонических, политических, экономических, субъективных, – сложно подвести какую-то одну из них под конкретный раскол. Чаще мы имеем дело с комплексом причин, поэтому весьма важно установить главную из них, увидеть второстепенные и определить место тех, которые оказались лишь поводом или мотивом.

Причины разделений можно классифицировать по следующему принципу: собственно **богословские (догматические**), касающиеся основ учения христианства в целом (например, заложенные в Символах веры – Апостольском, Никео-Царьградском, Афанасьевском) или отдельных конфессий (католическая, православная, протестантская догматики). К этой же причине можно отнести и особые толкования и собственное понимание библейских текстов разными представителями христианства. Догматические причины в наиболее чистом виде характерны для церковных разделений I – IV вв., когда догматика еще только формировалась.

Канонические[1] причины стали проявляться во времена формирования церковно-административных структур, особенно после IV в. Разногласия в этом случае касаются устройства общинной жизни, церковной дисциплины, различных постановлений и правил (например, постановлений Вселенских соборов, Правил св. отцов церкви). Чаще всего канонические основания проявляются во внутриконфессиональных разделениях, когда не затрагиваются доктринальные основы. К таковым можно отнести расколы в Русской Православной церкви 20-х гг., современные расколы в Украине, Молдове, Эстонии [12].

С другой стороны, как уже говорилось, отступление от догматов одновременно является и каноническим нарушением [6], поэтому канонические причины практически всегда наличествуют в церковных расколах.

Политические причины непосредственно связаны с государственно-конфессиональными отношениями. Всякие изменения в государственном строе в той или иной степени отражаются на религиозных отношениях, но не всегда становятся источником церковных разделений. Таковыми они могут быть при наличии определенной государственной религиозной политики, направленной либо на уничтожение религии как таковой (Советский Союз, Китай, Албания), либо на укрепление одной религии за счет других (исламские государства), а также в случае **геополитических** изменений. Примером тому служит присоединение к СССР Западной Украины, Западной Белоруссии, Бессарабии и Прибалтийских республик в 1939-1940 гг., когда советские спецслужбы, используя свой опыт организации церковных расколов в РПЦ 20-х гг., почти полностью подорвали существовавшие там структуры: униатскую, католическую, лютеранскую и реформатскую церкви.

Распад СССР вызвал обратную религиозную ситуацию. Правительства отделившихся государств (Украина, Эстония, Молдавия) с целью подчеркнуть свой суверенитет подтолкнули некоторых сепаратистски настроенных православных иерархов к отделению от РПЦ и созданию национальных церквей. В этих случаях (с позиции РПЦ) отделившиеся структуры нарушают церковные каноны, но первичными причинами разделений все равно остаются политические.

Если пойти еще дальше в глубь истории, то само принятие императором Константином христианства взамен язычества имело ярко выраженную политическую окраску: христианское социально-политическое и этическое учение вполне отвечало нуждам и стремлениям тогдашнего Рима[2].

Как мы убедились, политическая составляющая почти всегда присутствует во всех религиозных разделениях, больших и маленьких. В глобальных (Великий раскол, Реформация) – потому что они перекроили мир со всеми вытекающими внешнеполитическими последствиями; в локальных (расколы в русском православии XVII и XX вв., современные расколы в католицизме и протестантизме и т.д.) – поскольку те затрагивают не только церковь, но и – в разной степени – жизнь всей страны. В последнем случае многое зависит от государственной вероисповедной политики. Например, Российская империя политически и законодательно поддерживала и защищала Православную Российскую церковь как «первенствующую и господствующую» и ограничивала или запрещала другие религии.

Законы против прозелитизма в Греции, где православие конституционно закреплено в качестве государственной религии, вызвали целую серию судебных процессов в Европейском суде по правам человека (которые Греция почти все проиграла) [10, с. 506-627, 548-563]. В результате усложнились отношения государства Греции и традиционных конфессий с появившимися нетрадиционными, в том числе инославными религиозными объединениями.

Отсутствие четко сформулированной концепции государственно-конфессиональных отношений и, как следствие, несовершенное законодательство, допускающее произвольное толкование, продолжают создавать межконфессиональную напряженность, которая негативно отражается на общественном спокойствии в России [см., напр., 7-9].

Политические причины занимают неодинаковое место в известных нам случаях церковных расколов. В Великом расколе они имели главное значение, а спор вокруг filioque или разного понимания евхаристии – скорее богословское обоснование отделения от власти римской церкви[3] (хотя для самих богословов это, вне сомнения, имело большой смысл).

Что касается Реформации, то, наоборот: ее изначальной причиной стало различное понимание основных христианских доктрин (догматов) тогдашней католической церковью и Мартином Лютером (соотношение добрых дел и веры в вопросе личного спасения, право папы римского прощать грехи вперед и за деньги (индульгенции), посредничество Церкви между человеком и Богом и т.д.). Разоблачение злоупотреблений католической иерархии поддержали не только простолюдины, но и высшие слои германского общества, увидевшие в этом повод избавиться от политической и экономической эксплуатации со стороны папского Рима.

Однако дальнейшее распространение Реформации (принятие ее идей монархами и высшей церковной иерархией многих европейских стран) выдвинуло на первое место уже политические резоны: пример Германии показал все выгоды освобождения от римской зависимости (духовной, политической, экономической), в том числе и возможность для светских властей получить полный контроль над Церковью.

Экономические основания никогда не озвучивались в качестве первопричины церковных разделений, но зачастую подразумевались, наряду с политическими. Известно, какие огромные доходы получала та же католическая церковь от подконтрольных ей духовно-административных структур, расположенных в разных странах мира. Нежелание Восточных церквей отдавать доходы Риму было одной из весомых причин Великого раскола; этот же фактор явился стимулятором быстрого распространения Реформации.

Немало и более мелких церковных разделений имело своей причиной желание их лидеров иметь материальный доход от общины. Как правило, данная причина конкурирует со стремлением руководителя к духовной власти над верующими (например, корейский бизнесмен Сан Мен Мун, основавший «Церковь объединения», или «Ассоциацию за объединение мирового христианства», обладает огромным духовным воздействием на своих адептов и одновременно получает немалые прибыли от принадлежащих ему многочисленных предприятий, где работают члены его религиозной организации).

В этом случае есть основание говорить о причинах религиозных разделений, связанных также и с **личными**[4] качествами человека. Примером может служить деятельность Юрия Кривоногова, который работал в киевском Институте невралгии и психиатрии и исследовал методы воздействия на человеческую личность, явно стремясь использовать свои знания для психологического и психического контроля над последователями созданного им вместе с бывшим комсомольским работником Мариной

Цвигун («Мария Дэви Христос») учения, лежащего в основе общины «Белое братство».

Другой пример – Сергей Тороп, объявивший себя новым Мессией, Сыном Божиим, проводником Духа Святого – Виссарионом. Одному из авторов настоящей работы доводилось встречаться и с ним, и с его приверженцами, но до сих пор неясно, что лежит в основе его почти безграничной духовной власти над ними. Во всяком случае это связано именно с личностью основателя «Церкви Последнего завета». Однако мы не будем останавливаться на анализе феномена Виссариона (как и Ю. Кривоногова и др.), поскольку это не является целью нашей работы, а отошлем интересующихся к трудам исследователей новых религиозных движений [см. 1, 3, 4].

Теперь рассмотрим церковные разделения по их **последствиям**. С этой позиции их можно подразделить на следующие виды.

1. Разделения, вызвавшие глобальные изменения как в христианском мире, так и на уровне человечества в целом. Это, прежде всего, Великий раскол и появление протестантизма, расчленившие христианство на три различные по своей догматике и каноническому устройству ветви.

2. Расколы, преимущественно связанные с юрисдикционными установлениями внутри конфессий (греческие, румынские и болгарские *старостильники*; немецкие, голландские, французские, швейцарские и т.д. *старокатолики*[5]; расколы 20-х и 90-х гг. в Русской Православной Церкви; расколы в баптизме и пятидесятничестве XX в. и др.).

3. Разделения внутри отдельных общин (например, выделение из пятидесятнических (а то и баптистских) общин радикально настроенных групп – *харизматов*).

Возможна также **хронологическая** классификация расколов, – правда, весьма условная, поскольку одни учения и основанные на них религиозные группы, просуществовав некоторое время, исчезали, другие действовали несколько веков, а некоторые существуют до настоящего времени.

1. Появление общин I-IV вв., основанных на множестве отличных друг от друга учений, обусловленных отсутствием кодифицированного Священного Писания – канона (различные учения гностического происхождения, донатисты, антитринитарии, манихеи, монтанисты).

2. Расколы IV-X вв., вызванные несогласием с общехристианскими догматами и канонами, установленными Вселенскими соборами IV-VIII вв. (антропоморфиты, ариане, несториане, богомилы, иконоборцы).

3. Великий раскол IX-XI вв.

4. Расколы XIV-XVI вв., предвосхитившие и предшествовавшие Реформации (последователи учения Д. Уиклифа, гуситы).

5. Реформация XVI в. (протестантизм).

6. Расколы XVI-XVIII вв., вызванные реформационными процессами в христианстве (анабаптисты, меннониты, методисты, русский протестантизм – стригольники, жидовствующие, старообрядческий раскол, хлысты, духоборы, молокане).

7. Расколы XIX-XX вв., эпохи «развитого капитализма» (расколы в РПЦ 20-х – 90-х гг., баптисты, евангельские христиане, пятидесятники, харизматы).

8. Расколы начала XXI в. (раскол в Русской Православной церкви за рубежом в связи с воссоединением с РПЦ Московского патриархата; в ELKRAS и Церкви Ингрии в России).

Систематизировать расколы по географическому признаку вряд ли удастся: это явление имеет распространение по всему миру. Можно лишь говорить о некоторых специфических **национально-культурных** компонентах в расколах, происходящих в разных странах, – например, в Африке. Особенно ярко культурный компонент проявился в религиозных разделениях, вызвавших появление «черных» сект, объединяемых общим

термином «афро-христианство» [13, с. 9]. Христианство, пришедшее со Средиземноморья и несшее с собой европейскую культуру, не могло в таком виде привиться на африканскую культурную почву. Поэтому с неизбежностью оно стало принимать в себя элементы местных языческих религий, что, в общем-то, не ново: достаточно вспомнить русское православие, на котором до сего дня ощущается налет древнеславянских верований. Однако специфика афро-христианства заключается не столько в этом, сколько в идее негроидности Иисуса Христа и, соответственно, богоизбранности чернокожей расы[6].

Закономерно возникает желание классифицировать расколы по типам порожденных ими религиозных структур: церквей, деноминаций, конфессий, сект и т.п. Однако, на наш взгляд, такая классификация будет слишком субъективной и некорректной в силу неопределенности приведенных терминов. Например, слово «*церковь*» означает и мистическое «тело Христово», куда входят прошлые, настоящие и будущие поколения христиан, и общность христиан, объединенных по конфессиональному принципу, и строго оформленная преемственная иерархическая структура, и даже «дом Божий» – храм. Причем, католическое, православное и протестантское понятия церкви отличаются друг от друга.

Деноминация (лат. – denomination – наделение специальным именем, переименование, обозначение) – в общем смысле группа лиц или предметов, объединенных одним названием. В религиоведении этот термин чаще всего употребляется для обозначения религиозной организации, находящейся в стадии становления от секты к церкви (в определении протестантского теолога Х.Р. Нибура). Однако, с одной стороны, это же слово используется как синоним терминов *конфессия* или *вероисповедание*, а с другой, – признаки, которыми определяют *деноминацию*[7], могут быть присущи любому религиозному сообществу.

Многочисленные исследования понятия *секта* приводят к мнению, что этот термин не имеет и, судя по всему, не может иметь четкого определения ввиду отсутствия его объективных признаков. А *конфессия* почти идентична *вероисповеданию* и различия между ними – лишь вопрос точки зрения субъекта, использующего эти термины.

Исходя из сказанного, классификация расколов по приведенному критерию объективно невозможна.

Что касается других критериев для классификации церковных расколов (время, место, форма и т.п.), то их уместно будет рассмотреть на примере так называемого «альтернативного», или «свободного» православия, в которое входят церковные структуры, не подчиняющиеся Поместным православным церквам.

Понятие «альтернативное православие» включено в составленную одним из авторов (А.Н. Лещинским) типологию церковных разделений [5]. В ней представлены четыре типа объединений. Первый – вселенское православие, которое рассматривается как система Поместных православных церквей, находящихся в евхаристическом общении; второй – параллельные структуры или объединения, возникающие на канонической территории Поместной церкви по причине их отхода от нее, а также объединения, созданные на той же территории другими Поместными церквами; третий – объединения альтернативного православия, которые не имеют евхаристического общения с Поместными церквами и юрисдикционно не подчиняются им. Наконец, четвертый – историческое сектантство, объединения которого в большей своей части уже не существуют (или в ряде мест проживают отдельные приверженцы).

В альтернативном православии имеется множество структур, которые, оппозиционируя себя православию, имеют отличительные особенности. Основываясь на методологии, которая дает возможность типологизировать все разнообразие религий и их структур, можно классифицировать формирования, существующие в альтернативном православии.

В альтернативном православии на основе разработанных критериев, которые, правда, не следует абсолютизировать, можно выделить семь подтипов, краткая характеристика которых и дается в настоящей публикации.

К ним относятся: *дореформенные, эмигрантские, катакомбные, истинно-православные, автокефалистские, апокалиптические, реформированные*.

Первый подтип – *дореформенные объединения*. К ним можно отнести сугубо традиционные структуры, которые во многом сохранили свое прежнее состояние после проведенных священноначалием Поместной церкви реформ. Это, например, *древлеправославные* христиане России (по традиции их чаще всего называют *старообрядцами*). Они не согласились с введенными патриархом Никоном реформами, выступили против них и стали придерживаться традиций русского православия, существовавшего до середины XVII в. К этому же подтипу надо отнести *старостильные* церкви Греции, не принявшие календарную реформу (переход на новый стиль), осуществленную руководством Элладской православной церкви в 1924 г. Как те, так и другие оказались в своем отечестве гонимыми; некоторые их представители были вынуждены покинуть прежние места жительства вплоть до эмиграции в другие страны.

В старообрядчестве есть свои разделения, называемые церквами, согласиями и толками. Старостильники также разделились на отдельные церкви, их число доходит до двенадцати.

Главными особенностями старообрядческого и старостильного движения являются их идейные вызовы официальным церковным иерархиям и сохранение традиционной идентичности.

Второй подтип – *эмигрантские объединения*. К ним относятся структуры, представители которых по разным причинам вынуждены были покинуть родину. В мире десятки подобных церквей, епархий, викариатств и общин. Причина их появления чаще всего кроется в создавшейся внутренней социально-политической ситуации того или иного государства и отчасти – нестроениях и резких изменениях, возникших в Поместных церквах, а также в изменяющихся жизненных ситуациях людей, находящихся на территории исторической родины и вынужденных ее покинуть. Эмигрантские объединения православия можно встретить во многих местах на всех континентах. Их представители, оказавшись в новых социокультурных условиях, стремятся сохранять свою веру. Православие в их среде выполняет интегрирующую функцию, объединяя их и по вероисповедному, и по национальному признакам. В составлении и описании этого подтипа осуществляется культурно-цивилизационный и геополитический подход.

С точки зрения юрисдикционной, эмигрантские объединения, сформировавшись и утвердившись на новой территории, имели различное, нередко противоречивое отношение к той Поместной церкви, из которой они вышли. Одни не порывали с ней своих связей, даже евхаристических, другие входили в состав иной Поместной церкви, а некоторые создавали в диаспоре свои независимые свободные, т.е. альтернативные структуры. Такая особенность сохраняется и в настоящее время.

На протяжении 80 лет в русском зарубежье существовала православная диаспора и в ней – созданная в 20-х гг. XX в. Русская Православная церковь за рубежом (РПЦЗ). Она позиционировала себя как часть Поместной церкви в Отечестве. Но отношения между ними, особенно с 30-х гг., были очень сложными: не существовало ни евхаристического, ни молитвенного общения. Негативную роль в таких отношениях долгое время играла и государственная власть в СССР, объявившая эмигрантскую церковь монархической и антисоветской. Однако по церковной линии у РПЦЗ начали устанавливаться контакты с представителями катакомбного движе-

ния в России. После 70-х гг. они активизировались, а в 90-е гг. некоторые общины, отходящие от Московской патриархии, вошли в состав РПЦЗ. 17 мая 2007 г. произошло объединение эмигрантской части церкви, и большинство ее епархий и общин вошло в состав-юридикцию Московской патриархии.

Однако часть эмигрантской церкви не пошла на объединение, вследствие чего РПЦЗ разделилась. В настоящее время более десяти структур за рубежом и в Отечестве осуществляют свою деятельность независимо. Между ними наблюдается тенденция к объединению, но процесс этот идет трудно и противоречиво.

Третий подтип – *катакомбные объединения*. К ним относятся церкви, общины и группы, представители которых были вынуждены по причинам гонений за веру осуществлять свою религиозную деятельность тайно, скрытно от посторонних глаз. В катакомбном состоянии пришлось пребывать христианам, в том числе и православным, во многих странах мира: в исламских государствах, Латинской Америке, в Болгарии и других государствах Балканского полуострова, в Китае.

В России после Октября 1917 г. в условиях начавшихся гонений на верующих создаются катакомбные церкви, или церковное подполье. Своеобразие этих структур состоит не только в их тайном существовании, но и в сформировавшемся мировоззрении их лидеров и мирян. Церковное подполье стало особой формой сопротивления светским властям, боровшимся с религией, а также оппозицией официальной церкви. Многообразие катакомбных формирований в России определяется через понятие «церковное подполье». Сами же представители его почти не употребляли таких терминов, а чаще всего говорили о тайных общинах, тайных священнослужителях.

Одной из главных особенностей этих объединений является формирование и утверждение религиозно-политических воззрений по отношению к светскому государству. Другой особенностью стали их отношения с Поместными церквами. Зачастую порывались связи (хотя отдельные представители катакомб их сохраняли) с теми, кто находился на легальном положении. Катакомбные структуры с их епископами были некоей средой, из которой выходили и множились свободные альтернативные независимые формирования.

По причине изоляционизма в церковном подполье, в отличие от базовой православной культуры, была сформирована альтернативная субкультура [2]. Из-за катакомбного состояния невозможно было осуществлять в полном объеме религиозные практики, нарушалось прежнее каноническое епархиальное деление. Священнослужители не были приписаны к тому или иному храму (богослужение и моление проходили в частных домах или под открытым небом). Возрождалось обращение представителей катакомб к языческим элементам культа. Таким образом, в альтернативной субкультуре происходила постепенная трансформация в сторону все большего удаления от традиционного православия.

С прекращением гонений верующие выходят из катакомбного состояния и осуществляют свою деятельность легально, открыто, не боясь преследований. Однако катакомбное движение стало основой для формирования в новой религиозной ситуации свободных, не зависимых от Матери-Церкви церквей, епархий, общин. Свое родство и преемство от катакомбного состояния объявляют: Истинно-Православная церковь России, Церковь Иоанна Богослова, Российская православная автономная церковь, Российская православная церковь, Истинно-православные христиане-федоровцы, Русская катакомбная церковь истинно православных христиан, Российская автокефальная истинно-православная церковь, Истинно-Православная Катакомбная церковь, Истинно-Православная церковь (Мос-

ковская митрополия), Российская Истинно-Православная церковь (Московская архиепископия), Православная Российская церковь (Истинно Православная церковь), Православная Российская церковь (Высшее церковное управление), Апостольская Православная церковь, Православная церковь Божьей Матери «Державная», Русская истинно-православная церковь, Серафимо-Геннадиевская ветвь Истинно Православной церкви и ряд других общин.

Четвертый подтип – *истинно-православные объединения*. Они включили в свое название понятие «истины», которая идет от апостольских времен. По существу, любая церковь, будь то Вселенская или отошедшая от вселенского православия, считала себя истинной церковью. Древлеправославные в России и старостильники также называют себя представителями истинного православия, однако с 20-х гг. появляются новые структуры, называющие себя «истинными». Так поступили в Греции общины, не принявшие календарную реформу Элладской церкви, они стали называться и *старостильными*, и *истинно-православными*.

Появление в России структур, включивших в свое название словосочетание «истинно-православная», связано с неприятием ими «сергианства», в котором нашло свое выражение новое отношение официальной церкви к нарождавшемуся советскому безбожному государству. Эту новую социальную позицию выразил в своей «Декларации» заместитель Местоблюстителя Патриаршего Престола митрополит Сергий (Страгородский) в 1927 г. Оппозиция в лице представителей формирующегося «истинного православия» посчитала такое отношение к новым властям недопустимым и далеким от традиционного православия. В возникающее церковное подполье пришлось уйти и «легальным» истинно-православным общинам. Таким образом, многие истинно-православные структуры получили второе название – катакомбные церкви. В них и находились представители «истинного православия». Этих самостоятельных, порой не связанных друг с другом церквей, было несколько десятков. Они просуществовали вплоть до рубежа 80-х – 90-х гг. Часть их затем вышла из подполья и действует легально. Некоторые церкви зарегистрированы в органах Министерства юстиции РФ, а другие сохранили прежнее катакомбное состояние. Из нескольких истинно-православных церквей выделяется Православная Российская церковь – ИПЦ (с официальным центром в Москве и духовным – в подмосковном монастыре Иоанна Крестителя). Ее руководитель, митрополит Рафаил (Прокофьев), стремится объединить истинно-православные церкви. В ее состав уже вошли подобные структуры не только России, но и Украины и Грузии. Судя по всему, процесс этот идет трудно и не столь успешно, как бы этого хотел митрополит. Представители этого подтипа также придерживаются традиций русского православия, выступают за их сохранение.

Пятый подтип – *автокефалистские объединения*. Принято считать, что Поместные церкви Вселенского православия являются и автокефальными. Однако таковыми в XX в. стали себя называть и объединения, уходящие от поместных церквей в раскол, создавая альтернативные структуры. Причин этому много, но большей частью в основе своей они имеют те или иные социальные факторы. К таковым относятся церкви, существующие как в России, так и в других зарубежных странах. Некоторые из них не уточняют в своем названии автокефализма, но претендуют на него. В мире десятки подобных церквей, число их прибавилось также в связи с общественно-политическим состоянием государств, существовавших до начала 90-х гг. XX в. Особенно это относится к распаду СССР и Югославии. В России из числа таких формирований выделяется Российская Православная автономная церковь. В настоящее время она абсолютно самостоятельна; имеет центр в г. Суздале Владимирской обл. Понятие «автономная» сохраняется с тех времен, когда она находилась в юрисдикционных связях с Русской зарубежной церковью.

Самостоятельно существует Болгарская автокефальная церковь, с давних времён – Македонская, недавно появилась Черногорская. Автокефалистские настроения давно существуют в Украине. Здесь усугубляется тенденция к созданию общей автокефальной церкви на основе объединения существующих церквей. Перечисленные объединения со стороны Вселенского православия не признаны, однако с некоторыми претендующими на автокефалию, начинается вестись диалог. Такой диалог становится заметным между Украинской православной церковью Московского патриархата и Украинской автономной православной церковью.

Доктринальных и догматических расхождений между Поместными и автокефальными альтернативными церквами, по существу, нет, однако некоторые из последних, усугубляя юрисдикционные разделения, акцентируют свое внимание на национальном факторе.

Øåñòîé ïîäòèï – *апокалиптические объединения*. Апокалиптика – неотъемлемая часть христианской доктрины; ее основы заложены в новозаветных текстах, в частности в Откровении Иоанна Богослова. Произведение проникнуто идеей о втором пришествии Иисуса Христа, перед которым начнутся последние времена, проникнутые апокалиптическими ожиданиями. В истории христианства не раз отмечались периоды, когда выделялись отдельные люди и целые общины, у которых ярко, сильно, чувственно выражались настроения ожидания пришествия Христа, наступления Страшного суда и конца мира. Нередки были случаи, когда приверженцы сильного акцента на апокалиптику создавали свои формирования и уходили в раскол.

Таких настроений не избежали XX и начало XXI вв. В современных апокалиптических объединениях также остро чувствуются настроения ожидания конца мира, Страшного суда. Некоторые структуры в свое название включают понятие «апокалиптическая» и имя любимого ученика Иисуса Христа, автора последней книги Библии – «Откровения Иоанна Богослова», или «Апокалипсиса» – апостола Иоанна. Сюда относятся: Апокалиптическая Христова церковь, Истинно-Православная церковь Откровения Иоанна Богослова, Небесная восточная церковь Иоанна Богослова, Вселенская церковь Иоанна Богослова. В этом подтипе немало общин, адепты которых находятся под сильным воздействием лидера или харизматической фигуры. От него они заражаются апокалиптическими настроениями, напряженным ожиданием второго пришествия Иисуса Христа. Сюда же можно отнести группу, которая получила в народе название «пензенские сидельцы». В ноябре 2007 г. Россию всколыхнул инцидент в селе Никольское Пензенской области, где члены общины, именующие себя истинно-православными, укрылись в землянке в ожидании Страшного суда. «Сидение» завершилось выходом из добровольного заключения, гибелью нескольких человек и помещением лидера сидельцев Петра Кузнецова в психиатрическую больницу. Судя по некоторой информации, еще есть места как в России, так и за ее рубежами, где некоторые общины ушли «из мира» или ограничили себя в общении с ним.

Седьмой подтип – *реформированные объединения*. В этих объединениях ярко выражены черты, наблюдаемые в общем течении – либеральном христианстве. В объединениях этого подтипа, с одной стороны, заметно стремление вернуться к апостольским традициям, а с другой, – сближение с протестантизмом, модернизированным католицизмом и введение того, что появляется нового в православной традиции. Таких объединений пока немного. В их число следует включить церкви, которые относят себя к апостольской традиции, и в их названия вносится понятие «апостольская». В качестве примера можно назвать Апостольскую Православную церковь в России, Украинскую Апостольскую Православную Церковь, общины западного обряда Апостольской православной церкви (в Санкт- Петербурге, Таганроге, Берне и Вильнюсе) и др.

Для анализа сущности реформирования большой интерес представляет «Декларация о создании Апостольской церкви» России (от 13 мая 2000 г.). Многое из того, что декларировано в этом документе, нашло свое выражение в организации и культовой практике церкви.

В данном подтипе есть структуры, отличающиеся своим радикализмом в реформировании учения, религиозной практики и организации. Сюда можно отнести Православную церковь Божией Матери «Державная», сформировавшуюся в 90-х гг. XX в. В ней, с одной стороны, заметно стремление вернуться к христианству апостольских времен, где, как представляют лидеры церкви, существовали нестяжание и простота в отношениях между членами христианской церкви. С другой стороны, в ней получил сильное развитие культ Богоматери: почитаются не только иконы с ее изображением, но и скульптуры (как в католицизме). Наряду с Библией, церковь приемлет другие священные тексты, в частности – Откровения Богоматери лидеру церкви архиепископу Иоанну (Береславскому). Большие изменения претерпела культовая практика: богослужение ведется на современном русском языке, в него включаются электронная инструментальная музыка. Своеобразны иконы, в образах которых присутствуют нетрадиционные сюжеты, написанные в стилистике, приближенной к современной живописи. Наконец, упрощена организационная структура церкви, отсутствуют строгие иерархические отношения между служителями церкви и простыми верующими. Одному из авторов данной публикации (А.Н. Лещинскому) предстояла встреча с основоположником этой церкви. Встал вопрос, как к нему обращаться. Его приверженцы отметили, что необязательно называть его «владыка», а просто «отец».

Таким образом, изменившаяся за последние три десятилетия религиозная ситуация в мире повлияла на современное состояние православия. В нем, особенно в России, появилось много формирований, которые юрисдикционно не зависимы от Поместной церкви. Объединить их можно, в основном, по критерию независимости. Многие имеют свои особенности, которые и дали возможность провести классификацию по приведенным в настоящей статье критериям.

Такая классификация имеет как теоретическое, так и практическое значение для правильного формирования межрелигиозных и государственно-конфессиональных отношений.

Библиографический список

1. Баркер А. Новые религиозные движения. – СПб.: Изд. РХГИ, 1977. – 282 с.

2. Беглов А.Л. В поисках «Безгрешных катакомб». Церковное подполье в СССР. – М.: Изд. совет Русской Православной церкви; «Арефа». – 2008. – С. 214-223.

3. Григорьева Л.И. Религии «Нового века» и современное государство. – Красноярск: Изд. СибГТУ, 2002. – 400 с.

4. Кантеров И.Я. Новые религиозные движения в России (Религиоведческий анализ). – М., 2007. – 472 с.

5. Лещинский А.Н. Православие: типология церковных разделений // Ученые записки Российского государственного социального университета. – 2009. – №1. – С. 110-118.

6. Лурье Г., игумен. О чем шумим? Разногласия истинно-православных церквей русской традиции и пути их преодоления [Электроный ресурс]. – Режим доступа: http: www/portal-credo.ru/site/print.PhP?act=news&ia=47905, свободный.

7. Погасий А.К. Закон новый – порядки старые // Религия и право. – 1999. – № 6. – С. 25.

8. Погасий А.К. Законодательство и права верующих // Религия и право. – 2007. – № 3. – С. 20-21.

9. Погасий А.К. Нарушение права на свободу совести как фактор, угрожающий целостности общества // Вестник ТИСБИ. – № 1. – Казань, 1999. – С. 64-65.

10. Религиозные объединения. Свобода совести и вероисповедания. Религиоведческая экспертиза: Нормативные акты. Судебная практика. Заключения экспертов / сост. и общ. ред. А.В. Пчелинцева и В.В. Ряховского. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Юриспруденция, 2006. – 848 с.

11. Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М.: Академический Проект, 2006. – 1256 с.

12. Русская Православная церковь и нынешние церковные расколы [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.religio.ru/dosje/16/245.html, свободный.

13. Таевский Д.А. Христианские ереси и секты I-XX веков. Словарь. – М.: Intrada, 2003. – 320 с.

---

[1] Слово «канон» является полисемантическим термином, поэтому в целях недопущения его множественного толкования мы используем его в том смысле, который традиционно сложился применительно к церковным разделениям – отсюда под каноническими причинами церковных разделений мы понимаем нарушения моральных и юридических норм, правил христианской жизни, дисциплинарных постановлений (апостольских, соборных, святоотеческих правил) и т.п. [11, с. 483].

[2] Мы не рассматриваем богословскую точку зрения на данный вопрос.

[3] В качестве подтверждения этого тезиса можно привести тот факт, что сейчас, вследствие коренного изменения политической обстановки, идет интенсивная работа по поиску компромисса между католической и православной церквями в отношении спорных теологических вопросов.

[4] В связи с понятием «личные качества» можно говорить о психологических и даже психиатрических проявлениях личности.

[5] Последние, конечно, отрицают некоторые современные католические догматы (о непогрешимости папы, о непорочном зачатии Девы Марии, filioque и т.д.), но остаются в рамках христианских догматов и католического вероучения.

[6] Они основывают это свое утверждение на цитате из Библии: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему» (Быт. 1:26). В дальнейшем из этой идеи возникла «черная теология» – «разновидность протестантской, преимущественно американской, контекстуальной теологии, представляющей христианство как идеологию социального и национального освобождения африканских народов, выражение их духовного опыта» [11, с. 1184].

[7] Р.А. Кобызов насчитывает их 20 [11, с. 282].

Балагушкин Е.Г.

СУЩНОСТЬ И СТРУКТУРНОЕ РАЗНООБРАЗИЕ МИСТИКИ

Аннотация. Структурно-аналитическое рассмотрение мистики позволяет полнее понять ее структурно-функциональные особенности в сравнении с традиционным дескриптивным подходом. Определяющим признаком мистики является непосредственная связь с сакральным началом, тогда как переживание экстаза не столь существенно. Тезис о единообразии мистики игнорирует ее проявления, характерные для язычества, и ее полиморфизм в развитых религиях. Единая по своей природе, мистика многообразна по формам своего проявления и структурным разновидностям.

Ключевые слова: религиоведение, мистика, религия, сакральное, структура, дискурс, экстаз, архетип, трансцендентное, имманентное.

Вряд ли будет преувеличением утверждать, что сегодня мистика привлекает к себе внимание очень многих. К ней проявляют живой интерес не только верующие (в особенности приверженцы нетрадиционных религий), не только исследователи духовной культуры, но даже естествоиспытатели, в первую очередь представители так называемой «новой физики», обнаружившие с удивлением сходство своих интуиций с космологическими концепциями древнего мистицизма. Однако ясности и глубины в понимании специфики мистики за последние 100 лет, истекшие после опубликования фундаментального исследования Уильяма Джеймса «Многообразие религиозного опыта», не прибавилось. Да и само это замечательное произведение оказалось в свете современного религиоведения довольно ограниченным в теоретико-методологическом отношении, хотя для своего времени было выдающимся по широте поставленных проблем и по охвату фактического материала.

Описательный и аналитический подходы в изучении мистики

Нельзя не согласиться с Э.М. Спировой[1], что Джеймс ограничился описательно-эмпирическим подходом при рассмотрении религиозного мистицизма. К тому же ему не удалось в полной мере охватить и понять подлинное многообразие мистики, поскольку он ограничился изучением лишь эмоционально-психологической ее стороны – так называемого «мистического опыта», оставив без внимания фундаментальные структуры мистической деятельности, обусловливающие типологическое разнообразие этого феномена.

Тем не менее Джеймс был первым, кто попытался посредством систематизации основных особенностей мистических переживаний выйти за пределы довольно расплывчатого, часто произвольного и фантастического толкования существа и особенностей мистики в обыденном сознании, которое относит к ней все таинственное, непонятное для здравого рассудка, запретное для непосвященных. Такое понимание мистики закрепилось

со времени распространения древних мистерий, сосредоточивших в своих закрытых организациях оккультное знание и практики, совмещавшие в себе в синкретической форме широкий арсенал разнообразных сакральных действий – магических, мантических, религиозных, духовно-энергетического совершенствования. В их ряду своеобразие мистики терялось, поскольку ей приписывалась дополнительная роль в реализации процесса духовно-экзистенциальной трансформации мистов.

В этом историческом контексте, отзвук которого до сих пор заглушает строгое понимание мистики, ее содержание и значение трактовались чрезмерно расширительно и неопределенно. В целях полного преодоления давно сложившихся заблуждений и предрассудков в понимании мистики следует выдвинуть на первый план стратегическую задачу выбора средств и путей ее исследования.

Логика исторического развития науки показывает, что к постижению сущности, специфических особенностей и проявлений мистики следует идти *аналитическим путем*, углубляющим наше познание, а не дескриптивным, только расширяющим фактическую базу исследования. К тому же возможности дескриптивного метода принципиально ограничиваются часто высказываемой точкой зрения, что «тайна» мистики коренится в психологии и психике подсознательного, т.е. принадлежит к субъективному миру личности, недоступному для объективного изучения.

В поиске сущности мистики дескриптивным путем исследователь движется как бы «на ощупь», и это может продолжаться бесконечно и, в общем, безрезультатно. Поэтому необходимо перейти к аналитике, непосредственно оперирующей параметрами, определяющими специфику изучаемого предмета, а именно – к рассмотрению его строения, смысла и значения. Прежде всего следует очертить круг понятий, которые определяют специфику мистики. Иначе говоря, надо сориентироваться, к какому понятийному полю принадлежат определения специфики и сущности мистики.

Системное строение феноменов веры

С философско-религиоведческой точки зрения мистика принадлежит к особой типологии веры (вопреки убежденности самих мистиков в обладании подлинным знанием, истиной в последней инстанции). Такая вера обладает специфической предметностью, в ней доминируют представления о сверхъестественных свойствах, значениях и функциях реальных и мнимых явлений мира. Ее мы называем *сакральной* в отличие от профанической веры доверия и уверенности, играющей важную роль в межличностном общении, в образовании и других сферах человеческой жизнедеятельности.

Мистика принадлежит к типологии сакральной веры, наряду с магией, мантикой, религией и целым рядом других феноменов духовно-практической деятельности, которые являются в конечном счете культурными механизмами регулирования человеческой жизнедеятельности. Феномены сакральной веры обладают многообразным системным строением, которое можно отобразить при помощи нескольких моделей.

Исходная модель отражает *трехзвенную структуру* сакральной деятельности, включающую установку, концепт и функциональный модуль. Уже с помощью этой простейшей модели можно показать специфику мистики. *Установка* выражает существо мистики – ориентацию на непосредственную связь с сакральным началом и стремление к ее реализации в наибольшей полноте. Это начало специфической духовно-нравственной жизни, часто называемое «поиском», религиозно-мистическими исканиями. Следующее структурное звено – *концепт* – представляет собой совокупность идей и представлений, в форме которых развертывается со-

держание исходных побуждений мистического сознания. Это основное концептуально-смысловое ядро мистики имеет свое собственное название – «мистицизм», хотя часто данное терминологическое различие не учитывается.

Заключительное звено сакральной деятельности, призванное предметно реализовать потребности и чаяния мистика, мы называем *функциональным модулем*. К этому структурному звену относятся широко используемые мистиками психопрактики. У даосов они служат достижению космического уровня сакрального совершенства, у буддистов – просветления, у православных мистиков-исихастов – обожения.

Вторая, более конкретная модель представляет собой *комплекс функциональных блоков*, на которые разделяется религиозно-мистический феномен. Они хорошо известны, это вероучение, обрядность, организация (в ее рамках особое место в религиозно-культовых объединениях занимает харизматический лидер, обладающий авторитарным, подчас «божественным» статусом). Для новых религиозных движений характерна тенденция неполноты функционального комплекса. Наиболее отчетливо она проявилась в так называемых «бесхрамовых религиях», или, как их называли в ФРГ, Religionen ohne Kirche – религиях нетрадиционного типа, у которых отсутствовал церковный институт. В религиозных движениях с аморфной структурой имеются только зачатки организации, не развита обрядность. В отдельных случаях нет и определенного вероучения (как, например, у широко известного в 70-х гг. прошлого века в США и ФРГ «Движения Иисуса» и у психоделического движения). Очевидно, что модель комплекса функциональных блоков не универсальна и применима в основном к традиционным конфессиям, представляющим собой развитые во всей полноте религиозные системы. Неполнота строения ряда современных религиозных новаций, лишенных развитого церковного института, является свидетельством их мистического характера. Ведь среди мистиков распространено убеждение, что церковный институт, традиционно считающийся посредником связи мирян с Богом, фактически затрудняет и даже препятствует их непосредственному, мистическому приобщению к высшему сакральному авторитету. Таким образом, неполнота функционального комплекса также служит показателем мистического характера религиозного объединения.

Третья модель деятельного феномена сакральной веры представляет собой систему двух основных взаимосвязанных составляющих – морфологии и дискурса. Их дополняют еще два элемента – символизм и наименование (обычно очень пышное у новых религиозных объединений, – например, «Ассоциация по всемирному объединению христиан», в просторечье секта Муна или «Церковь Божьей Матери Державная», первоначально Богородичный Центр).

Морфология и дискурс

Эти две составляющие религиозной системы соотносятся между собой как *базис* и *надстройка*, как несущая конструкция духовно-практической деятельности определенного типа и ее концептуальная трактовка. Последняя может иметь практически неограниченное в своем разнообразии содержание. Наряду с ортодоксальным конфессиональным дискурсом всегда существуют его иноверческие варианты, а также остро критические, обусловленные сектантскими либо атеистическими позициями противников данного вероучения. Важнейшую роль для понимания религии имеет дискурс религиозно-философского, культурологического, социологического и религиоведческого содержания, трактующий ее морфологию в рамках определенной парадигмы.

Морфология, являясь основополагающей, базисной системой сакральной деятельности, имеет, в свою очередь, трехуровневое структурное стро-

ение. Им обладают как субъекты сакрального действия (фетиши, духи, божества, институализированные религиозные объединения), так и элементарные типы сакральной деятельности, о которых мы собственно и ведем здесь речь – прежде всего о мистике.

Наличие у морфологии трех структур разных уровней проще всего проследить на простейших примерах архаической веры в сакральные фетиши. Наибольшим распространением пользовалась (сохранившаяся до настоящего времени в рудиментарной форме) вера в чудесные предметы: священные растения, деревья, камни, ручьи и горы, обладающие сверхъестественной силой, или энергией и способные благодаря этому оказать человеку экстраординарную помощь. Здесь четко прослеживаются три функционально разные, но взаимообусловленные структуры: материальный субстрат, смысловое содержание сформированного на его основе феномена веры и ролевое значение всей этой системы в целом. Такова морфология сакральных фетишей. Важно отметить, что не любой объект может стать субстратом веры, для этого он должен иметь *знаковый* характер, т.е. обладать особыми свойствами, которые можно было бы осмыслить с позиций, например, магизма, мистицизма или религиозных представлений. Хрестоматийными примерами являются свойства дуба и березы, лекарственных, тонизирующих и вьющихся растений. Снежная шапка считается почти обязательным признаком священной горы. Показательно, что когда немного подтаяла и наклонилась снежная вершина горы Белухи на Алтае в начале русско-японской войны, это породило религиозные волнения среди почитателей этого священного символа, вызвало апокалиптические настроения и явилось одним из факторов появления в тех краях бурханистов, вступивших в борьбу с приверженцами «черных шаманов». За кулисами специфического столкновения двух типологически разных религиозно-мистических традиций обнаружились прояпонские и промонгольские интриги, ситуация приобрела политический характер, и царскому правительству пришлось подавить волнение воинской силой. Это, пожалуй, один из редких случаев, когда материальный субстрат веры приобрел столь большое значение, будучи вовлечен в конфликт политических и государственных интересов.

Проблема субстрата веры весьма важна и для сакральной деятельности, тем более, что у каждого ее типа своя морфология также структурного строения трех уровней. Если попытаться дать общее представление о субстрате сакральной деятельности во всем ее типологическом разнообразии, то можно характеризовать его в качестве внешней формы этой деятельности, или ее предметно-объектной конфигурации, получающей в системной целостности морфологии функционально-смысловое значение. Таким образом, морфологию можно подвести под широко используемое понятие гештальта (смысловой и функционально значимой системы), а морфологический субстрат рассматривать в качестве несущей конструкции и механизма этой системы.

Субстратом мистики являются определенные ритуальные практики и специфические состояния духовного мира личности: измененные состояния сознания, сакрализованные экстатические переживания – такие как религиозный транс и мистический опыт.

Многие авторы считают непременным признаком мистики переживание экстаза[2] и появление измененного состояния сознания, сопровождающееся паранормальными эффектами, однако эти феномены не являются универсальными критериями мистики, хотя определенные ее формы предполагают их наличие. Сошлемся на книгу Сергея Булгакова «Православие», в которой он настойчиво подчеркивал, что православный мистицизм не совместим с экстатическими переживаниями, характерными как для восточных мистиков – индуистов и буддистов, так и для западных – из католического монашества. Православную мистику отличает «трезвен-

ность чувств», – утверждал этот выдающийся представитель русской религиозной философии. В древности также не столь уж много было проявлений мистической взволнованности. Архаический тотемизм не знает мистического экстаза, несмотря на непоколебимое чувство кровного родства с тотемом – животным или растением, считающимся первопредком и «хозяином» первобытной общины. Сыновнее родство владык Древнего Египта и Древнего Рима с божественным Солнцем также не нуждалось в подтверждении экстатического переживания. Ошибаются и те, кто считает, что шаманы – виртуозы мистических обрядов – обязательно прибегают к экстазу. Корейские шаманы, например, просто раскачиваются на качелях, чтобы войти в измененное состояние сознания, не прибегая к экстатическому эмоциональному взрыву. В шаманской школе американца Тернера ученики достигают измененного сознания под ритмический стук барабана.

Измененное состояние сознания используется не только в мистике, но и в мантических практиках (гадания греческих пифий), в религиозном поклонении, в прорицании будущего (знаменитый ясновидец американец Уоллес делал свои предсказания во сне).

Измененное состояние сознания не является критерием мистики еще и потому, что играет важную роль во многих сферах нерелигиозной деятельности: в художественном и научном творчестве, в самоотверженной спортивной борьбе, в самозабвенном труде и ратном подвиге. Даже современные методики быстрого чтения строятся на введении чтеца в измененное состояние сознания. Таким образом, специфика мистики не в измененном состоянии сознания, а в представлении об особой, непосредственной связи с сакральным началом (об этом речь ниже).

При всей важности субстрата сакральной деятельности главное место в ее морфологии принадлежит другой структуре – *смысловому содержанию*. Оно имеет определяющее значение для феномена веры, что вполне очевидно на примере мистического опыта, для реализации которого могут использоваться самые разные субстраты. Суфии, например, применяют разные средства для вхождения в мистически окрашенные, измененные состояния сознания – танцы, музыку, пение, шипящие и скрипящие звуки, а также наркотики – в зависимости от своей принадлежности к определенному ордену.

Смысловое содержание мистики многопланово и может быть гносеологического, аксиологического и онтологического характера (подчас одновременно). Особую глубину мистическому переживанию придает его экзистенциальное содержание в форме любви. В суфизме, в индуистском движении бхакти, у христианских мистиков только возвышенная любовь к Богу считается подлинным проявлением мистического единения с высшим сакральным началом.

Непосредственная связь с сакральным началом

Специфическая морфология структурно-функционального феномена мистики определяется двумя признаками: во-первых, связью с сакральным началом (благодаря чему она является разновидностью сакрального отношения в виде бинарной оппозиции «профаническое – сакральное»), а во-вторых, – существенной особенностью этой связи, имеющей непосредственный характер в форме приобщения к сакральному началу или даже слияния с ним. Важно отметить, что оба признака являются родовыми, поскольку присущи не только мистике, но целому ряду иных явлений, и только их исключительное, взаимодополнительное сочетание порождает неповторимое своеобразие мистики.

Связь с сакральным в той или иной форме свойственна адептам религии, магии, мантики – всем без исключения модусам сакральной веры,

являясь их общей типологической особенностью. При этом форма связи в зависимости от ее назначения различна. Для религии, в ее элементарном проявлении, характерно поклонение сакральным приоритетам, тогда как в развитых религиозных системах реализуется сложный комплекс действий разного назначения. Магия в простейшей форме имеет утилитарное назначение и сводится к воздействие сакральными средствами на тот или ной объект – реальный или воображаемый – для получения желаемого результата. Столь же утилитарна мантика (гадание, оракул), рассчитанная на обретение необходимой информации посредством сакрализованных методов. Таким образом, мистик выделяется в ряду верующих разного типа не самим фактом наличия связи с сакральным началом, а особой формой этой связи.

Этот второй признак мистики – непосредственная связь адепта с приоритетом, ценностью своего существования, основным ориентиром своей жизнедеятельности – также является родовым, как говорилось выше. Нерелигиозные аналоги такого типа связи имеют широкое распространение в общественных и межличностных отношениях и играют важные роли в разных человеческих объединениях. Непосредственная приобщенность к высшему социокультурному приоритету проявляется, например, в форме личной преданности, любви и дружбы. Смысл этой базовой личностной установки заключается в непосредственной связи, переходящей в идентификацию, с предметом, который является определяющей жизненной ценностью человека в его любовных, родительских и сыновних отношениях. Подобной приоритетной фигурой может быть и носитель авторитарной власти, и лидер клановых отношений или других разновидностей патернализма и фамилизма, продолжающих играть значительную роль в современных экономических, политических и национальных отношениях, несмотря на свою смысловую архаику и реликтовое значение.

В отличие от своих секулярных аналогов мистика означает сопричастность адепта приоритету особой значимости – сакральной. Эта сопричастность трактуется во многих мистических традициях в качестве отождествления. Подобное представление фигурирует уже в тотемизме, основанном на представлении о мистической сопричастности первобытной общности своему предку-тотему. Антропологи рассказывают, что на вопрос о своей племенной принадлежности человек архаической культуры мог ответить, что он из племени красного попугая. При этом респондент имел в виду не только название племени, но прежде всего свою идентичность – то, что он сам и есть красный попугай.

Стереотип мистической сопричастности означает своего рода личное «прикрепление» человека к сакральному, отличающееся и от религиозной связи с сакральными активами через жертвоприношение и молитвенное обращение, и от магического воздействия на них посредством вызывания или изгнания духов. Мистик как личность отличается от обычного религиозного человека, разделяющего веру в Бога и свою зависимость от его воли. Мистик не просто верит в Бога, а полагает, что лично ему сопричастен.

Здесь различия личностного порядка, так что перед нами два разных типа верующего человека – обычная, заурядная религиозная личность и сугубо религиозная, мистически настроенная. Фанатизм не является тем показателем, который объясняет это различие, поскольку характеризует степень, строгость и силу религиозного убеждения. Здесь же речь идет о разных типах веры в сверхъестественное – веры в существование верховного сакрального феномена и веры в возможность, более того, – в настоятельную необходимость непосредственного единения с ним в той или иной форме.

Если приобщение к религии, как известно, равнозначно смене идентичности человека, то мистика означает радикальное ее изменение, т.е.

подлинное перерождение личности. Мистический путь предполагает формирование новой личности, новой духовности, новой жизни чувств и сознания. Как писал известный дореволюционный исследователь мистицизма П.М. Минин, «мистическое самоотречение не есть самоцель мистического подвига. Оно есть только необходимое условие возникновения *нового вида* самосознания… “Умерщвляя” свое эмпирическое “я”, они путем этого духовного самозаклания достигают нового сознания, высшей мистической жизни»[3].

Статус новой, сакрализованной идентичности считается у мистиков более высоким в сравнении с религиозностью простых мирян. На этом основании нередко делаются радикальные выводы о возможности пренебрегать или даже вовсе отказаться от традиционной обрядности и правил поведения верующих. Противопоставление аскетическо-мистического образа жизни религиозной ритуалистике свойственно, например, целому ряду суфийских орденов (братств): бекташийа, каландарийа, маламатийа. Так, бекташи считали, что следование правилам шариата обязательно лишь для непосвященных, тем, кому неведомы тайны мистического пути и непонятен скрытый смысл Корана[4].

Разнообразная морфология мистики

Мистика не одинакова в своем морфологическом, деятельно-организационном аспекте, не говоря уже о разнообразии концептуально-вероучительских истолкований ее смысла и значения. Тем не менее многообразие структурного строения мистических связей часто игнорируется ввиду широкого распространения в разных религиозных традициях (даосской, буддийской, христианской и исламской) психосоматических практик, схожих между собой в морфологическом плане. При всем культурно-историческом различии этих традиций, существующие на их почве мистические направления практикуют духовное совершенствование, результатом которого является непосредственная связь или единение с трансцендентным сакральным началом. В основе этих мистических направлений можно усмотреть общую парадигму, которую принято называть гнозисно-неоплатонической, поскольку она получила наиболее четкую артикуляцию именно в соответствующих учениях.

Общая схема мистических практик этого типа, свойственных только развитым религиозным традициям, побуждает многих исследователей считать мистику однообразной по своему строению.

Представление о смысловом и структурном единообразии мистики было высказано в исследованиях П.М. Минина, относящихся к первым десятилетиям XX в. Он писал: «Основная тенденция мистического опыта как такового состоит в тяготении человеческого духа к непосредственному общению с Божеством как абсолютной основой всего сущего, причем прямым путем к этой цели все мистики согласно считают преодоление «феноменальной» стороны своего бытия. Эта тенденция роднит между собой всех мистиков, без различия места и времени, национальности и религии»[5].

Минин трактует единообразие мистики как в морфологическом плане, игнорируя мистический характер языческой архаики (тотемного родства, родственных связей с солнечным божеством и др.), так и в семантическом. Примером последнего служит его обобщающий тезис: «Мысль о тождестве человеческого «я» с бесконечным божественным «Я» является лейтмотивом всех мистических спекуляций»[6]. Здесь он имеет в виду основную идею мистики трансцендентальных религий, которая типологически отличается от языческой и поэтому не может рассматриваться в качестве общего знаменателя всех культурно-исторических проявлений мистики.

Сторонники единообразного понимания мистики игнорируют наличие более простых мистических феноменов, характерных для архаических культур, но бытующих в рудиментарной форме и поныне. Остается без внимания и сложность строения названных выше психотехник, не сводимых к одной-единственной разновидности мистики в виду их полиморфной структуры (о чем и пойдет речь ниже).

Мистика едина только по своей природе, представляя собой непосредственную связь адепта с сакральным началом, но по своим проявлениям и строению она многообразна. В структурно-функциональном плане мистика функционирует в двух аспектах – в разнообразии *форм* своего проявления и в виде *архетипов* динамических связей с сакральным началом.

В аспекте форм своего проявления мистика представляет собой уже *реализованную* в той или иной степени связь с сакральным началом. Констатируется разнообразие мистического опыта, но еще не раскрывается его обусловленность, механизмы возникновения мистической связи, ее направленность и динамика. Последнее характерно для другого аспекта мистики, в котором она реализуется в виде ряда проективно-динамичных первичных структур, или архетипов. К их числу принадлежит формирование единения с сакральным приоритетом, воздействие свыше (божья благодать), две разновидности мистических устремлений противоположной направленности – трансцендентная и имманентная, а также биполярная, имманентно-трансцендентная мистическая связь.

Следует отметить, что выделенные аспекты мистицизма являются результатом теоретического моделирования и не исключают возможности взаимодействия между собой соответствующих феноменов мистики, т.е. ее форм и архетипов. Напротив, предложенная концепция позволяет нагляднее представить их взаимосвязь в общей динамике мистической связи. В частности, реализованные формы мистики могут использоваться на промежуточных стадиях обретения более значимых (ценных и эффективных) ее форм. Так, появление у мистика видений, осуществление медитативного диалога с божеством могут расцениваться как предварительный этап к достижению единения с сакральным началом (например, в виде обожения).

Рассмотрим первичные конфигурации, или архетипические разновидности мистической связи.

Формирование мистического отношения обычно осуществляется посредством специальных практик и обрядов посвящения. Наибольшей известностью пользуются шаманские инициации, порой весьма продолжительные. В античности существовал мистериальный обряд тавроболии, в ходе которого человека, стоящего в земляной яме, обливали кровью закалываемого над его головою быка. Это считалось средством сакрального очищения и обретения спасения.

Очень сложный и длительный процесс, продолжительностью до нескольких десятилетий, представляла собой даосская внутренняя алхимия, конечное предназначение которой состояло в мистическом слиянии преобразованной природы адепта с совершенным космическим началом. Однотипный характер носит формирование и воспроизводство стойкой мистической доминанты – постоянного созерцания просветленной природы ума. В этом состоит конечная цель тибетобуддийских практик Дзогчена[7]. «Если вам удалось [посредством многоэтапной медитации] взрастить бодхичитту [любовь и сострадание], то вы становитесь сыном Просветления, Буддой»[8].

Подобное формирование мистического связи с сакральным началом осуществляется собственными усилиями человека и в религиях откровения, в отличие от буддизма оно дихотомично соотносится с мистикой *трансцендентного воздействия* («мистикой благодати»). Значение этих двух архетипических разновидностей мистики в западной культуре не-

равноценно: совершенствование человека собственными силами обычно противопоставляется (в качестве менее эффективной деятельности) могущественной помощи свыше.

В современных условиях мистика божьей благодати имеет важнейшее значение у пятидесятников, поскольку в центре их богословской рефлексии стоят «духовные дары», обретаемые свыше вследствие «крещения Святым духом».

Мистическим воззрениям и практикам часто свойственна акцентированная векторная направленность, учитывающая трансцендентные либо имманентные координаты сакрального начала. Соответственно различаются две следующие разновидности мистики.

Рассмотрим сначала ту из них, особенность которой состоит в *устремленности* к внешнему для индивида, надличностному сакральному приоритету. Такая установка наблюдается уже на ранней ступени эволюции религии – в язычестве, но имеет менее выраженные черты, чем в трансцендентальных религиях (религиях откровения). У язычников нет еще идеи удаленности божества в потусторонний мир, тем более трагического переживания онтологического «разрыва» (диастаза), означающего абсолютную удаленность «горнего мира» от «мира дольнего». В сравнении с «безумной для эллинов» мистической устремленностью религий откровения, языческий мистицизм пользуется скромной метафорой семейно-родового патриархата. Согласно Ригведе, «нередко тот, кто приносит жертву Агни, считается его сыном (а иногда, наоборот, его отцом), дом, где зажигался огонь, считался для Агни “своим домом”»[9]. Совершающая обряд жертвоприношения, жрец взывает к богу Агни:

Как отец – сыну,
О Агни, будь доступен нам!
Сопровождай нас ради блага![10]

Здесь мистическая устремленность язычника выражается в желании отцовской близости и доступности бога Агни, его постоянного присутствия около себя, с чем связывается надежда на обретения блага. Таким образом, языческий мистицизм сугубо утилитарен и не простирается за горизонт земного благополучия.

В отличие от язычества религиям откровения свойственна аксиологическая, духовная значимость мистического отношения трансцендентального типа. «Христианство, – писал Павел Флоренский, – подымает сознание над всем имманентным миру и ставит лицом к лицу с Самою трансцендентною Личностью Божьей»[11].

Приведем еще одно свидетельство рассматриваемой архетипической разновидности мистики. Оно принадлежит Зинаиде Гиппиус – поэтессе, примыкавшей к кругу русских религиозных философов Серебряного века и разделявшей, в частности, идею мистической устремленности к достижению единения с трансцендентным Богом. «Любовь – это благодатный дар Бога большого этически-религиозного значения: пройдя через хаос человеческих взаимоотношений, со всей их порочностью, пассивностью и ложью, она способна возвысить природу человека “до Бога, до Небес”, ввести ее в “сияющий Божественный круг”, оканчиваясь Богосупружеством, утверждала Гиппиус»[12].

Архетипу устремленности к трансцендентному сакральному началу противоположен другой архетип мистики, состоящий в реализации и актуализации («оживлении», «возрождении») *скрытого* в человеческой природе сакрального начала. Эти две архетипические разновидности мистики имеют разную векторную направленность, соответственно оппозиции трансцендентного и имманентного начал[13].

Мистическая устремленность к имманентному сакральному началу характерна для соответственно акцентированных буддийских учений. Так,

в китайском тексте, авторство которого приписывается основателю чань-буддизма Бодхидхарме, сказано: «Если ты желаешь найти Будду, то должен заглянуть в глубину своей собственной Природы, ибо эта Природа и есть Будда <…>. Эта природа есть Сознание, Сознание есть Будда, Будда есть Путь, а Путь есть чань»[14].

Рассматриваемый архетип мистики свойственен и христианскому гнозису. Петр Дамаскин утверждал, что «ищущий Христа должен искать Его не вне, но внутри себя, то есть телом и душою быть как Христос, безгрешным по возможности человеческой»[15].

Наиболее сложной по строению и концептуальной трактовке является другая архетипическая разновидность мистики, в которой два сакральных начала – трансцендентное и имманентное – совмещены и активно взаимодействуют при сохранении их смысловой и функциональной дихотомии.

Представление о двухчленной (бинарной) мистической системе появилось уже в архаической шаманистской культуре и сохраняется в ее маргинальных проявлениях до сегодняшнего дня. Об этом свидетельствуют исследования Оларда Диксона традиционной культуры народов Крайнего Севера, Сибири и Дальнего Востока. По шаманским воззрениям, два сакральных начала бинарной мистической системы функционируют в виде двух энергетических центров – чокыров, напоминающих чакры индуистских религиозно-философских учений. Эти два центра, начальный и конечный чокыры, «находятся, – пишет Диксон, – вне физического тела и имеют прямое отношение к развитию тех или способов мышления и к достижению высших идеалов надчеловеческого порядка»[16]. Начальный чокыр, тотемическим управителем которого является Орел, совершает извлечение силы Земли и возвращение в Землю лишней энергии. Иное значение имеет конечный чокыр, тотемическим управителем которого является Ворон. Основное действие этого энергетического центра заключается в извлечении силы Неба. «Его называют Небесным Отцом, основанием Высшей Вселенной. Непостижимым образом он соединяется в одно неразрывное Целое с нижним чокыром Орла…»[17]. Так складывается бинарная мистическая система шаманизма, в которой можно разглядеть прообраз имманентно-трансцендентных концепций мистицизма, разработанных по неоплатонической схеме в христианстве и в гностических учениях.

Отличительным признаком этой системы является функциональное взаимодействие двух сакральных центров, целенаправленное на достижение конечного результата, своего рода аттрактора, каковым являются освобождение в индуизме, просветление в буддизме и спасение в христианстве. Кардинальное значение имеет и конечная цель шаманского мистицизма, реализуемая в результате совокупного действия двух тотемных центров. По словам Диксона, «испуская сияние, верхний чокыр Ворона изливается подобно живительному дождю в тело человека и дает возможность прорасти семени разума, дремлющему в нижнем чокыре Орла»[18].

Если в шаманизме можно усмотреть только первоначальные наметки бинарной, имманентно-трансцендентной разновидности мистики, то с появлением представления о человеческой душе, сопричастной по своей природе Божеству, рассматриваемый архетип мистики получает основательную концептуальную разработку, богословское и философское осмысление в рамках той или иной религиозной традиции.

Рассматриваемый архетип получил широкую известность благодаря основателю христианского мистицизма Дионисию Ареопагиту, трактовавшему его в качестве магистрального пути обретения мистиком-христианином обожения. Достижение единения с Богом мыслилось им как двуединый процесс, включающий в себя, с одной стороны, совершенствова-

ние имманентного человеку духа (достижение «упрощения духа»), а с другой стороны, устремленность мистика к трансцендентному началу. Минин называет эту концепцию Дионисия «неоплатонической спекуляцией» и излагает ее следующим образом: «Идеалом духовной жизни человека является обожение, понимаемое, с одной стороны, как наивысшее “упрощение” духа, а с другой, – как метафизическое соединение его с Божеским существом, некоторого рода “возвращение” в первоначальное единство Божества, совершающееся на пути абстрактно-спекулятивной деятельности ума, силою мистического гносиса»[19].

Элементарные конфигурации (архетипы) мистической связи обычно соединяются между собой и образуют структурные *комплексы*, что весьма характерно для более сложных концептуальных представлений. Например, архетип самостоятельно формирующейся мистики может дополняться не менее архетипичными представлениями о божьей помощи, устремленностью к трансцендентному сакральному приоритету либо к имманентному проявлению сакрального. Оба вида мистической устремленности могут сочетаться с представлением о получении божьей благодати.

Показательно одно из высказываний знаменитого суфия Бистами, размышляющего, как мы можем теперь сказать, о структурном изменении своего мистического опыта. «В начале Пути к Богу, – говорит Бистами, – я ошибался в четырех вещах: воображал, что я понимаю Его, что знаю Его, люблю Его и стремлюсь к Нему. Когда завершил Путь, то понял, что Его поминание меня предшествовало моему поминанию Его, Его знание предшествовало моему знанию, Его любовь предшествовала моей любви к Нему и Его стремление ко мне предшествовало моему стремлению к Нему»[20].

Очевидно, что первоначально суфий осмысливал свой мистический опыт, исходя из модели устремленности к трансцендентному приоритету, но в конечном итоге признал его комплексный характер. То есть он узрел сочетание собственной устремленности к трансцендентному началу с мистикой встречного движения к нему Бога (архетип божьей помощи).

Нетрудно указать критерий отличия элементарных структур (архетипов) мистики от моделей ее комплексного строения. В первом случае считается, что для достижения конечной цели мистического пути (например, обожения) достаточно лишь элементарной разновидности мистики. Во втором случае эта цель считается достижимой только благодаря функционированию двух архетипов мистики, дополняющих друг друга.

В заключение несколько слов о природе мистического опыта. Было бы неверно полагать, что природа мистики всецело иллюзорна, является только продуктом изощренной фантазии или же обладает лишь виртуальной реальностью. Хотя вместе с тем нельзя отрицать наличия у мистического опыта этих особенностей. Более того, они неотъемлемы у любого мистического переживания, если считать его специфическим продуктом человеческой психики, инициированным определенными культурно-историческими и социально-экономическими условиями и факторами, а не следовать самосознанию мистиков, убежденных в подлинной реальности нуминозного.

Мистический опыт даже в своей спонтанности и непроизвольности строится по законам творческого воображения, продуктивной фантазии и динамической смены эмоционально-психических состояний личности. При всем разнообразии содержания мистического опыта и экстраординарной силе и выразительности его проявлений, в нем все же нет субстанциональности.

Тем не менее вполне очевидно, что описанные архетипы мистики не являются фикцией или пустой условностью, раз им суждено играть доминирующую роль в жизнедеятельности соответствующим образом настроенного человека.

Вопреки виртуальной форме своего проявления мистика представляет собой феноменальную реальность культуры. Это и придает ей фактическую весомость и в известной мере объективную значимость. Архетипы мистики, о которых шла речь, – это реальные морфологические структуры духовно-практической деятельности, в которых задействована личность, ориентированная на сакральные приоритеты, выходящие за рамки повседневности в беспредельность мирового и вселенского масштабов.

Библиографический список

Геше Джампа Тинлей. Живая философия и медитация тибетского буддизма. – М., 1995.

Гуревич П.С. Возрожден ли мистицизм? Критические очерки. – М., 1984.

Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. – М.: Наука, 1993.

Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм. Краткая история. – М.; СПб., 2004.

Кравченко В. Вестники русского мистицизма. – М., 1997.

Мережковский Д.С. Испанские мистики. – Томск: Водолей, 1997.

Минин П.М. Мистицизм и его природа. – Киев: Пролог, 2003.

Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. – М., 1998.

Мистицизм: проблемы анализа и критика // Вопросы научн. атеизма. – Вып. 38. – М., 1989.

Мистицизм: теория и история / отв. ред. Е.Г. Балагушкин и А.Р. Фокин. – М.: Изд-во ИФ РАН, 2008.

Отто Р. Святое. – М., 2008.

Спирова Э.М. Мистика как культурная традиция // Философия и культура. – 2008. – № 9.

Эванс-Вентц У.Й. Великий йог Тибета Миларепа. – Самара, 1998.

Энциклопедия мистицизма. – СПб.: Литера. 1996.

Энциклопедия тантры. – М., 1997.

---

[1] См.: Спирова Э.М. Мистика как культурная традиция //Философия и культура. – 2008. – № 9.

[2] «Типичной формой мистической жизни, ее центром и кульминационным пунктом, по общему признанию исследователей мистицизма, является состояние экстаза.Дать понятие об экстазе – значит уяснить психическую природу мистицизма» //*Минин П. М.* Мистицизм и его природа. – Киев: Пролог, 2003. – С. 9-10.

[3] Указ. соч. – С. 52.

[4] Энциклопедия мистицизма. – СПб.: Литера, 1996. – С. 51.

[5] Указ. соч. – С. 63.

[6] Указ. соч. – С. 58

[7] См.: Гуща М.А. Религиоведение.– 2007. – № 2. – С. 89.

[8] Геше Джампа Тинлей. Живая философия и медитация тибетского буддизма. – М., 1995. – С. 69. Христианский автор осуждает эту разновидность мистики, полагая, что при этом «происходит «самообожение» – без Бога и помимо Его воли. «Удивительным образом метод, используемый Франциском, напоминает нам, – пишет диакон Алексий Бекорюков, – подобную практику буддизма – учения, не совместимого с христианством; напоминает, поскольку движимы тот и другой одним духом – духом безудержной гордыни» // Бекорюков А., диакон. Франциск Ассизский и католическая святость. – Изд. Сретенского монастыря, 2001. – С.44.

[9] Ригведа. Мандалы I-IV. Примечания. – М.: Наука, 1999. – С. 546.

[10] Мандала I. I, 1, 9. <К Агни>.

[11] Флоренский П. Вопросы религиозного самопознания. – М.: АСТ, 2004. – С. 119.

[12] Темира Пахмусс. Вступительная статья // Д.С. Мережковский. Испанские мистики. – Томск: Водолей, 1997. – С. 13.

[13] Уточним различие между формированием мистической связи и устремленностью к имманентному началу. В первом случае сакральный приоритет эксплицитно не выражен и должен

только еще возникнуть в ходе психотехнических практик в качестве «совершенной природы» человека, его «просветленного сознания». Иначе выглядит другая разновидность мистики, характеризуемая имманентной устремленностью к сакральному началу. В этом случае уже априори предполагается его наличие и задача состоит в раскрытии, оживлении, активизации, т.е. в эксплицитном проявлении потенциалов этого начала. Значение указанного мистического архетипа велико: человек самоутверждается, идентифицируясь с имманентным ему сакральным феноменом.

[14] Дюмулен Генрих. История дзэн-буддизма. – М.: Центрополиграф, 2003. – С. 288.

[15] Цит. по: Святитель Игнатий Брянчанинов. Аскетические опыты. – Т. 1. – М., 1993. – С. 102.

[16] Диксон О. Шаманское целительство. – 2-е изд. – М.: Велигор, 2007. – С. 98

[17] Указ. соч. – С. 108.

[18] Там же.

[19] *Минин П. М.* Указ. соч. – С. 89.

[20] Цит. по: Насыров И.Р. Онтологические и гносеологические основания исламского мистицизма (генезис и эволюция): Дис. …д-ра филос. наук. – М., 2007. – С. 234.

Макаренко И.И.

ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ СТАНОВЛЕНИЯ БИБЛЕЙСКОЙ ГЕРМЕНЕВТИКИ

Аннотация. В статье анализируются вопросы взаимосвязи герменевтики и экзегетики как проблемной области философии культуры и выявляются основные этапы становления библейской герменевтики как научной дисциплины. Рассматривается основная проблематика в исследовании и интерпретации сакрального текста.

Ключевые слова: библейская герменевтика, экзегетика, философская герменевтика, герменевтическая теория, исследование и интерпретация текста, язык, культура, понимание.

Одними из важнейших предметных областей философии культуры выступают герменевтика и экзегетика. В настоящей работе мы выявляем и подвергаем анализу основные этапы библейской герменевтики, исходя из того, что Библия – это сакральный текст. Библейские тексты – *откровения* человеку, в которых Бог открыл Себя и Свой замысел относительно истории человечества. Для того, чтобы оценить Библию по достоинству и правильно ее понять в процессе истолкования, нужно согласно христианской трактовке не просто что-то знать о Боге, но иметь с Ним личные взаимоотношения через Иисуса Христа, то есть установить определенную степень понимания. Понимание, таким образом, становится основной категорией герменевтики как культурологического метода, понимание затрагивает прежде всего *языковое* понимание написанного Слова, исторического сакрального текста.

Общеизвестно, что герменевтика – это теория и методология истолкования текстов, «искусство понимания» [3, с. 146-147]. Экзегетика же – тщательное и систематическое изучение Писания для обнаружения первоначального значения библейского текста [11, с. 7-20]. Термины *экзегетика* и *герменевтика* восходят к греческим словам с достаточно близким значением: *экзегеза* (от греч. exegetiko's – разъясняющий) – это разъяснение, методология истолкования текста, *герменевтика* (от греч. hermeneutiko's – разъясняющий, истолковывающий) – искусство толкования и перевод классических текстов, основанные на грамматическом исследовании языка, изучении конкретных типов литературных произведений и связанных с ними историко-культурных данных, помогающих раскрыть внутренний, глубинный смысл исторического текста [6, с. 213].

Следует подчеркнуть, что в литературе эти термины не всегда различают, иногда они в содержательном аспекте отождествляются. Но различия существуют, поскольку процессы экзегезы и герменевтики имеют свои определенные отличия и методологию. Отмечаются два основных определения этим различиям: 1) экзегетика толкует текст с максимальным учетом конкретных исторических условий его создания, в то время как герменевтика сосредоточена на интерпретации исторического источника с позиции сегодняшнего дня; 2) герменевтика стремится понять текст «из него самого» путем исчерпывающего анализа его лексики, грамматики и экспрессивно-стилистических качеств, в то время как экзегетика активно привлекает «внешние» данные (исторические сведения, показания независимых источников и т.д.). Иногда под герменевтикой понимают фундаментальные принципы толкования, а под экзегетикой – изъяснение конкретного текста [2. с. 8-10].

Герменевтика возникла в рамках древнегреческой философии и филологии как искусство понимания и толкования изречений жрецов, оракулов и т.п. Само слово «герменевтика» происходит от имени древнегреческого бога Гермеса, который был вестником языческих богов, а также их истолкователем. Таким образом, мы можем сказать, что экзегетика занимается текстом, его прочтением и изучением, а герменевтика – соотнесением *«тогда»* и *«сейчас»*. Герменевтика помогает понять и истолковать текст современным читателям Библии [там же]. Герменевтика является одной из древнейших научных дисциплин, она имеет правила и упорядоченную систему [2, с. 8–10; ср. 5, с. 113-120]. Ее развитие являлось необходимостью в толковании и изъяснении Св. Писания. В середине XVII века установилось понимание того, что нужно различать процесс истолкования и методы толкования. Герменевтику, как учение, как свод правил истолкования, начали отделять от экзегетики, так как экзегетика была лишена практики комментирования. Традиции библейской герменевтики как научной дисциплины были заложены еще в средние века при истолковании библейских текстов и способствовали разъяснению и истолкованию Св. Писания. Герменевтика способствовала переводу текстов с языка одной эпохи на язык другой.

Большой вклад в развитие и становление герменевтики как научной дисциплины внес Ф. Шлейермахер. Его по праву называют отцом герменевтики. Он расширил сферу подлежащих истолкованию текстов и дал определение герменевтике – это *«учение об искусстве понимания»* любого письменного текста. Для него любой текст является литературным произведением. По Шлейермахеру, герменевтика должна прояснить условия, которые делают возможным понимание смысла того или иного текста. Для него текст – это застывшая речь, и, чтобы его истолковать, необходим диалог между текстом и исследователем. Этот диалог помогает понять текст и автора лучше, чем сам автор понимал себя и свой текст. Здесь также важна связь языка, грамматики и личности автора в толковании текста [3, с. 146-147]. Шлейермахер формулирует этот процесс таким образом: «Всякий письменный документ – это языковое обнаружение, имеющее двойную природу: с одной стороны, он – часть общей системы языка, с другой, – продукт творчества некоторого индивида. Перед герменевтикой стоит двойная задача: исследование языкового обнаружения в качестве элемента определенной языковой системы и вместе с тем – как обнаружение стоящей за ним уникальной субъективности» [там же].

По мнению Шлейермахера, первую часть этой задачи можно решить через процесс объективного или грамматического истолкования, который включает анализ текста как часть определенной лексической системы. Для него язык текста – это эпоха, ментальность и культура автора. Ученик Р. Бультмана Э. Фукс считает задачей герменевтики создание *«язы-*

кового события», в котором аутентичный язык Библии встретит современного читателя и призовет его пробудить в себе веру и обрести спасение [10, с. 535-539]. Согласно Шлейермахеру все это необходимо изучать, чтобы правильно истолковать текст. Вторую часть поставленной задачи можно решить через психологическое исследование, путем изучения индивидуального стиля, определенных комбинаций выражений автора в тексте.

Для этого очень важно составить психологический портрет автора: что он представлял собой как личность, что он чувствовал, что переживал. Таким образом, герменевтика, по Шлейермахеру, проводит исследование в двух направлениях: 1) в грамматическом, которое занимается раскрытием в грамматических конструкциях значений слов как средств выражения идей, сообщения автора; 2) в психологическом, исследующем намерение и замысел автора, который пытался передать свое сообщение посредством текста. Главная же задача исследователя – восстановить не только текст, но и весь внутренний процесс формирования мысли автора. Таким образом, необходимо сначала понять текст, как его понимает автор (а желательно понимать текст даже лучше, чем понимает его сам автор).

По мнению многих ученых, именно благодаря Шлейермахеру был осуществлен решительный поворот от герменевтики поиска к герменевтике понимания [3, с. 146-147].

Развитие герменевтической науки привело к формированию библейской герменевтики как методологии для изучения Библии. «Понятие «герменевтика» стало все чаще применяться по отношению к различным видам литературно-критического «инструментария»: источниковедения, формальной, традиционной, редакционной, а с недавних пор и всевозможных форм нарративной критики» [12. с. 23–33]. Основная цель новой герменевтики – это реконструкция исторического и религиозного фона отдельных общин, стоящих за конкретными текстами, но не истолкования основных идей текста. Это направление герменевтической деятельности уже не отвечает изначально сформировавшемуся определению герменевтики, ее обозначенной цели – в определении смысла и донесении его современникам. «В современной методологии научного познания герменевтика привлекает к себе все большее внимание как учение о понимании, о способах понимания текстов и достижения взаимопонимания между людьми» [4, с. 31].

Превращение герменевтики в философию связанно с именем М. Хайдеггера. Он стал основоположником именно философской герменевтики. Философская герменевтика уделяет большое внимание роли языка. Хайдеггер рассматривает «понимание» не в гносеологическом, а в онтологическом плане, т.е. не как способ познания, а как способ существования: языка, культуры и т.д. По утверждению Хайдеггера, «понимание» выступает как одна из основных характеристик человеческого бытия. Таким образом, человеческое бытие вводится в структуру понимания.

Задача философской герменевтики состоит в том, чтобы истолковать данную ситуацию. Эти положения и легли в основу концепции философской герменевтики Хайдеггера. «Для Гадамера, как и для Хайдеггера, «понимание» есть форма первичной данности мира человеку. Оно не просто лежит в основе нашего отношения к тем или иным текстам, но в основе нашего отношения к миру. Процесс понимания текста неотделим от процесса самопонимания читающего. Но это ни в коей мере не означает, что в процессе интерпретации интерпретатор волен подвергать текст насилию, сообразуясь исключительно со своими собственными запросами» [5, с. 113-120]. По сути, Хайдеггер ввел новую категорию в понимании текста, где весьма важен вопрос моего личного сосуществования, что для меня лично есть в этом тексте? Герменевтический круг у Хайдегера

является механизмом, с помощью которого осуществляется процесс смыслового движения понимания и истолкования.

Необходимо отметить, что в средние века процесс истолкования Библии был средством познания Бога. Возникшая же в эпоху Возрождения классическая филология использовала герменевтический инструментарий для понимания смысла памятников античности, различных произведений искусства и перевода их на национальные языки современников. В Новое время герменевтику стали использовать как инструмент научного и художественного познания. Превращению герменевтики в философию противостоит традиционный подход, согласно которому герменевтика была и остается теорией и методологией истолкования священных текстов [5, с. 113-120].

Апостол Павел убеждал своего ученика и помощника Тимофея стараться *верно преподавать Слово Истины* (2Тим. 2:15). Павел понимал, что неточное обращение со Словом Божьим влечет за собой реальную проблему в истолковании библейских текстов и угрозу их еретического проповедования и применения в церкви. Поэтому проблема истолкования Библии очень важна и более чем актуальна, поскольку читатель отделен большим временным отрезком от получателей библейских текстов. Ответственный подход к Библии предполагает не только знание ее природы, но и умение ее читать и понимать.

Цель библейской герменевтики – выявить смысл текста в его оригинальном значении. Предметом изучения библейской герменевтики являются тексты Ветхого и Нового Заветов. Библейская герменевтика не ограничивается изучением только текста, но изучает всю проблематику, связанную с возникновением текста, с его историко-грамматическим, культурным и социальным контекстом. Библейская герменевтика изучает весь спектр вопросов, связанных с авторством текста, например: «Кем был автор?», «В каких обстоятельствах он создавал свой текст?» и т.д. Таким образом, цель библейской герменевтики заключается в том, чтобы объяснить основные аспекты понимания текста и его контекстуализации для современных читателей. Герменевтика помогает читателю не только открыть библейскую историю и ее мир, но и способствует христианизации сознания людей.

«Правильная **герменевтика** начинается с серьезной и глубокой **экзегезы**» [11, с. 7-10]. Для того, чтобы понять, что хотел передать автор своим адресатам, и, соответственно, определить смысл для современного читателя Библии, П. Савваитов предложил выделить три основные функции библейской герменевтики:

1) она выявляет смысл и мотивацию в толковании текста (экзегетика);
2) формулирует принципы толкования Библии;
3) определяет способы объяснения найденного смысла текста (гомилетика, комментарии) [9, с. 5].

Библейская герменевтика по своей важности и актуальности занимает ведущее место в богословской деятельности. Но она также имеет и свои пределы, поскольку не может дать ответов на все вопросы. Мануччи так пишет об этой проблеме: «И поэтому, как ни одно другое научное направление, библейская герменевтика до сих пор остается самым незавершенным, всегда открытым направлением» [7, с. 390]. Библейская герменевтика по своей сути – бесконечна, так как имеет дело с божественным текстом. Таким образом, герменевтический процесс находится все время в развитии. Можно выделить несколько основных периодов исторического развития герменевтики:

1. Апостольский период 30 – 100 гг.
2. Период отцов церкви после 100 г.
3. Период Вселенских церковных соборов 325 – 590 гг.

4. Средние века 590 – 1500 гг.
5. Период Реформации 1500 – 1650 гг.
6. Постреформационный период 1650 – 1800 гг.
7. Современный период 1800 – 2000 гг. [8].

Богословская герменевтика призвана помочь в познании Бога через откровение Его Слова и через опыт христианской жизни. Герменевтика, как совокупность различных методов, помогает объяснить процесс понимания текста. В этом процессе возникает множество вопросов. На чем строится понимание Библии? Как достигается понимание текста? Что затрудняет понимание и интерпретацию сакрального текста? Могу ли я непредвзято изучать текст и выявить его смысл, а также отстраниться от уже существующих определенных предпосылок или предпонимания, с которыми я приступаю к изучению и толкованию текста? Мы исходим из того, что предпонимание – это определяющаяся какой-либо религиозной или философской традицией предпосылка понимания, поэтому оно может/должно выступать одним из условий понимания. Наличие же предрассудков и «предсуждений», обусловленных определенной традицией, составляет то, что Гадамер называет «горизонтом понимания». Как утверждают исследователи (например D. Carson [12, с. 23-33]), такого явления как абсолютная непредубежденность в природе не существует. В таком случае личный опыт герменевта, его понимание себя накладываются на текст в процессе его исследования. Это очевидный факт. Ранее считалось, что, если два подготовленных и компетентных экзегета понимают герменевтические принципы, то их восприятие содержания текста будет совпадать. Однако на практике это не подтверждается.

Часто интеллектуальный горизонт читателя может настолько сильно отличаться от интеллектуального горизонта автора, что неизбежно возникают серьезные искажения при истолковании текста. Однако при использовании герменевтических принципов исследователь может понять, что необходимо отбросить из собственного интеллектуального багажа, и тогда есть надежда, что постепенно можно совместить свой умственный горизонт с горизонтом текста. Таким образом, происходит постепенное проникновение в содержание текста, похожее на движение по спирали. Иногда это называют «герменевтической спиралью». Герменевтическая теория прочтения и понимания текста помогает формировать принципы экзегезы [там же]. Укажем на основные принципы библейской герменевтики, которые необходимы для серьезного изучения Библии:

1. Понимание и изучение контекста. Анализ структуры текста.
2. Ассоциирование и отождествление себя с автором текста.
3. Реконструкция культурной исторической среды автора.
4. Грамматический и лингвистический анализ текста.
5. Использование метода «герменевтический круг».
6. Анализ специфики жанров в Библии.
7. Археология текста. Реконструкция оригинального текста.
8. Интуитивное сопричастие духу текста.
9. Сравнительный метод понимания.
10. Диахронический анализ текста [8.].

Библейская герменевтика поднимает множество вопросов и аспектов в процессе толкования Библии. Отметим в качестве вывода лишь некоторые из этих аспектов:

1. Не существует для всех приемлемого, объективного понимания текста. Это непростая задача для всех толкователей Библии.
2. Существует множество различных методов толкования текста.
3. Необходимо учитывать желание исследователя найти в тексте духовный смысл.
4. Существуют постоянные попытки разработать объективные критерии для проверки толкования.

5. В истории толкования Библии всегда присутствуют доминирующие факторы: эпоха, философия, культура, язык и др.

6. Анализ исторического опыта и попытка избежать исторических ошибок необходимы в контексте библейской герменевтики.

7. Следует учитывать важность личного, духовного опыта экзегета, образованности, подготовленности и мотивации для изучения Библии.

Подчеркнем, что исследование и толкование Библии – не просто религиоведческая задача, но необходимая часть культурологического исследования. Это требует высоких нравственных и духовных качеств ученого, овладения им философской и богословской методологиями.

Библиографический список

1. Библия в современном мире: аспекты толкования. – М., 2002.
2. Верклер Г.А. Герменевтика. Принципы и процесс толкования Библии. – Мичиган: Бейкер Брук Хауз; Гранд Рапидс,1995.
3. Культурология XX века. Энциклопедия: В 2 т. / ред.С.Я.Левит. – СПб., 1998.
4. Краткий словарь по логике. – М., 1991.
5. Левяш И.Я. Культурология. – Минск, 1998.
6. Мечковская И.Я. Язык и религия. – М., 1998.
7. Мануччи В. Библия – слово Божие. Общее введение в Священное Писание. – М., 1996.
8. Негров А. Боговдохновенность Св. Писания: попытка герменевтического осмысления. – СПб., 2001.
9. Савваитов П. Библейская герменевтика. – СПб., 1859.
10. Теологический энциклопедический словарь. – М., 2003.
11. Фи Г., Стюарт Д. Как читать Библию и видеть всю ее ценность. – СПб., 1993.
12. Carson D. Н.Б.К. Ч. 1. – СПб., 2000.

Пилецкий С.Г.

ТЕОДИЦЕЯ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА

Аннотация. Данная статья посвящена чрезвычайно интересной концепции выдающегося мыслителя, представителя русской религиозной философии – Владимира Сергеевича Соловьева. Она касается самых основ человеческого бытия, человеческого мировоззрения – вопросов добра и зла, их статуса, их соотношения в мире. Теория Владимира Соловьева – не просто дистанцированный, умозрительный конструкт, она не только представляет собой глубокие раздумья философа, но и пронизана искренними эмоциями, болью и заботой автора о настоящем и будущем человечества вообще и России в частности. Его концепция постепенно перерастает из философии морали в оправдание добра, а из него – в теодицею, в оправдание Бога. В.С.Соловьев верил, что в творческом, активном несении, «делании» добра, в уподоблении Христу – истинный путь как индивидуального, так и общественного самосовершенствования. Он верил, что мораль, как философский камень алхимиков, способна превращать в золото все, к чему прикоснется.

Ключевые слова: русская религиозная философия, основы мироздания, метафизика зла, оправдание добра, теодицея.

На большой картине известного русского художника М.В.Нестерова «На Руси» («Душа народа»), созданной в 1916 г., изображен крестный ход – шествие огромного множества ищущих правды людей, представляющих Русь с древних времен. И в этом символическом «соборе» мы видим только трех исторических лиц: Льва Николаевича Толстого, Федора Михайловича Достоевского и Владимира Сергеевича Соловьева. По замыслу художника, картина «без этих лиц была бы неполна, не закончена. Толстого, Достоевского и Соловьева нельзя было выкинуть из жизни народа… Особые тропы народные…шли к ним и от них» [2, с. 361].

Поступив на естественное отделение физико-математического факультета Московского университета и получив блестящее образование, Владимир Соловьев, тем не менее, достаточно быстро разочаровался в естественных науках и пришел к ясному для себя выводу, что «достойны изучения сами по себе только человеческая природа и жизнь» [3, с. 57]. Это, правда, не значит, что не надо вообще изучать «реальные науки», напротив, с этого и нужно начинать, однако «высшая, истинная цель жизни другая – нравственная (или религиозная), для которой и наука служит одним из средств» [там же, с. 62].

В чем же состоит эта цель? «С тех пор, как я стал что-нибудь смыслить, – писал Соловьев, – я осознавал, что существующий порядок вещей (преимущественно же порядок общественный и гражданский, отношения людей между собой, определяющие всю человеческую жизнь), что этот существующий порядок далеко не таков, каким должен быть, что он основан не на разуме и праве, а, напротив, по большей части на бессмысленной случайности, слепой силе, эгоизме и насильственном подчинении» [там же, с. 87]. И Владимир Соловьев заключал: «Сознательное убежде-

ние в том, что нынешнее состояние человечества не таково, каким быть должно, значит для меня, что оно должно быть изменено, преобразовано» [там же, с. 88].

Но для него было не менее ясно и другое, что «люди управляются своими убеждениями, что всякое преобразование должно быть изнутри – из ума и сердца человеческого» и что, следовательно, нужно «убедить людей в истине», что невозможно преобразовать общественные отношения, «уничтожая насилие насилием же, неправду неправдою, кровь смывая кровью» [там же, с. 89]. Но что есть истина? В определенном смысле и этот вопрос был для него уже решен. «Сама истина, т.е. христианство (разумеется, не то мнимое христианство, которое мы все знаем по разным катехизисам), истина сама по себе ясна в моем сознании, но вопрос в том, как внести ее во всеобщее сознание…» [там же].

По мнению Соловьева, каждый человек проходит три возраста относительно религии: период детской, или слепой веры, период развития рассудка и отрицания слепой веры и, наконец, период веры сознательной, основанной на развитии разума. Порывая с «бессознательными» детскими верованиями, человек или оказывается свободным от всякого убеждения, или старается создать новую систему убеждений, заменить верования разумным знанием. Однако, как утверждал В.С.Соловьев, разумные убеждения не могут быть основаны на выводах «положительной науки», так как она знает «только внешнюю действительность, одни факты и больше ничего» и не в состоянии охватить истинный смысл факта, дать разумное объяснение природы и человека [там же, с. 75]. По словам В.С.Соловьева, «эта наука не может достигнуть своей цели. Люди смотрят в микроскопы, режут несчастных животных, кипятят какую-то дрянь в химических ретортах и воображают, что они изучают природу!..

Природа с красоты своей
Покрова снять не позволяет,
И ты машинами не выудишь у ней,
Чего твой дух не угадает.

Вместо живой природы они целуются с ее мертвыми скелетами» [там же, с. 64-65].

Бессильна здесь, по мнению Соловьева, и «отвлеченная философия», так как она «остается в области логической мысли». Действительность, жизнь для нее не существует, а настоящее, живое убеждение человека должно быть не отвлеченным, должно затрагивать не один рассудок, а все его духовное существо, должно «господствовать над его жизнью и заключать в себе не один идеальный мир понятий, но и мир действительный» [там же, с. 75].

Таким образом, ни «положительная наука (имелся в виду прежде всего, говоря словами Соловьева, вульгарный материализм «современных Бюхнеров»), ни «отвлеченная философия» (подразумевался в первую очередь абсолютный идеализм Гегеля) не могут дать человеку системы убеждений. Осознание этого тяжело переживается человеком: приходит страшное, отчаянное состояние – «совершенная пустота, тьма, смерть при жизни». Однако, считал Соловьев, все вопросы, которые разум ставил, но не мог разрешить, находят себе ответ в глубоких тайнах христианского учения. Чтобы преодолеть отчуждение современного ума от христианства, следует, по мнению Владимира Соловьева, «ввести вечное содержание христианства в новую соответствующую ему, т.е. разумную безусловно, форму», а для этого «нужно воспользоваться всем, что выработано за последние века умом человеческим: нужно усвоить себе всеобщие результаты научного развития, нужно изучить всю философию» [там же, с. 88-89]. Речь, следовательно, шла о том, чтобы обновить, осовременить, модернизировать христианство. Однако в действительности В.С. Соловьев ставил более широкую задачу.

Известно, что по своему значению проблема веры далеко выходит за пределы религии. Вера является необходимым элементом индивидуального и общественного сознания, важным условием деятельности человека. Вера как целостное состояние субъекта затрагивает все стороны человеческой психики – и интеллектуальную, и эмоциональную, и волевую – и представляет собой своеобразное единство отражения объекта и отношения к нему субъекта, включая его потребности и интересы. Вера – важный элемент ценностного сознания, наряду с такими категориями как надежда и любовь. Что же касается религиозной веры, то она порождается специфическими условиями существования общества и представляет собой особый случай проявления феномена веры.

Начав заниматься богословием, Владимир Соловьев вовсе не собирался сделаться монахом, полагая, что «теперь пришло время не бегать от мира, а идти в мир, чтобы преобразовать его» [там же, с. 89]. Неприятие существовавшего порядка вещей, стремление коренным образом изменить его, обновить мир, соединив все народы в единую семью, в единое и бессмертное богочеловечество – все это было далеко от религиозного смирения и пиетизма и во многом представляло собой отзвук недавних нигилистических настроений, с неизбежными крайностями в утверждениях, с намерением разрешить все противоречия раз и навсегда.

Сказанное помогает понять отношение Владимира Соловьева к философской системе Гегеля. Критика «отвлеченных начал» представлялась ему как бы разделенной на три части: этическую, гносеологическую и эстетическую. Нравственная деятельность, теоретическое познание и художественное творчество человека рассматривались им в необходимой связи с такими категориями как благо, истина и красота.

«Оправдание добра» – лишь первая часть большого замысла русского философа. За нравственной философией должны были последовать органично связанные с нею «Теоретическая философия» и «Эстетика», которые представляли бы собой своего рода «Оправдание истины» и «Оправдание красоты». Им были написаны три начальные главы «Теоретической философии» (1897-1899). Определенное представление о характере задуманного В.С.Соловьевым большого труда по эстетике дают его статьи «Красота в природе» (1889), «Общий смысл искусства» (1890) и «Первый шаг к положительной эстетике» (1894).

Категории добра, истины и красоты Владимир Соловьев рассматривал в неразрывном единстве. «…Эти три живут только своим союзом, – писал он, – Добро, отделенное от истины и красоты, есть только неопределенное чувство, бессильный порыв, истина отвлеченная есть пустое слово, а красота без добра и истины есть кумир». Для него идея бесконечности человеческой души, способной вместить в себя всю бесконечность божества, «есть вместе и величайшее добро, и высочайшая истина, и совершеннейшая красота» [там же, с. 305].

В этой связи хотелось бы особо отметить одну идею, выдвижение и принципиальное обоснование которой сам Владимир Соловьев считал своей философской заслугой. Это идея о том, что отношение человека (и человеческого общества) к природе имеет нравственный характер, т.е. в конечном счете необходимо связано с тем или иным отношением к людям и обществу в целом, а также к высшим человеческим ценностям. Согласно Соловьеву, возможно троякое отношение человека к природе: «…страдательное подчинение ее в том виде, как она существует, затем деятельная борьба с нею, покорение ее и пользование ею как безразличным орудием и, наконец, утверждение ее идеального состояния – того, чем она должна стать через человека» [5, с. 311]. Безусловно, нормальным и окончательным он признает, естественно, только третье отношение. В наш век, когда все громче и тревожнее становятся призывы к сохранению необходимых природных условий существования человеческого общества, и охрана ок-

ружающей среды стала объектом внутренней и международной политики всех государств, мы можем по достоинству оценить глубину мысли русского философа, признавшего нормальное, бережное отношение человека к природе одним из краеугольных начал нравственной философии.

В библейской истории грехопадения рассказывается, как первый человек Адам и его подруга Ева были изгнаны из рая за то, что, искушенные дьяволом, захотели узнать, что такое добро и зло, и отличать одно от другого. Они ослушались Бога, наложившего запрет именно на этот вид познания, и проявили не только вопиющее непослушание, но и гордыню, ибо предпочли самостоятельно разбираться в такого рода вопросах. Но чем же объяснялся сам запрет, наложенный на познание именно добра и зла? По-видимому, Господь хотел предупредить, что проблема добра и зла – архисложная, архитрудная и архиопасная. Потому что в процессе ее мучительного разрешения человек может не раз зайти в тупик, впасть в отчаяние, а то и вовсе усомниться в добре, поддаться коварному обаянию зла. И все же человек отведал, вкусил этот запретный плод.

Еще одна проблема колоссальной мировоззренческой значимости проступает сквозь человеческие потуги проникнуть в религиозные основания этики, так сказать, «пенаты веры». В нее всегда утыкались и утыкаются мыслители. Это судьбоносная проблема «всемогущества Бога». Кстати говоря, ее весьма любопытную аналитику можно найти в статье Е.К. Калинина «Проблема теодицеи. Софиология Владимира Соловьева в свете аналитической психологии К.-Г. Юнга». Автор вспоминает древний, как мир, но при этом не становящийся менее актуальным вопрос: «Сможет ли Господь создать камень, который Он не сможет поднять?» От него веет средневековой казуистикой, но логическое противоречие, сформулированное еще Секстом Эмпириком, требует ответа. Получается так, что если допустить существование Бога (что делать как раз хочется), то приходишь к неутешительному выводу: «Если бы Он заботился обо всем, то в мире не было бы ничего злого и никакого зла… Но если бы Он и хотел и мог, то Он и заботился бы обо всем; судя же по сказанному выше, Он не заботится обо всем; значит, Он не хочет и не может заботиться обо всем. Если же он хочет, но не может, то Он слабее той причины, по которой Он не может заботиться о том, о чем не заботится, а понятию Бога противоречит то, что Он слабее чего-нибудь. Если же Он может заботиться обо всем, но не хочет, то можно считать Его завистливым. Если же Он и не хочет, и не может, то Он завистлив и слаб; а говорить это про Бога пристало только нечестивцам» [4, с. 319]. И, как небезосновательно замечает автор, другими словами: если существует зло, то Бог либо желает, но не может предотвратить его, значит, Он не всемогущ, либо может, но не желает, тогда Он не всеблаг, либо не может и не желает, тогда это вообще не Бог» [1, с. 206].

Е.К.Калинин считает, что, таким образом, возникают три возможные варианта теодицеи:

1) теодицея атеистическая,
2) теодицея гностико-манихейская (Творец зол),
3) теодицея философская (Бог ограничен в своих возможностях).

И в этой связи он полагает, что в философии Владимира Соловьева мы обнаруживаем прелюбопытное сочетание двух типов теодицеи: гностической и философской [там же, с. 210]. И, скорее всего, автор в этом прав. Однако продолжим.

Философы испокон веку пытались дать решение проблемы добра и зла, не удовлетворялись и вновь приступали к ней. Вот и книга В.С.Соловьева «Оправдание добра» – одна из таких попыток. Она, по сути, – первая за всю историю этики обобщающая теоретическая работа о добре, содержательно раскрывающая и утверждающая его. Ее уникальность еще и в том, что она оптимистична по своему духу, твердо противостоит песси-

мистическим и нигилистским концепциям морали. Из них самой острой и яркой по форме была, бесспорно, концепция Ф.Ницше, изложенная в его книге «По ту сторону добра и зла» (а также в примыкающих к ней «Генеалогии морали» и «Антихристианине»). Основная идея этой работы – «снятие» проблемы добра и зла, отказ от признания ее основополагающего характера: старую нормативную этику, по Ницше, с ее различением «этого чертова добра и зла» нужно заменить «новой» этикой, стоящей «по ту сторону» добра и зла. Разумеется, подобный пессимизм и умаление добра встречались и раньше. У обвинения, так сказать, накопилось немало аргументов и разного обличительного материала.

Именно в ответ на это у В.С.Соловьева возник замысел написать оправдание добра, защитить добро от предъявленных ему обвинений. Из этой первой задачи постепенно выросла вторая – попытаться дать позитивную теорию добра. А кроме того, решалась и еще непростая задача: рассмотреть основные этические понятия – добро, зло, смысл жизни, смысл смерти, страдание, любовь – в свете нового духовного и социального опыта. Так, в России в конце XIX в. начал складываться новый образ нравственной философии, который предвосхитил поворот к экзистенциализму и персонализму, определившим лицо западноевропейской философии прошлого столетия. Даже если бы в «Оправдании добра» Вл.Соловьев занялся решением только одной задачи: исследовать добро, дать его определения, раскрыть его ипостаси и разновидности, т.е. остаться внутри рамок этики, – уже и тогда дело, за которое он взялся, было бы трудно переоценить.

Но Владимир Соловьев ставит перед собой еще более сложную задачу – говорить о свойствах добра не как об отвлеченных моментах и не как только об эмпирических фактах. Проблема добра перерастает у него рамки этики и выходит в сферу истории человечества, социологии, психологии, метафизики и даже онтологии: это попытка оправдать не только добро, но бытие, жизнь в целом, замысел Божий о мире. Так что анализ добра переходит у Вл.Соловьева в своего рода *теодицею*. Решить эту вторую задачу – оправдать доверие к добру, воодушевить на делание добра – еще более проблематично, о чем свидетельствует вся история этики. Но прошлые неудачи не могли остановить верного Рыцаря Добра. Работа В.С.Соловьева называется именно *оправдание* добра, а, скажем, не *анализ* или *определение* добра. Главным для него был гамлетовский вопрос: стоит ли жить, если в этом мире царит зло?

По мнению Вл.Соловьева, смысл жизни не налагается откуда-то извне на человека как внешний авторитет. Он определяется самим человеком, но так как человек «в принципе или по назначению своему есть безусловная внутренняя форма для добра как безусловного содержания, то и смысл жизни заключается в добре» [6, с. 56].

Но если роль человека в осуществлении добра столь велика, если он и существует-то в мире, чтобы это добро оправдывать и утверждать, то каково соотношение добра и зла в человеческой природе? Давным-давно было осознанно, что человек – далеко не однозначное существо. Ему свойственны не только красота и величие, но злоба и агрессивность, лень и зависть, подлость и коварство и немало других грехов и пороков. Однако у человека, подчеркивает Соловьев, имеются такие качества, которые отсутствуют у всех других животных. Так, ни одно животное не стыдится своих физиологических актов, в то время как человек их стыдится. Он стыдится, когда животное начало берет в нем верх над человеческим. Но самое удивительное в том, что никакими биологическими или физиологическими причинами, пользой для особи или рода стыд объяснить невозможно. Чувство стыда имеет другое, более серьезное значение: оно свидетельствует о высшей по сравнению с животными нравственной природе человека – я стыжусь своей животности, следовательно, я существую не физически только, но и нравственно.

Рядом с этим нравственным чувством, продолжает Соловьев, в природе человека имеется еще одно: *жалость*, понимаемая как ощущение чужого страдания или нужды, солидарность с другими. Из этого простого корня, в основе которого лежит родительская, особенно материнская, любовь, происходят затем такие специфические нравственные чувства как совесть, сострадание, милосердие, вся многосложность внутренних и внешних социальных связей.

Кроме этих основных чувств (стыда и жалости), есть в человеческой природе еще одно, третье, столь же первичное, как и они – нравственное отношение к чему-то особому, что признается как высшее, от чего человек всецело зависит, перед чем он готов преклоняться, благоговеть. Это *чувство благоговения* перед высшим, составляющее основу религии, порождает такие сложные явления нравственной жизни, как стремление к идеалу, самосовершенствование. Итак, именно стыд, жалость, страх и благоговение перед Богом, по мнению Соловьева, держат на себе всю человеческую нравственность и отвращают человека от зла.

Однако почему Владимир Соловьев выделяет именно эти три чувства как самые важные для человеческой природы? А вот почему. Он полагает, что все другие нравственные качества, – например, долг, свобода и справедливость – не являются однозначными, лишенными внутренних противоречий, наличие которых легко превращает их или в прямое зло, или в средство, ведущее ко злу. Еще важнее то, что они не могут быть признаны прирожденными, присущими человеку от природы. Но и это еще не все. По мнению Соловьева, самое главное состоит в том, что только стыд, жалость и благоговение перед высшим авторитетом могут быть гарантами нравственности, т.е. обеспечить личную нравственность человека. Только эти простые чувства (каждое в отдельности и особенно все вместе) служат ручательством того, что человек, ими располагающий, не убьет, не украдет, не причинит вреда другим людям. Ему стыдно быть плохим, и он уже не просто *может не делать зла*, а *не может делать* его, он будет отказываться от зла и творить добро.

Итак, добро «оправдано» в человеческой природе, вопрос о природе человека решен в пользу добра. Но еще не выяснен вопрос о происхождении добра и его характере. Ведь в человеческой природе добро не абсолютно, так как оно: 1) не всегда желается; 2) если и желается, то не всегда выполняется; 3) если выполняется, то не всегда приводит к однозначно добрым результатам. Человек призван утверждать добро, и его природа так устроена, что в ней есть для этого необходимые основания, но так же верно и то, что добро не имеет всеобщего и окончательного осуществления и пребывает в постоянной борьбе со злом. Так, может быть, добро, как таковое, имеет только относительный характер? Но относительного добра недостаточно для нравственности. Фундаментом ее должно служить безусловное начало.

К моменту выхода в свет книги Вл. Соловьева вопрос о добре, который и раньше остро стоял в мировой философии и этике, был заострен до предела в творчестве Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого, Ф. Ницше, вскрывших парадоксальность, внутреннюю антиномичность добра, его проблематичность. В.С. Соловьеву был до боли знаком тот бунт против Бога, тот очень русский спор с Богом, который вел Иван Карамазов: «Я мира Божьего не принимаю». Спор человека с Богом как раз и есть спор о зле и его происхождении.

Почему мир «во зле лежит», а не являет собой добро, как и почему Бог допускает зло и незаслуженные страдания? И, прежде всего, почему человеку дан выбор между добром и злом, почему он вообще должен выбирать? А потому, отвечает Владимир Соловьев, что ему дарована свобода, он существо свободное, созданное по образу и подобию Бога. Но если человек волен делать выбор между добром и злом, то, значит, он может

выбрать и зло (что, кстати говоря, часто и случается). Получается, что человек выбирает зло благодаря свободе, а эту свободу он получил от Бога, стало быть, Бог причастен и к этому выбору, и к этому злу. Внутренняя парадоксальность добра делает жизнь человека и драмой, и трагедией.

В христианстве эта трагедия снимается тем, что, не отнимая своего дара свободы у человека, Бог выступает не просто как творец мира, но и как Спаситель и Искупитель, берет на себя грехи и пороки людей, во искупление их приносит в жертву своего сына, являя образец жертвенной любви, сверхдобра. Мы чувствуем, утверждает Соловьев, что есть добро в его безусловной сущности, не подчиненное никаким случайностям, никаким внешним ограничениям. И только такого совершенного добра, дающего полное удовлетворение, мы жаждем. Но такое добро – не от мира и не от человека, оно – от Бога. Поэтому человек ищет добро не только в глубинах собственной природы, но и устремляется в поисках его ввысь – к Абсолюту, абсолютному добру. Так добро приобретает еще одно измерение. Оно становится фундаментом нравственности, ее безусловным началом.

Что же дает человеку это высокое устремление к абсолютному добру и что оно означает для нравственности? Прежде всего, только такое добро предстает перед человеком в качестве высшего идеала. А это порождает желание стать лучше, преобразовывать себя посредством высшего идеала. И основанная на безусловном начале нравственность и ее сверхзадача состоит именно в том, чтобы побуждать каждого к участию в деле своего и общего совершенствования. Вот почему стремление к добру составляет *деятельную* основу нравственности, формулирует цель всей человеческой жизни.

Владимир Соловьев подчеркивает, что очень важен творческий характер добра: для достижения личного совершенства и Царства Божия необходим процесс, в котором каждый участвует самостоятельно, добровольно, свободно и *активно*. Добро дано не только в сознании, но и в воле: надо претворить его в жизнь, через дела людей реализовать предначертанный идеал. Исторический процесс, по словам Владимира Соловьева, есть долгий и трудный путь от зверочеловечества к богочеловечеству. Неустанное, непрерывное нравственное совершенствование и есть та неисчерпаемая энергия, которая может и должна двигать все сферы человеческой деятельности – и науку, и технику, и политику. И этим путь изменения человека и мира через духовно-нравственное «делание» добра отличается от внешнего, социального пути изменения мира, неизбежно связанного с насилием.

Помимо стремления к совершенствованию, побуждающего волю человека к добру, указывает Вл.Соловьев, ему дан также персонифицированный образец совершенства – Богочеловек, Христос, вочеловечившийся идеал. Отнюдь не случайно, замечает Соловьев, образ Христа появляется не в начале и не в конце истории, а в ее середине. В образе Христа человечество как бы подытожило весь социальный и нравственный опыт предшествовавшего периода, свело воедино результаты своих страстных поисков добра, идеала. История после рождества Христова должна пойти дальше – подготовить естественные и нравственные условия для победы добра и установления Царства Божия на земле. Но задачу сию человек не может исполнить в одиночку. Это – цель Всемирной истории. Победа над злом, по твердому убеждению В.С.Соловьева, совершится через собственное «испытание человечества».

Владимир Соловьев не раз подчеркивал, что этика есть гигиена, а не терапия духовной жизни. «Я не genus, я genius» («я не род, я дух»), – писал он. [там же, с. 99] Определяющим для него было, в первую очередь, изменение нравственно-религиозного сознания людей к миру и жизни. Он

уповал на духовную силу добра. Поэтому его апология истории – это апология ее потенциальной возможности осуществить в себе «оправдание» добра. В.С.Соловьев верил, что нравственность, как философский камень алхимиков, превращает в золото все, к чему она прикасается. Ну так давайте поверим и мы.

Библиографический список

1. Калинин Е.К. Проблема теодицеи. Софиология Владимира Соловьева в свете аналитической психологии К.-Г. Юнга // «Соловьевские исследования». Периодический сборник научных трудов. – Вып.13. – Иваново, 2006.
2. Нестеров М.В. Письма. – Избранное. – Л., 1988.
3. Письма Вл.С.Соловьева. Т. 3. – СПб., 1911.
4. Секст Эмпирик. Соч.: В 2 т. – Т. 2. – М., 1976.
5. Соловьев В.С. Соч.: В 2-х т. – Т. 1. – М., 1988.
6. Соловьев В.С. Оправдание добра. – М., 1996.

Барсегова А.Э.

ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В ТРУДАХ ПРОФЕССОРА МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ М.Д. МУРЕТОВА

Аннотация. Эстетическая концепция в теистическом учении представителей российской духовно-академической науки дооктябрьского периода остается наименее изученным аспектом этой традиции, которая заслуживает внимания исследователей в связи с возрастающим интересом к отечественной духовной культуре. Данная статья посвящена эстетической проблематике в философско-экзегетических трудах Митрофана Дмитриевича Муретова, характерного представителя московской школы православного теизма.

Ключевые слова: духовно-академическая философия, православный теизм, икона, деизм, пантеизм, реалистическая живопись, евангельский экзегезис, реформация, соборность.

Эстетическая концепция в философском теизме представителей российских духовных академий дооктябрьского периода остается на сегодняшний день наименее изученным аспектом данной традиции, наследие которой в последние два десятилетия служит постоянным объектом исследований. Почти вся литература по настоящему вопросу основывается на анализе воззрений о. Павла Флоренского, что объясняется положительной эстетической выразительностью его «конкретной метафизики» православного иконостаса. Тем не менее для осмысления действительного значения творчества этого выдающегося автора необходимо целостное понятие о духовно-академической эстетике.

Определенные моменты эстетической проблематики учений выявляют в связи с основным направлением своих работ ведущие исследователи философии духовных академий, С.В. Пишун – по курсу православной персонологии [10, 11 и др.] и И.В. Цвык – в онтолого-гносеологической перспективе [14, 15 и др.]. Таким образом, в целом репрезентирована эстетическая компонента первой в отечественной философии завершенной системы обоснования православного теизма, созданной лидером московской духовно-академической школы второй половины XIX в. В.Д. Кудрявцевым-Платоновым.

Важнейшее философское достижение Кудрявцева-Платонова – решение проблемы дуализма: дух и материю он считает несводимыми друг к другу, однако и не самодостаточными противоположными началами и полагает их взаимосвязь не в самом мировом бытии (отвергая принцип субстанционального монизма, лежащего в основе односторонних воззрений материализма и идеализма), а под действием Единого, отличного от мира Совершенного Существа – Бога (так называемый супранатуральный монизм: «объединяющее начало возвышается над областью бытия условного» [1, с. 185]). Соответственно, в отличие от немецкой классической эстетики в пределах сферы чувственно-вещественного восприятия и общественных отношений православный философ ориентируется на абсолютное совершенство – не выведенную из мира абстракцию (в традиции платонизма), а «неотмирное» действительное качество Божественной Личности. Кудрявцев-Платонов доказывал, что «совершенство имеет абсолютный характер, но оно конкретно» [15]. Это свойство Совершенного Существа является идеальным синтезом истины, добра и красоты, и созерцание его, по мысли Кудрявцева-Платонова, «моделирует перед нами дальнейший путь собственного внутреннего преображения» [10, с. 230].

В свете представленного следует, на наш взгляд, обратить внимание на эстетические взгляды автора, также принадлежащего традиции Московской духовной академии – поколению учеников В.Д. Кудрявцева-Платонова (1828 – 1891) и учителей П.А. Флоренского (1882 – 1937) – М.Д. Муретова (1850 – 1917), богатое наследие которого до настоящего времени не было введено в научный оборот.

Уточним, что имя М.Д. Муретова постоянно упоминается в обзорах соответствующей проблематики, высокий отзыв его труд получил у Г.В. Флоровского [13]. В некоторых статьях замечания Муретова цитируются в качестве авторитетных, однако собственно исследований его трудов не обнаруживается. Журнал Московской духовной академии «Богословский вестник» отмечает М.Д. Муретова как «крупнейшего специалиста по библейскому богословию и экзегезе» и самого плодовитого автора.

Можно отметить, что между творчеством означенных авторов московской духовно-академической школы имеются своеобразные достаточно отчетливые параллели. Основным направлением деятельности М.Д. Муретова не были собственно теоретико-философские труды, а сравнительно-экзегетические исследования. Он всегда четко определяет свою философскую позицию. Так, в ходе своей работы православный мыслитель постоянно уточняет «середину и равновесие между крайностями» материализма и идеализма. Рассматривая различные подходы к тексту, в особенности к Святому Писанию, он не признает таких методов как исторический натурализм и радикальная критическая аналитика, и разрабатывает метод творческого синтеза для восстановления действительного образа события. И, наконец, все свои представления Муретов духовно-эстетически поверяет каноническим иконообразом, в котором усматривает «органическое единство» «символичности», «соборности», «нераздельности и неслиянности» Божественного и человеческого [2, с. 103 – 107; 4, с. 92 – 95, 102 и др.].

О жизни М.Д. Муретова известно из его собственных «Воспоминаний студента XXII курса (1873 – 1877 г.)» [5] и воспоминаний его ближайшего ученика [12], архиепископа Илариона (В.А. Троицкого) – крупнейшего богослова, главного консультанта патриарха Тихона, а также профессора Московской духовной академии и ректора в период с мая 1917 г. до ее упразднения (священномученика).

Митрофан Дмитриевич Муретов родился в семье священника Рязанской епархии о. Димитрия (Иоанновича), человека образованного и открытого, духовного подвижника, впоследствии старца московского Свято-Данилова монастыря. К своим научным занятиям Митрофан Дмитрие-

вич подошел через интерес к языкам, прежде всего греческому, который он полюбил с детства. Окончив духовное училище и семинарию, Муретов продолжил образование в Московской духовной академии, где ему удалось соединить освоение своего курса основного богословия и смежных отделений – богословия исторического и практического – с активными занятиями философией.

Курс метафизики и логики вел профессор Кудрявцев-Платонов, и при свободном выборе тем семестровых сочинений Муретов предпочитал писать работы именно ему, неизменно получая отличные отзывы. Но непосредственным наставником, положительно укрепившим студента на избранном пути, стал ректор академии, профессор патрологии, церковной и библейской истории, протоиерей А.В. Горский, замечательный исследователь, который, в частности, открыл и издал древнейший памятник русской духовно-философской литературы «Слово о законе и благодати» митрополита киевского Илариона (сер. XI в.).

Муретов закончил Академию первым среди учеников, получив в числе прочего блестящую языковую подготовку. Он владел древним ивритом – основным языком Писания Ветхого Завета, латынью – официальным языком римско-католической церкви и европейской науки того времени, а также немецким, французским, английским, и разумеется, церковно-славянским и греческим в его главных исторических разновидностях: классическим диалектом – языком античной философии, надрегиональным – общим для всей греко-римской ойкумены языком, на котором записывались все 27 книг Нового Завета, и нынешним, новогреческим.

В дальнейшем одним из важнейших аспектов деятельности М. Д. Муретова был перевод с греческого языка творений святых отцов: «Толкования на Четвероевангелие св. Ефрема Сирина», четырехтомного «Комментария св. Кирилла Александрийского на Евангелие от Иоанна», «Жития преп. Максима Исповедника» с греческой рукописи и др. Свои переводы Митрофан Дмитриевич снабжал комментариями, которые нередко вырастали в целые экскурсы с истолкованием наиболее трудных мест, стихов и даже слов. Так, постоянно соприкасаясь с опытом святоотеческого предания, он вел исследования различных традиций экзегезиса.

Выпускная работа М.Д. Муретова «Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова [в связи с предшествовавшим историческим развитием идеи Логоса]» [8] посвящена актуальному в европейском богословско-философском дискурсе того времени вопросу возможной зависимости учения о Слове апостола Иоанна от современной ему «логосологии» Филона Александрийского.

Ключевой проблемой является соотношение трех систем: деистической раввино-иудейской теософии, пантеистической античной греческой философии, которые пытался объединить александрийский мыслитель, и христианского теизма в учении о Слове Божием по Евангелию апостола Иоанна. Основными результатами этого исследования Муретова стали следующие определения: 1) ко времени появления христианства в раввинской теософии развилось деистическое учение о разделении Бога и мира, противоречащее как самой ветхозаветной традиции, так и в будущем новозаветной; 2) синтез деистического «разделения», с одной стороны, и пантеистического «слияния» (Бога, Логоса и мира в один нераздельный универсум), с другой стороны, как противоположных друг другу систем, разумеется, логически невозможен; 3) между системами деистического «разделения» и пантеистического «слияния», с одной стороны, и теистическим «нераздельным и неслиянным» единством, с другой стороны, также, несомненно, отсутствует генетическая связь. Новозаветное Слово, очевидно, явилось не из эллино-иудейского мира, – и о том, как этот мир встретил Его, апостол Павел свидетельствует: «для Иудеев соблазн [ориг. σύνδαλον – букв. «преткновение»], для Еллинов безумие» (I Кор. 1 : 23).

В то же время исследователь отвечает на широкую критику Филона западноевропейскими авторами, отказываясь признать бессвязно-компилятивный характер его системы. Он находит «устойчивое и всестороннее» решение в предположении, что Филон, «как и Иоанн, стремится построить теистическое представление о Логосе, что объясняет своеобразный характер его логологии» [8, с. 170-171]. Однако настоящего теистического решения Филон не достиг, поскольку в основание своей системы полагал чистую абстракцию: это «точка безразличия, в которой, правда, нет крайностей пантеизма и деизма, но зато и вообще нет… никакого положительного представления о Божестве» [8, с. 183]. Значение филонизма Муретов определяет как «отрицательно-завершительный момент в историческом развитии дохристианской идеи Логоса и философское предуготовление к христианскому теизму» [8, с. 185].

В дальнейшем М.Д. Муретов обращается к самой глубине оригинальных источников античной, ветхозаветной и новозаветной традиций в труде «Новозаветная песнь любви сравнительно с «Пиром» Платона и «Песнью Песней»» [6], где сопоставляет понятия любви – в речи Сократа, в гимнах Соломона и в Первом послании к коринфянам апостола Павла (гл. 13).

Различие явно, прежде всего, между платонической и библейской любовью. Платоновский образ любви – Эрос – в основе мужское страстное изменчивое влечение (и в данном случае именно между мужчинами), что Сократ отвлекает от плотского предмета к абстрактной идее [6, с. 479]. Муретов указывает, что «платоновская любовь есть… стремление к красоте. Но сама-то эта идеальная красота есть ли любовь? Нет. Сама она выше любви. Следовательно, лишена жизни, ибо жизнь есть любовь и без любви нет жизни» [6, с. 489].

Воспеваемая Соломоном любовь Невесты, разлученной с Возлюбленным, – Агапэ – женская нежная жертвенная постоянная любовь, в которой христианство признало выражение отношения человека с Богом. Здесь же видно другое ключевое различие: «В ветхозаветной драме любви действенно и лично выступает только Невеста. Молчаливый образ Жениха мы видим только в самом конце драмы, в апофеозе любви Суламиты, восходящей из-за дали пустынной, опираясь на своего Возлюбленного. Это – душа ветхозаветного человека, которая только издали созерцала любовь Небесного Жениха, звала Его к себе и сама стремилась к Нему. Непосредственно Бог заговорил с человеком только уже в Иисусе Христе, воплотившемся Слове Божием, когда Он лично явил всю силу и действенность любви Своей в родившемся от Девы – Женихе Невесты Агнчей – Церкви» [6, с. 499].

Тему ветхозаветной Церкви М.Д. Муретов поднимает в своей докторской диссертации «Ветхозаветный храм [Синайский храм (Скиния Моисеева)]» [3]. Этот экзегетический труд, родившийся на основе изучения библейских текстов, талмудических трактатов и документов Флавия, а также в дискуссии с другими толкователями этих источников, воссоздает облик храма, построенного по откровению, принятому пророком Моисеем на горе Синай вместе с Заповедями Закона. Он также называется Скиния Свидетельства – незримого духовного пребывания Бога среди Своего народа. Новозаветное Предание видит в ветхозаветном храме обетование церкви Христовой. Так, двор Скинии, куда позволялось входить всем – не только мужчинам, но и женщинам, притом не только иудеям, прообразует вселенский характер церкви Христовой, а вход в Скинию с востока означает, что ветхозаветная церковь еще ожидала явления солнца правды – Христа. Умывальница – символ купели крещения. Заклание в жертву агнца утратило смысл, «обветшало» в свете великой крестной жертвы истинного Агнца, принесшего Себя непорочного Богу Спасителя мира. Сокровенное место храма – Святое Святых – ныне алтарь христианской церкви вместо Скрижалей имеет Евангелие, вместо процветшего жезла Аароно-

ва – Животворящий Крест и вместо манны небесной предлагает дары Святого Причастия.

Очевидно, что авторская позиция М.Д. Муретова характеризуется не столько своеобразием, сколько православным веросознанием. Тем отчетливее он формулирует свои принципы при работе с нетрадиционными направлениями толкования Евангелий. Вместе с коллегами по кафедре Священного Писания Нового Завета – преемником А.В. Горского, ректором архимандритом Михаилом (Лузиным) и о. Иларионом (Троицким) – Муретов развернул новое в то время для русской библейской науки исследование реформационного экзегезиса, который при своем исключительно ветвящемся характере образовал обширнейший материал, преимущественно абстрактно-спекулятивной отрицательной критики Евангелий, на немецком языке. Соответственно, работу составлял перевод, изложение, характеристика и собственное богословско-философское толкование множества вопросов – в массе зачастую самых фантастических вариаций о «Жизни Иисуса». В результате масштабный труд Муретова «Очерки из новейшей истории экзегеза и критики Нового Завета» в 10 частях (включающий анализ толкований Евангелий таких авторов как Гегель, Шеллинг, Шлейермахер, Штраус, Кант, Паулюс, а также популярный французский автор Эрнст Ренан) оказался под запретом на публикацию. Вот что говорит по этому поводу Г.В. Флоровский в своей работе «Пути русского богословия»: «Блестящая книга московского профессора М. Д. Муретова против Ренана была остановлена цензурой, так как для опровержения ему нужно было «изложить» опровергаемое «лжеучение», что не представлялось благонадежным. Ренана продолжали читать втайне, а книга против Ренана опоздала лет на 15. И создалось впечатление, что причина запретов – в бессилии защищаться» [13. Ч. XII, с. 10].

По определению Муретова в «Очерках», новейший, т.е. отрицающий Предание, рационалистический экзегезис стремится «удалить из Нового Завета все непосредственно-божественное и в то же время… оставить в полной неприкосновенности букву библейского текста» [7, с. 474]. Наряду с формой научных трактатов, эта задача распространенно решалась в жанре околохудожественных переписываний Евангелий. Такие произведения имеют характерные названия: «Жизнь Иисуса», т.е. исключается указание на Священную миссию Спасителя – «Христос». Исследователь выделяет здесь несколько школ и различных тенденций, которые, однако, представляют общий вид «бездушных обломков и клочков истории» [9, с. 296]. На этом фоне Муретов отмечает определенные преимущества в «Жизни Иисуса» Эрнста Ренана и полагает, что французский автор открывает новое *художественно-историческое* направление [9, с. 284]. Действительно, впоследствии сочинение Ренана пережило все подобные жизнеописания и не забыто до сих пор. В чем же его привлекательность?

Прежде всего, Муретов рассказывает, как создавалось это произведение. Ренан работал не в удобном кресле кабинета с «усовершенствованною лампою» и вентиляцией среди «бесконечных полок со всевозможными справочными изданиями», – «Жизнь Иисуса» была написана в путешествии по Палестине, где автор имел под рукой только Новый Завет и сочинения Иосифа Флавия. «Кабинетом ему служила бедная хижина… на высотах Ливана, откуда вместо ландкарты перед взором ученого развертывались те, полные святых воспоминаний места, *иде же стояли нозе Его*… Вместо лампы Ренану светило солнце… библиотекою он имел свои, прежде добытые им и уже ранее претворенные по-своему в духовном организме своем, сведения» [9, с. 286-287]. Он «не доказывает, не рассуждает, не спорит, не отбирает голоса ученых судей, не сцепляет один авторитет с другим, он, если угодно, даже, по-видимому, и не пишет: он как бы просто видит, слышит, знает, говорит, показывает» [9, с. 289]. Итак, Ренан

«не только ученый экзегет, сухой аналитик и толкователь в смысле школьном, он – художник, синтетик и историк» [9, с. 298].

Поэтому его «Жизнь Иисуса» подобна «живописной картине, в которой воссозданы все частности, аксессуары, фон, воздух, освещение, краски и тени, т.е. вообще вся топографическая, этнографическая, историческая, политическая, семейная, умственная, нравственная, религиозная обстановка начертана Ренаном с едва не доходящей до иллюзии живостью…» [2, с. 78].

Однако кто изображен на этом живописном портрете?

Вот как Эрнст Ренан заканчивает «Жизнь Иисуса»: «Покойся отныне в своей славе, благородный наставник! Дело твое закончено… Не опасайся, чтобы под влиянием каких-либо ошибок погибло то, что создано твоими усилиями». После чего автор задается вопросом: «При каких условиях энтузиазм, всегда легковерный, мог создать всю совокупность рассказов, которыми устанавливалась вера в воскресение?». И заключает: «Этого мы никогда не будем знать за отсутствием каких бы то ни было документов. Заметим, однако, что в этом играла видную роль сильная фантазия Марии Магдалины… Благословенны те моменты, в которые страстное чувство галлюцинирующей женщины дало миру воскресшего Бога!» [Ренан Э. «Жизнь Иисуса»].

Можно видеть, что «вся эта естественно-человеческая сторона Евангелия воспроизведена Ренаном с такою художественностью лишь для того, чтобы представить главное лицо картины в несоответственном ему карикатурном виде» [2, с. 78-79].

«Итак, мы созерцаем местного палестинского раввина», констатирует М.Д. Муретов. Для «верного понимания и правдивого воспроизведения явлений жизни (словом ли, кистью ли, звуками ли) нужен гений, тем более сильный, чем величественнее и существеннее в истории человечества исследуемое и воспроизводимое … Без этого гения необходимо должна получиться карикатура, подобная той, в какой изобразил бы Наполеона его камердинер или Сократа – Ксантиппа» [2, с. 297].

Однако, «изображение Безгрешного Богочеловека не может быть делом человеческого гения или естественного вдохновения, но требует сверхъестественного акта богодухновенности… Человек, сам по себе, всегда воспроизведет только человека, а не Богочеловека» [2, с. 106]. Муретов приводит в пример автора «Явления Христа народу» художника А. Иванова, который, «владея даром открывать и изрекать языком красок самые глубочайшие тайны человеческой души… оказался немощным в отношении к образу Христа – средоточию всей картины. Истово-православный религиозный гений громко говорил художнику, что изобразить Христа *в реально-художественном виде,* хотя бы и с привлекательным, но все же *только* типично-человеческим лицом сирийца или даже иудея, значило бы все обратить в карикатуру… вдали, незаконченный и даже второстепенный, туманно-неопределенный образ Грядущего Искупителя – Богочеловека на картине Иванова более приближается к православно-символической иконописи, чем к западному художественному реализму всей картины» [2, с. 105]. «Истое Православие знает только *образ* или *икону* Христа, а не *картину,* не *портрет»* [2, с. 103].

В основе канонической символической иконографии Муретов полагает именно образ «Спаса Нерукотворного» [2, с. 102]. Так он указывает, с одной стороны, на невозможность изображения Божества самим человеком, а с другой стороны, – на Самооткровение Божества человечеству. «Как это в живописи, так и в слове», – утверждает Муретов, показывая, что понимание Слова Божия невозможно в отрыве от соответствующих Ему контекстов, но обусловливается личной включенностью в действительность церковно-христианской жизни и соборного опыта веросознания Слова Божия в целостности Святого Таинства, Писания и Предания как

«непрестанного и непосредственного общения верующих между собою и со Христом» [4, с. 102].

Сама красота Дома Господня в традиции Православия, по мнению М.Д. Муретова, знаменует «середину между крайностями»: с одной стороны – известной «склонностью к идеализации и отвлечению христианства от реальности», с другой стороны – «к позитивизму и чрезмерному оплотнению христианства», – тогда как православный религиозно-символический образ есть «равновесие этих противоположных склонений – истина, все примиряющая, все объемлющая, всечеловеческая, соборная» [2, с. 94].

Так М.Д. Муретов вырабатывает свою духовно-эстетическую концепцию в средоточии на каноническом иконическом образе, увязывая в ней аспекты опытного богословия и нравственной философии с онтолого-гносеологической позицией, и в целом ориентируется на осмысление православной традиции. Очевидно, что в четкости дефиниций «реального» и «идеального», а также в своей выдержанности «середины и равновесия» между обеими крайностями Муретов близок к Кудрявцеву-Платонову, а по силе понимания эстетического начала и, собственно, по обращению к проблематике иконы – к о. Павлу Флоренскому. И в этих общих чертах мыслители воспитывают свое творчество в святоотеческом предании. Как отмечает С.В. Пишун, «наиболее ярких представителей русской духовно-академической философии можно назвать провозвестниками (пророками) грядущей неопатристики, начавшими поиски путей возвращения православной духовности к своим истокам, к традициям отцов и учителей Церкви и при этом активно использовавших силу философской убедительности» [10, с. 10]. Поскольку интерес к отечественной духовной культуре сегодня возрастает, можно полагать, что данное направление исследований перспективно.

Библиографический список

1. Кудрявцев-Платонов. Сочинения. – Т. I. – Вып. II. – Сергиев Посад: Братство преподобного Сергия, 1893.
2. Муретов М.Д. Богочеловек. // Очерки из новейшей истории экзегеза и критики Нового Завета Ч. 7. Эрнест Ренан и его «Жизнь Иисуса» II, III. Критика. § 1. // Богословский вестник. – Сергиев Посад: 2-я типогр. А.И. Снегиревой, 1893. – Т. 2, № 4. – С. 46-110.
3. Муретов М.Д. Ветхозаветный храм [Синайский храм (Скиния Моисеева)] // Прибавления к Творениям св. Отцов. – Сергиев Посад: 2-я типогр. А.И. Снегиревой, 1890. – № 45, 46.
4. Муретов М.Д. Евангелие. // Очерки из новейшей истории экзегеза и критики Нового Завета: Эрнст Ренан и его «Жизнь Иисуса». Ч. 8. III. Критика. § 2… – Т. 4, № 10. – С. 80-110).
5. Муретов М.Д. Из воспоминаний студента XXII курса (1873 – 1877 г.) // Богословский вестник - Сергиев Посад: 2-я типогр. А.И. Снегиревой, 1914. – Т. 3, № 10/11.
6. Муретов М.Д. Новозаветная песнь любви сравнительно с «Пиром» Платона и «Песнью Песней» // Богословский вестник. – Сергиев Посад: 2-я типогр. А.И. Снегиревой, 1903. – Т. 2, № 11. – С. 461-499.
7. Муретов М.Д. Протестантское богословие до появления Страуссовой «Жизни Иисуса» // Очерки из новейшей истории экзегеза и критики Нового Завета. Ч. 1. // Богословский вестник. – Сергиев Посад: 2-я типогр. А.И. Снегиревой, 1892. – Т. 2, № 6. – С. 460-482.
8. Муретов М.Д. Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова [в связи с предшествовавшим историческим развитием идеи Логоса] // Прибавления к Творениям св. Отцов. – Сергиев Посад: 2-я типогр. А.И. Снегиревой, 1881. – № 28.
9. Муретов М.Д. Эрнст Ренан и его «Жизнь Иисуса». I. Изложение //

Очерки из новейшей истории экзегеза и критики Нового Завета. Ч. 6 // Богословский вестник. – Сергиев Посад: 2-я типогр. А.И. Снегиревой, 1893. – Т. 1, № 2. – С. 284-299.
10. Пишун С.В. Православная персонология и духовно-академическая философия XIX века. – М. Прометей, 1996. – 431 с.
11. Пишун С.В. Проблемы философско-религиозной антропологии, этики и аксиологии в системе «трансцендентального монизма» В.Д. Кудрявцева-Платонова // Рукопись депонирована в ИНИОН РАН № 51733 от 10.07.96. – 1,4 п.л.
12. Троицкий В.А. (архиепископ Иларион). Профессор Митрофан Дмитриевич Муретов. // Богословский вестник. – Сергиев Посад: 2-я типогр. А.И. Снегиревой, 1918. – Т. 1, №3/4/5.
13. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. – Киев, 1991.
14. Цвык И.В. Духовно-академическая философия в России XIX в. – М.: Изд. РУДН, 2002.
15. Цвык И.В. Проблема истины в русской духовно-академической философии XIX века // Вестник Московского университета. Сер. 7 «Философия». 2004. – С. 14-30.

Гришин Е.В.

П. ТЕЙЯР ДЕ ШАРДЕН И П. КЛОДЕЛЬ В КОНТЕКСТЕ КАТОЛИЧЕСКОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ ВО ФРАНЦИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX в.

Аннотация. Данная статья представляет собой анализ образных систем в произведе-ниях П. Тейяра де Шардена (эссе «Божественная среда») и П. Клоделя (мистерия «Извещение Марии»). Описывая культурный контекст периода Католического возрождения во Франции первой половины XX в., автор проводит сравнение основных идей и образных систем двух видных фигур этой эпохи – П. Тейяра де Шардена и П. Клоделя..

Ключевые слова: П. Тейяр де Шарден, П. Клодель, образная система, Католическое возрождение, Франция. .

Пьер Тейяр де Шарден (1881 – 1955) и Поль Клодель (1868 – 1955) – люди одной исторической эпохи, которую в социокультурном плане принято называть Католическим возрождением. Мировоззрение этих двух французских мыслителей сформировалось на рубеже XIX – XX вв., эпохи переходной и сложной для всего человечества, принимая во внимание грядущие социальные катаклизмы XX столетия. Первые десятилетия ушедшего века характеризуются вновь усилившимся интересом к христианской культуре. Обращение к религиозным ценностям определяет развитие многих философских учений, а также литературы как вида искусства. В Западной Европе эта тенденция заметно проявилась во французской, английской и немецкой культурах: светские философы и христианские мыслители (Ж. Маритен, Г. Марсель, К. Барт, Р. Нибур, П. Тиллих, Т.-С. Элиот), а также писатели (П. Бурже, Ж. Бернанос, Ж. Дюамель, Ж. Грин, Ж.-К. Гюисманс, Ф. Мориак, Ф. Жамм, Г.К. Честертон, К.С. Льюис, И. Во и др.) определяли духовную атмосферу западноевропейского общества в первой половине XX в.

Одной из главных черт литературного процесса, протекавшего на рубеже веков, является возрождение и развитие литературы с христианской тенденцией. Этот социокультурный феномен отличается эстетической и

мировоззренческой целостностью, тяготением к поиску «положительных» векторов в своем внутреннем развитии. Причины появления данного феномена до конца не изучены, хотя выделить основные факторы все-таки представляется возможным. К ним, во-первых, относятся исторические процессы, проходившие как в самой Западной Европе, так и за ее пределами: Первая Мировая война, социалистические революции и революционные ситуации в нескольких странах во главе с Россией, экономический кризис 30-х гг. на Западе, приход к власти тоталитарных режимов во многих государствах, зарождение фашизма. Более важными видятся причины идеологического порядка. Это и пересмотр традиционных ценностей на основе материалистического учения и развитие капиталистических отношений, популяризация марксизма, увлечение новыми антропологическими науками, оккультизмом, провозглашение гедонизма целью и способом существования («век джаза» в США), отход от традиционной для Европы религии как итог секуляризации культуры. О последнем следует сказать особо по отношению к французскому обществу.

После смещения с поста президента маршала Мак-Магона в 1879 г. французским правительством была провозглашена «светская демократическая парламентская республика», руководство которой пожелало отделить католическую церковь от государства, хотя окончательно и документально такое отделение произошло лишь в 1905 г. Несмотря на это, уже в 80-х гг. XIX в. наблюдалась жесткая конфронтация республики с католической церковью, в частности, в связи с реформой системы образования. В условиях идеологической борьбы университетская философия пыталась противопоставить светскую мораль церковному учению, автономную мораль личности – божественному откровению. Ж.-П.Сартр в эссе «Экзистенциализм – это гуманизм» характеризует усилия светских философов следующим образом: «Когда около 1880 года некоторые французские профессора пытались выработать светскую мораль, они заявляли приблизительно следующее: «Бог – бесплодная и дорогостоящая гипотеза, и мы ее отбрасываем. Однако для того, чтобы существовала мораль, общество, мир культуры, необходимо, чтобы некоторые ценности принимались всерьез и считались существующими a priori… Следовательно, нужно еще немного поработать, чтобы показать, что ценности существуют как скрижали в умопостигаемом мире, даже если бога нет…Мы сохраним те же нормы честности, прогресса гуманности; только бог превратится в устаревшую гипотезу, которая спокойно, сама собой отомрет» [7, с. 326]. Как видно из размышлений Сартра, светские умы того времени стремились отделить моральные принципы от их религиозной основы. С другой стороны, влияние материализма на человеческий менталитет той эпохи, на преподнесение научных знаний рядовому гражданину сыграло важную роль в усилении религиозных настроений, стало своего рода ответной реакцией на подобные проявления. Основательный труд Жана Кальве «Le Renouveau catholique dans la littérature contemporaine» так отражает данную проблему: «В конце XIX века научный материализм был властителем земли; его вульгаризировали и включали в институты и события под именем светскости, и, чтобы придать ему больше престижа в глазах народа, его трансформировали в нечто подобное религии» [5, p. 143].

Состояние научного знания, значительно пополнившегося к тому моменту, позволяло некоторым ученым питать уверенность в том, что с его помощью можно объяснить все или почти все; если же в пространстве тварного мира остались еще досадные, не детерминированные наукой лакуны, то есть стойкая уверенность в том, что их заполнение – лишь вопрос ближайшей перспективы. Одновременно с этим оптимизмом прослеживалось и кризисное настроение упадничества, охватившее даже научную сферу, наряду с известной атмосферой fin du siècle в искусстве. Об этом свидетельствует отечественный исследователь В.И. Гараджа, ко-

торый принимает во внимание соотношение научных и исторических процессов. «Действительно, – пишет философ, – революция в естествознании, разразившаяся на грани XIX и XX вв., опрокинула метафизическую уверенность в окончательном характере добытых наукой теоретических истин и остро поставила вопрос об объективной ценности научного знания. Благодушное ожидание спокойного и постепенного прогресса как неизбежного результата реализации достижений науки, которая якобы должна сама по себе вести к утверждению и торжеству гуманистических идеалов, не выдержало столкновения с реальностью XX века – века глубоких социальных антагонизмов и бурных потрясений»[4, с. 32]. Таким образом, резюмируя рассуждения зарубежных и отечественных мыслителей, следует отметить, что эволюция научной мысли и бурное развитие технического прогресса в рассматриваемый период не способствовали движению прогресса морального, и более того – сочеталось парадоксальным образом с нивелированием гуманистических ценностей. Этим и можно, вероятнее всего, объяснить феномен Католического возрождения, заметно увеличившийся интерес к религиозной тематике в литературе и возвращение к христианским векторам развития в культуре в целом.

Причастность к Католическому возрождению в культуре объединяла людей разной степени и характера дарования. В их мировоззренческих установках имелись и значимые различия. Однако служение общим идеалам оказало свое воздействие и выразилось во взаимодействии и взаимовлиянии представителей направления, их несомненном сближении по целому ряду проблем, вопросов и форм их выражения.

В этом отношении представляется показательным обратиться к фигурам двух крупных представителей французского Католического возрождения, обнаруживающих как различие, так и сходство в своем творчестве и мировоззренческих установках. Речь идет об ученом и богослове Пьере Тейяре де Шардене и художнике слова Поле Клоделе. Их творчество видится примером воздействия художественного стиля на язык ученого и философа и, в свою очередь, появлением у поэта и драматурга целого ряда теологических и публицистических работ. Тейяр де Шарден и Клодель видели в христианской вере единственный надежный ориентир, способный вывести человечество из идеологических дебрей запутанной и тревожной эпохи порубежья, но каждый из них по-своему представлял себе этот путь.

Пьер Тейяр де Шарден соединял в себе теолога и ученого. Будучи верующим человеком и даже связав себя вечной клятвой с орденом иезуитов (1899 г.), он был видным представителем целого ряда наук: антропологии, геологии, палеонтологии. Теологические изыскания о. Тейяра де Шардена были направлены на то, чтобы синтезировать религиозные и научные знания и сконцентрировать их фокус на вопросе об эволюции человечества. Процесс эволюции, полагал теолог, есть приуготовление человечества к сверхприродному порядку, определенному Христом. Слияние человечества с точкой Омега (Создателем) возможно посредством духовного развития первого, а когда материальный мир израсходует весь свой потенциал к дальнейшему духовному развитию, соединение природного и сверхприродного закона приведет к Парусии, «уникальному и наивысочайшему событию, в котором Историческое соединяется с Трансцендентным» [3, с. 156]. Стоит ли говорить, что подобная точка зрения о. Тейяра в корне расходилась с католической неотомистской доктриной, провозглашающей однажды сотворенную Вселенную уже совершенной и не нуждающейся ни в какой дальнейшей эволюции? Не удивительно поэтому, что статья Тейяра де Шардена, написанная в первой половине 20-х гг. и посвященная проблеме первородного греха, была осуждена в католических кругах, следствием чего стало запрещение публикаций, публич-

ных выступлений ее автора, а также фактическое отстранение его от должности профессора кафедры геологии Парижского католического университета. Однако последующие десятилетия работы в Китае вперемежку с редкими возвращениями на родину видятся не изгнанием талантливого ученого, а годами его плодотворного труда на ниве палеонтологии, приведшего к весомым научным открытиям. Наряду с ними, о. Тейяр углубляется в теологическую деятельность, результатом чего становятся такие труды как «Вселенская литургия» (1923), «Божественная среда» (1926), «Феномен человека» (1937), где с особой тщательностью их автор разрабатывает вопрос о сведении воедино научных и религиозных знаний. «В своих научных антропологических исследованиях генезиса человечества и в основанных на этих исследованиях философско-теологических концепциях, – заявляет польский философ Т.М. Ярошевский, – Тейяр явно руководствовался намерением придать христианскому персонализму такую форму, которая не противоречила бы данным науки» [8, с. 508]. В этом же исследовании Ярошевский отмечает, что высказывания Тейяра де Шардена облекаются зачастую в метафорическую форму [8, с. 517], что представляет для нас особую ценность в свете разработки нижеследующей проблемы.

Обратимся для примера к одному из основных трудов Тейяра де Шардена – «Феномену человека» (1937). Характеризуя в нем важнейшую стадию своей теории эволюции, ноосферу, автор описывает ее как «новый покров», «корону земли», «мыслящий пласт», «фосфорисценцию мысли». С ноосферой о. Тейяр связывает все ценное, все активное, все прогрессивное, с самого начала содержащееся в «космическом лоскуте», из которого вышел наш мир. Дальнейшее рассмотрение системы образов в теологическом творчестве Тейяра де Шардена будет вестись в связи с драматургией Поля Клоделя.

Поль Клодель стал известен российскому читателю в постсоветский период в силу ярко выраженной религиозной направленности своего художественного творчества. Видный французский драматург, а в более поздние годы – исследователь Библии, Клодель всей своей жизнью и творчеством старался донести христианские идеи как до своих читателей, так и до людей, его окружающих. Талант Клоделя, соединяющий в себе поэта, драматурга и экзегета, не вызывает никаких сомнений; он заслуживал высокой оценки даже у советских атеистически ориентированных культурных деятелей. «Но я вижу все же целую пропасть между Жаммом и Клоделем… Второй – подлинный драматург милостью божьей, подлинный и глубокий новатор, хотя, по-видимому, и не нашедший себя окончательно», – отзывается о Клоделе А.В. Луначарский [6, с. 172].

Одним из программных произведений П. Клоделя считается его «Извещение Марии» – пьеса, которую сам автор называет мистерией в четырех действиях с прологом. Реанимируя средневековый театральный жанр, Клодель не следует устоявшемуся канону, а создает оригинальное произведение, где образы героев возникают на пересечении многих скрытых и явных аллюзий, что обусловливает интеллектуальную насыщенность драмы. При тщательном изучении поэтических особенностей клоделевской мистерии и теологического эссе «Божественная среда» Тейяра де Шардена обнаруживается близость некоторых идей и образов, заключенных в примечательную метафорическую форму.

Прежде всего хотелось бы остановиться на том, как представляет о. Тейяр момент обращения человека к вере. Это, по его мнению, событие одномоментное, стремительное, ведущее индивида к особого рода озарению. «Человек *вдруг* (курсив мой – *Е.Г.*) осознает, что стал способным к некоему восприятию Божественного, разлитого повсюду. Расспросите его. Как у него началось это состояние? Он не сможет этого ска-

зать. Он знает только, что новый дух озарил его жизнь» [3, с. 123-124]. Рассматриваемая драма Клоделя «Извещение Марии» не дает примеров подобного суждения, зато его собственная жизнь ярко подтверждает мысль о. Тейяра. На рождественской службе 25 декабря 1886 г. в соборе Парижской Богоматери П. Клодель пережил подобное озарение, приведшее его к неколебимой вере. «Будто что-то *вдруг* всколыхнулось в сердце, и я уверовал. Я уверовал, *внезапно* (курсив мой – *Е.Г.*) ощутив с огромной силой полное единение с Богом, все мое существо устремилось ввысь… Я вдруг пережил щемящее чувство невинности, вечного божественного детства, непередаваемое откровение» [2, с. 88-89].

В развитии религиозной концепции творчества двух рассматриваемых авторов важна также идея страдания, обращенного к благу. Такая идея – лейтмотив мистерии «Извещение Марии». Именно через страдание и самоотречение (отказ от жениха, добровольное, по существу, заражение проказой, уход из семьи и общества, тяжелая жизнь изгнанницы, прощение своей мучительницы) юная Виолена приближается к святости и становится способной на совершение чуда воскрешения младенца. Тейяр де Шарден сходным образом осмысливает возвышающую силу страдания: «Бог уже преобразил наши страдания, заставив их реально служить нашему совершенствованию. В Его руках самым несомненным образом силы уничтожения превратились в инструмент, которым Он обтесывает гранит, шлифует нас, как камень, предназначенный занять место в Небесном Иерусалиме» [3, с. 67].

В приведенном высказывании теолога обращает на себя внимание образ «выделанного» камня, под которым подразумевается конкретная человеческая судьба, направляемая Провидением. Тейяр де Шарден считает Провидение решающим фактором в нашей реорганизации и нашем совершенствовании. Сходные идеи, облеченные в поэтическую форму, мы находим в мистерии «Извещение Марии». Один из ее героев, мастер строительства соборов Пьер де Краон, выполняя миссию «вестника», сообщает «темными словами» деве Виолене о ее будущем предназначении: «Не камень выбирает себе место, но Мастер работ, который избрал его» [1, с. 38]. И это предназначение, как будет видно из дальнейшего, – путь страдания, который станет мерой преображения для главной героини, чья неколебимость представляет «выделанный» Провидением камень.

В другом месте своего эссе о. Тейяр сравнивает действие Провидения по отношению к человеку с еще более грубым процессом, хотя опять-таки указывающим на идею строительства, где личность верующего – лишь расходный материал, употребляемый, однако, на строительство новой, более совершенной реальности: «Какова же та высшая и сложная Реальность, для которой Божественный Промысел месит нас, как глину?.. Это количественное восполнение и качественное завершение всех вещей, таинственная Плерома, где Единый Сущий и тварное множество сливаются без смешения в одно целое, которое, не прибавляя ничего существенного к Богу, станет, однако, неким торжеством и всеобщностью бытия» [3, с. 114].

Итак, религиозный мыслитель видит трансформацию личности верующего частью всеобщего процесса, ведущего к исполнению, полноте бытия (Плероме). Понятно также, что этот процесс является жестким преобразованием, порою не щадящим индивида и даже сопровождающимся страданиями последнего. Единение с Богом, по мысли о. Тейяра, невозможно без акта самопожертвования со стороны человека, в котором он должен будет буквально сгореть. Идея божественного огня, в котором совершается единение верующего и его Создателя, – еще одна идея теолога, облеченная в метафорическую форму. «Когда Он войдет в нас, чтобы разрушить, как нам может показаться, нашу доблесть и силу, которые

мы с таким старанием и любовью собирали для Него по капле от всех соков Земли, Он будет подобен любящему огню, и в Нем окончательно совершится наше единение» [3, с. 82]. В другом месте эссе читаем еще более неистовые призывы автора-верующего: «…это Тебе надлежит сжечь меня в своих огненных объятиях, которые сплавят нас воедино» [3, с. 70].

П. Клодель создает близкие художественные образы. В третьем, кульминационном акте «Извещения Марии» мы видим «терпкую» и преступную Мару, которая принесла своей сестре Виолене, прокаженной отшельнице, свою мертвую малышку дочь Обену. Мара уверена, что проказа постигла Виолену в качестве наказания за совершенный ею грех. Она издевательски намекает страдалице на то, что любовь Бога к прокаженной велика. Виолена прямо заявляет ей на это: «Как у огня к дереву, когда он его охватывает» [1, с. 140]. Тремя страницами ниже, в продолжение диалога между сестрами, автор развертывает уже заявленную мысль о жертвенности в следующих сравнениях: «Любовь родила боль, и боль родила любовь. Дерево, если его бросили в огонь, дает не одну только золу, но и пламя» [1, с. 144]. В пояснениях Виолены своей сестре очевидно прослеживается христианская идея о том, что жертва верующего не бывает тщетной в глазах Создателя.

Рассматриваемых авторов сближает и напряженное размышление об образе Креста и связанного с ним Спасителя. Так, показательны монологи, которые в драме «Извещение Марии» произносит отец семейства Анн Веркор, вернувшийся из опасного паломничества с умирающей дочерью Виоленой на руках. В этой полной патетического накала речи Анн Веркор говорит о призрачности земного бытия, о необходимости с ним расстаться путем своего сораспинания с Христом: «Разве назначение жизни – жить? Разве ноги детей Божьих прибиты к этой убогой земле? Не жить, но умереть! И не только вытесать крест, но взойти на него и отдать все, что у нас есть, – отдать улыбаясь!»[1, с. 175].

Трактовка учения о Кресте у о. Тейяра звучит в унисон с мыслями Клоделя. Богослов разводит в разные стороны земную, дольнюю и духовную сферу, к которой долженствует устремлять свои усилия верующей душе. Подобные усилия обозначаются о. Тейяром термином «превышение», ведущим к преодолению подвластных опыту сфер. Путь для подобного преодоления видится о. Тейяром в действии Креста, который, в свою очередь, отдалит человека от земной бытийности. «Крест, несомненно, означает бегство от чувственного мира и даже в некотором смысле разрыв с этим миром. Ставя перед нами конечную цель восхождения, он действительно побуждает нас пересечь некий рубеж, некую критическую точку, и тем самым мы теряем опору в земной реальности» [3, с. 88].

Таким образом, уже из ряда приведенных примеров видно, что понимание многих религиозных идей у двух христианских мыслителей совпадает, в некоторых случаях – почти буквально. Для нас значимо также, что оба рассматриваемых произведения появились приблизительно в одно и то же время (середина 20-х гг.). Хотя клоделевская мистерия датирована 1911 г., следует принять во внимание склонность автора к версифицированию. Во всяком случае, сценический вариант «Извещения Марии» появляется именно в этот период, что с еще большей остротой ставит вопрос о взаимовлиянии одного автора на другого. Вероятно также, что здесь могут быть правомерны выводы, к которым в свое время пришел великий теоретик искусства Г.Э. Лессинг в своем «Лаокооне…» (гл. 26): оба произведения со сходными чертами имели в качестве первоисточника более ранний шедевр. Данный вопрос пока остается открытым и, видимо, требует разработки.

Выявленная схожесть в системе образов и идей у двух крупных представителей французского Католического возрождения – лишь одно из

свидетельств целостности рассматриваемого явления. Пьер Тейяр де Шарден и Поль Клодель, каждый в своем жанре, приходят к созвучным выводам о необходимости дальнейшего развития человечества по пути, обозначенному христианской религией.

Библиографический список

1. Клодель П. Извещение Марии / пер с фр. О.Седаковой. – М.: Христианская Россия, 1999. – 238 с.
2. Клодель П. Капля божественного меда: сборник эссе / пер. с фр. А. Курт и А. Райской. – М.,2003. – 276 с.
3. Тейяр де Шарден П. Божественная среда / пер. с фр. О.С. Вайнер. – М.: Ермак, 2003. – 314 с.
4. Гараджа В.И. Неотомизм. Разум. Наука (Критика католической концепции научного знания). – М.: Мысль, 1969. – 213 с.
5. Calvet J. Le Renouveau catholique dans la littŭrature contemporaine. – P., 1927. –424 p.
6. Луначарский А.В. О театре и драматургии. Избранные статьи в 2-х т. – Т. 2. – М.: Гос изд. «Искусство», 1958. –707 с.
7. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. Сост. и общ. ред. А.А.Яковлева. – М.: Политиздат, 1989. – 398 с.
8. Ярошевский Т.М. Личность и общество / пер. с польск. Р.Е. Мельцера. – М.: Прогресс, 1973. – 542 с.

Севостьянов Д.А.

ЧУДО И ВОЛШЕБСТВО КАК РЕЗУЛЬТАТ ИНВЕРСИВНЫХ ОТНОШЕНИЙ

Данная статья написана с целью философского анализа концептов «чудо» и «волшебство» в современной культуре. «Волшебство» есть проявление инверсивных отношений в иерархической системе психики. Инверсивные отношения составляют значительную часть психической активности человека. Поэтому концепты «чудо» и «волшебство» стали неотъемлемым компонентом современной культуры.

Ключевые слова: чудо, волшебство, иерархическая система, инверсивные отношения.

Чудеса и волшебство составляют весьма важную часть человеческой культуры в целом и отечественной культуры – в частности. Как бы мы субъективно ни относились к тому или иному акту чуда, какое бы мы ни испытывали желание «разоблачить» какое-либо конкретное чудо с позиций материалистического понимания мира, нам никогда не удастся дезавуировать чудо как явление, как культурный феномен. Фактически, вера в чудо сопровождает человечество с момента его появления. Первобытный анимизм представлял собой элемент чудесного, спроецированный в повседневную жизнь, пронизывающий ее насквозь [9]. Реальным выражением чудотворства в те времена была магия, которую Дж. Фрезер подразделял на гомеопатическую (магическое воздействие через подобное) и контагиозную (воздействие через прикосновение), – эти разновидности магии отображали формы незрелого сознания [10]. В нашей нынешней жизни разговоры о чуде нередко слышим мы из уст священника или «модернизированного» колдуна. Но даже и в каждодневной житейской практике мы сталкиваемся ежедневно со стремлением к чуду, с элементами чуда как данности. Неважно, что, раскрывая истоки каждого конкретного «чуда», мы обнаруживаем там, при известном усилии, только материалистическую подоплеку и более ничего. Чудо, как явление индивидуального и общественного сознания, невозможно уничтожить; этого не удалось сделать ни просветителям XVIII в., ни позитивистам XIX в., ни даже всей мировой науке, пережившей на протяжении последних двух столетий неслыханный расцвет. И более того, в рамках столь солидно поставленного «эксперимента», каковым была диктатура материализма на просторах бывшего СССР, с чудом не удалось сделать буквально ничего. Да, чудо перестало упоминаться в положительном ключе на страницах печатных изданий; о чуде если и говорили, то только в переносном смысле («рукотворное чудо», «чудеса техники»). Чудо было вытеснено в область детских сказок; оно выпало из научного оборота и существовало на обиходном уровне, фактически само по себе. Но стоило идеологическому прессингу ослабнуть, как немедленно подействовал «закон бумеранга». Чудо стало настолько востребованным, что нашу страну буквально захлестнула волна внезапно вспыхнувшей религиозности и суеверий, экстрасенсо-

рики и колдовства, знахарства и эзотерики, и «чудотворцы» стали насчитываться едва ли не миллионами.

Мы существуем в реальном, материальном, а не чудесном мире. Но мир, наполненный чудесами, от этого факта парадоксальным образом не упраздняется, а сохраняет свое вневременное бытие. Поскольку, как бы мы ни пытались справиться с чудом рациональными мерами, эта борьба все равно будет проиграна (таков неизбежный вывод из всей истории развития человеческого знания), нам остается смириться с тем, что такое явление все-таки существует, и анализировать его sine ira et studio.

Чудо может восприниматься по-разному. Оно может рассматриваться так, как толковал его Владимир Даль в своем знаменитом словаре: «Чудо – всякое явленье, кое мы не можем объяснить, по известным нам законам природы» [4]. Такая позиция не предусматривает в отношении чуда никакого агностицизма. *Известные нам* законы природы не позволяют доискаться до причин того или иного явления, но это только оттого, что знания наши ограничены; будь они обширнее, чудо утратило бы для нас свой сверхъестественный характер. Однако иное понимание подразумевает *принципиальную* непостижимость чуда. Верующие христиане обыкновенно ссылаются на слова св. апостола Павла: «*О, бездна богатства и премудрости и ведения Божия! Как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его*!» [6]. Неисследимы – следовательно, непознаваемы. В пределах этого толкования мы должны признавать чудом нарушение тех или иных физических законов бытия, причем не законов в той ограниченной мере, в которой они доступны для нашего понимания в данный конкретный момент, а законов в целом. Сегодня мы не в полной мере знаем все законы построения нашего материального мира. Очевидно, мы никогда не узнаем их исчерпывающим образом. Но даже если бы все эти законы были нам известны, это ничуть не повлияло бы на восприятие чуда.

Познаваемость или непознаваемость чуда – предмет отдельного разговора. Гораздо важнее, если можно так выразиться, технология создания чуда. Иными словами, это тот набор действий или последовательных событий, который приводит к возникновению в нашем сознании феноменологической картины чуда.

Для понимания феномена «чуда» нам необходимо установить, какова исходная подоплека формирования образа Бога в общественном сознании. Разумеется, вопрос этот настолько сложен, что его невозможно полностью здесь разрешить. Но нас в данный момент интересуют лишь те аспекты божественного образа, которые затрагивают возможности возникновения феномена чуда.

Известно, что первобытный анимизм одушевлял те или иные *отдельные* природные силы; но в настоящее время в монотеистических религиях одушевлению и персонификации подвергается уже вся совокупность физических (в широком смысле этого слова) законов, управляющих миром, как нераздельное целое. В рамках концепции деизма такое понимание Бога становится единственным; но для религиозного сознания этого недостаточно, и потому над этим образом Бога появляется надстройка в виде Пророка, или Сына Божия. Что же персонифицирует этот добавочный образ?

Человек разумен лишь постольку, поскольку он имеет возможность пользоваться огромной суммой информации, накопленной его соплеменниками. Разум реализуется в общении; можно даже сказать, что он находится «не в головах, а между ними». Человек, лишенный этой всеобщей культурной информации, – неразумен. Эта культурная среда, в которой мы существуем, включает и язык, и систему счета, и всевозможные знания как на научном, так и на бытовом уровне, и многое-многое другое; входят сюда и основы нравственности, и то обычное неписаное право, которым пользуются люди в своей обыденной жизни. Именно эту среду олицет-

воряет этот, добавленный к монотеистическому Богу-творцу, образ Божьего Сына, или пророка. Бог-Отец посредством *слова* (т.е. информационного воздействия; закон – это прежде всего информация) сотворил Вселенную, наполненную вещественными объектами, построил материальный мир; Бог-Сын действует в сфере духа и оперирует не вещами уже, а в основном символами.

Обратимся теперь к чудесам, с описанием и восприятием которых нам приходится иметь дело.

Следует отделять две феноменологические категории чуда: чудо-случайность и чудо-действие. Случайность порождается сочетанием грандиозного количества привходящих обстоятельств, ни учесть, ни осознать которые просто невозможно; будучи осознанной, случайность в нашем представлении превращается в закономерность. «Перст Божий» составляет персонификацию этих обстоятельств. Человек, опоздавший на самолет, который вскоре после взлета потерпел катастрофу, вправе утверждать, что он спасся только «чудом». Те, кто погиб в этой катастрофе, уже ни на какое чудо сослаться не могут. В данной трактовке Бог управляет поведением людей посредством намеренного сочетания всех этих обстоятельств. Но каждое из данных обстоятельств, взятое в отдельности, представляет собой не нарушение, а, напротив, *соблюдение* физических законов. Бог-Творец не может идти против себя самого, нарушая именно те законы, которые составляют самую его суть, его невещественную плоть. Чудо-действие, напротив, как было сказано выше, эти законы видимым образом нарушает. Однако это «правилонарушение», в свою очередь, само подчиняется определенным правилам, о которых речь пойдет дальше.

Характерно, что не всякий физический закон может быть «нарушен» посредством чуда. Чудеса действовали и действуют в строго ограниченной сфере – в сфере символической и феноменологической, что легко подтверждается, например, анализом чудес, декларируемых в пределах христианской церкви. Фактически чудеса создает не Бог-Творец; чудеса творят люди, как проводники божественной воли. Так, известно, что основанием для канонизации может служить только сотворение ряда чудес некоторым субъектом – кандидатом в святые.

Исследуя чудо как явление, мы должны прежде всего попытаться выработать некоторую общую схему, в рамках которой является нам тот тип системных отношений, который и составляет феноменологическую картину чуда. Блистательным примером разработки подобной схемы может послужить работа Владимира Проппа, доказавшего, что абсолютно все волшебные сказки, каково бы ни было велико их многообразие, строятся по одной и той же сюжетной схеме [7]. Разумеется, для этого понадобится весьма обширное исследование, которое не вписывается в рамки данной статьи; и потому необходимо поставить перед собой несколько более скромную задачу – обозначить ту понятийную область, в пределах которой будет в дальнейшем выстроена такая схема. Но для этого нам нужно обратиться к сущностной стороне чуда.

Не только создание чудес, но и вера в чудо есть неотъемлемое человеческое качество; помимо мира людей, мы больше нигде не встретим его. Поскольку чудо сопровождает человека разумного фактически с самого его появления как биологического вида, то и происхождение чуда следует искать именно в тех эволюционных приобретениях, которые стали в происхождении данного вида решающими.

Давно известно, что человек отличается от любого представителя животного мира способностью изготавливать и использовать орудия труда, то есть совершать всевозможные предметные действия. Другое существенное отличие – упомянутая уже способность к символическим операциям, которая, в частности, находит выражение и в членораздельной

речи. Именно в этих областях нам и нужно искать закономерности возникновения чуда как феномена сознания. Но чудо, как сверхъестественный факт, отображается и на тех областях человеческой активности, которые следует отнести к весьма древним, составляющим приобретение наших далеких эволюционных предков.

Рассматривая эти две функции (операции с предметами и операции с символами) с формальной стороны, мы непременно обнаружим, что между ними наблюдаются иерархические отношения. Данный тип отношений достаточно подробно описан в работах выдающегося отечественного нейрофизиолога Николая Александровича Бернштейна [2].

Согласно его теории вся активность человека подразделяется на 5 иерархически соподчиненных уровней моторного построения (часть этих уровней мы заимствовали у своих эволюционных предшественников, другие приобрели сами). Уровень А, по Н.А. Бернштейну, обеспечивает сократительную готовность (тонус) мышц всего тела как сегментарно построенного образования безотносительно к наличию у него конечностей. Уровень В создает возможность синхронного и одновременного сокращения мышечных групп, уже применительно к той суставно-рычажной системе, которой обладает тело, снабженное конечностями. Уровень С обеспечивает перемещение тела в пространстве, все огромное разнообразие локомоторных движений. Уровень D (уже главным образом человеческий) – это уровень предметных действий, который обеспечивает действия с орудиями труда и с топологическими образами объектов. Наконец, уровень Е (точнее, группа сопряженных уровней, действующих под общим названием) оперирует с символами. Каждый из этих уровней имеет собственный нейронный аппарат (органы управления надстроены друг над другом в иерархическом порядке). Эти уровни имеют разный эволюционный возраст (А – самый ранний, а уровни группы Е – последнее приобретение). Каждый такой уровень несет в себе определенный перечень движений, которыми он либо управляет сам, либо обеспечивает такое управление на правах фона (если движение относится к более новому и более сложному уровню). Чем выше мы поднимаемся по лестнице моторных уровней, тем более многообразными становятся управляемые ими движения. Так, уровень А у человека собственных движений почти не имеет, а только служит фоновой компонентой для движений вышележащих уровней; уровень Е обеспечивает поистине безграничное разнообразие всевозможных символических операций.

Перечисленные уровни составляют иерархию; иерархичны и области их применения: управление тонусом тела – движения тела – перемещения тела в пространстве – действия с предметами – действия с символами.

В ходе активности человека высший действующий уровень, как правило, является одновременно осознаваемым; нижележащие уровни выполняют функцию неосознаваемых технических фонов. Символическая сфера, с которой неотъемлемо связано чудо, венчает эту иерархию. Но проявляется-то чудо в материальном мире, и потому оно затрагивает и нижележащие уровни иерархической цепочки: предметную область, или область наших пространственных перемещений, или даже некоторые изменения в рамках нашего собственного тела. Таким образом, перед нами иерархическая структура, в пределах которой и появляется чудо как феномен. Создавая возможность для осуществления чуда, данная иерархия действует согласно некоторым системным законам, объединяющим все иерархические системы; как известно, существование таких законов предусматривает общая теория систем [3].

Чтобы составить представление о происхождении чуда, нам следует уяснить себе, какие законы управляют существованием иерархической системы. Так, важнейшее свойство иерархических систем, которое обла-

дает особой значимостью в рамках рассматриваемой здесь темы – способность иерархических систем к образованию так называемых инверсивных связей.

Иерархическая система имеет в обязательном порядке вертикальные связи, которые объединяют в ней соподчиненные элементы. Эти связи обладают векторными свойствами, им свойственно определенное направление. Изначальное направление всех этих связей в иерархической системе (приобретенное в момент установления самих иерархических отношений) совпадает (условно говоря, все они имеют направление сверху вниз). Однако при определенном сочетании организационных принципов в иерархической системе возможно вторичное возникновение *противоположно* направленных вертикальных связей; это явление и составляет инверсию.

Возникновение инверсий возможно не во всякой иерархической системе. Однако система человеческой активности в силу присущих ей особенностей обладает огромным потенциалом в плане возникновения таких связей. Причиной этого является большое количество разнообразных организационных принципов, одновременно действующих в иерархической системе. Среди них встречаются *сущностные* принципы, отображающие неотъемлемые, облигатные свойства моторных уровней (например, такие как восходящая анатомическая локализация управляющих этими уровнями нейронных систем – это морфологический принцип). Представлены в структуре человеческой активности и *атрибутивные* принципы, которые опираются на наличие у соподчиненных иерархических элементов факультативных, ситуативных свойств. Так, обыкновенно высший уровень активности определяет содержание низшего уровня (содержательный принцип). Реальный перечень организационных принципов в иерархической системе человеческой активности достаточно велик, и их исчерпывающий анализ не вписывается в задачи данной статьи.

Если в иерархической системе действуют только одни сущностные или одни лишь организационные принципы, никакие инверсии в ней невозможны: даже если элементы сами перемещаются в системе по вертикали, как это бывает при действии одного только атрибутивного принципа, то направление внутрисистемных связей все равно остается прежним. Но когда одновременно представлены и те и другие принципы, инверсивные отношения становятся реальностью.

Прежде чем инверсивные отношения, как универсальное свойство иерархических систем, привлекли к себе исследовательское внимание, отсутствие инверсий в системе считалось чем-то «само собой разумеющимся». Потому специального термина, который выражал бы именно исходную направленность иерархических связей в системе и отсутствие инверсии, не было выработано. Автор предлагает называть такую ситуацию отношениями ордера (от лат. ordo – порядок).

Отношения ордера, входящие как определяющий фактор в понятие данной системы, часто мыслятся закономерными и незыблемыми. Зато когда в системе начинают действовать инверсивные отношения, создается впечатление, что в ней нарушается действие некоторых (в том числе и физических) законов, и часто только поэтому возникает побуждение говорить о чуде. В действительности такого нарушения не происходит, поскольку в рамках самой инверсивной связи, хотя бы и перевернутой «вверх ногами», все законы соблюдаются. Само же возникновение инверсий по существу составляет особый закон, определяющий характер функционирования иерархических систем.

В то же время исчезновение инверсивной связи и возврат к отношениям ордера тоже может восприниматься нами как некоторое нарушение ныне действующих физических законов, что будет видно из приведенного примера.

Инверсивные отношения возникают в человеческой активности довольно часто. Так, известен феномен, открытый и описанный в свое время австрийским (впоследствии – американским) психологом Вильгельмом Райхом (1897-1957) [8]. Дальнейшую проработку некоторых идей Райха осуществил Франц Александер (1891-1964), американский врач и психолог, глава чикагской школы психосоматики [1]. Речь идет о «характерном мышечном панцире» – мышечных зажимах. Это явление бывает вызвано разнообразными причинами, воспринятыми и осмысленными на символическом уровне, в результате чего у человека и возникает мышечный спазм (действие низшего уровня активности А, ответственного за тонус тела). Данное явление сам Райх рассматривал, главным образом, как препятствие к психоаналитическому лечению. Однако каждому врачу известно, что этот мышечный спазм, поскольку он способен стать болезненным и мучительным, в свою очередь становится причиной проблем, изменяя весь профиль активности данного субъекта, в том числе и на символическом уровне. Налицо инверсия, причем весьма масштабная: самый низший уровень активности начинает детерминировать деятельность высшего уровня. С другой стороны, причина всей проблемы, возникшая первоначально на символическом уровне, хотя и переходит в латентное, неосознаваемое состояние, все равно продолжает действовать; пока она не будет устранена, ни о каком излечении от данного – теперь уже соматического – страдания говорить не приходится. Но вот субъект претерпел некоторое *символическое* воздействие, вследствие которого эта скрытая теперь причина перестала влиять на него. Он исцелен, причем исцелен словом, вне какого-либо материального воздействия (а материальные воздействия, напротив, до этого показали свою полную неэффективность). Всевозможные исцеления составляют огромную часть среди христианских чудес. Исцелял Христос и его апостолы; исцеляли многие церковные деятели и даже короли [5]. Вне всякого сомнения, такое исцеление может быть воспринято окружающими как чудо и даже как нарушение физических законов, хотя мы видели, что это событие вполне логически объяснимо. Противоположностью этому чуду будет другое, негативное чудо – *проклятие*, вследствие которого символическое действие проявляется в человеческом теле в виде вполне материального эффекта. Однако в наши задачи входит не «разоблачение» одного конкретного чуда, а выяснение общих механизмов, вследствие которых вообще возникает чудо как феномен нашего сознания.

Инверсивные отношения в активности человека существуют настолько явственно, что их интуитивное, неформализованное понимание стало всеобщим достоянием. Они и составляют то понятийное поле, на котором разворачиваются чудеса и чудотворство. Чудо как реальное событие может быть описано либо как осознание некоторой инверсивной связи, либо как выявленный факт ее исчезновения. Нужно помнить, что длительно существующая, «узаконенная» временем инверсивная связь воспринимается как данность, а исчезновение ее выглядит поистине чудесным явлением. Сотворение данного чуда вплотную примыкает к первобытному понятию контагиозной магии (по Дж. Фрезеру). Чудо как вымышленное, но субъективно достоверное событие (таких чудес, вероятно, не меньше, чем тех, которые имеют хоть какую-то реальную основу), выглядит как *аналог* реально существующих инверсивных связей в иерархии человеческой активности или отмен таковых – здесь прослеживается прямая связь с гомеопатической магией (по тому же автору).

Любое предметное действие человека (или проявление активности на каком-либо нижележащем уровне) может приобретать символическое значение, если оно наделено каким-либо выходящим за его рамки внешним смыслом. Таким образом, мысль («чистая» символическая операция) сопровождается некоторым материальным действием. Контаминация сим-

волов в нижележащие иерархические уровни (вследствие чего возникает инверсия, а низший уровень приобретает самодовлеющее значение), будучи воспринятой, и порождает субъективную картину чуда. Вместе с тем, если исходить из законов бытия иерархических систем, в таком событии нет ничего, что нарушало бы какие бы то ни было законы; они соблюдаются, но только в невидимой, скрытой от глаз сфере инверсивных отношений. Божественная сущность законов, управляющих миром и людьми, которая персонифицируется в Бога-Творца, сохраняется незыблемой.

Библиографический список

1. Александер Ф. Психосоматическая медицина. Принципы и практическое применение / пер. с англ. С. Могилевского. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2002. – 352 с.
2. Бернштейн Н.А. Физиология движений и активность. – М.: Наука, 1990. – 496 с.
3. Берталанфи Л. Общая теория систем, критический обзор. / пер. с англ. Н.С. Юлиной. – URL: http://macroevolution.narod.ru/bertalanfi.htm (дата обращения 11.12.09).
4. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. – Л.: Гослитиздат, 1935. – Т. 4. – С. 630.
5. Ле Гофф Ж., Трюон Н. История тела в средние века. / пер. с фр. Е. Лебедевой. – М.: Текст, 2008. – 189 с.
6. Новый завет. Послание к Римлянам святого апостола Павла, 11:33.
7. Пропп В. Морфология сказки / Гос. ин-т истории искусств. –Л.: Academia, 1928. – 152 с.
8. Райх В. Анализ характера / пер. с англ. Е. Поле. – М: Апрель Пресс; ЭКСМО-Пресс, 2000. – 528 с.
9. Тайлор Э.Б. Первобытная культура /Э.Б. Тайлор. – М: Политиздат, 1989. – 573 с.
10. Фрезер Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / пер. с англ. – М.: Политиздат, 1980. – 831 с.

Девдараидзе Е.А.

КРАСОТА – МЕРА ВОСПИТАНИЯ ДУХА И БОГОМЕРНОСТИ ЧЕЛОВЕКА В СРЕДНИЕ ВЕКА

Аннотация. Статья посвящена раскрытию представлений о красоте в средневековой западноевропейской культуре. Автор развивает мысль о том, что понятие прекрасного в Средние века становилось атрибутом духовного, непостижимого, абстрактного, неуловимого, до которого можно дотронуться на мгновение в результате предельной концентрации ума и воли. В центре осмысления прекрасного с средневековой ментальности стояли категории сакрально-духовного характера: Бог, Свет, Откровение, Истина, чудо, тайна, молитва, логика, чистота, Дух и душа человека.

Ключевые слова: красота, средние века, христианство, искусство, эстетика.

Средневековье, будучи эпохой невероятной интеллектуальной силы, пыталось сохранить наследие античного прошлого, но не для того, чтобы, устроившись в нем, по словам Умберто Эко, «погрузиться в зимнюю спячку, а чтобы постоянно заново переводить его и использовать… в гигантских масштабах на грани ностальгии, надежды и отчаяния» [1, с. 259]. При

всей внешней неподвижности и догматизме это был момент «культурной революции» [там же, с. 268].

Понятие прекрасного становилось атрибутом духовного, непостижимого, абстрактного, неуловимого, до которого можно дотронуться на мгновение в результате предельной концентрации ума и воли. В центре оказались категории сакрально-духовного характера: Бог, Свет, Откровение, Истина, чудо, тайна, молитва, логика, чистота, Дух и душа человека. Средневековое христианство углубило понимание прекрасного, но почти разлучило его с материальной красотой. Результатом христианского ригоризма стало, в частности, то, что более красивая женщина имела больше шансов быть обвиненной в колдовстве. Бог являлся свернутой формулой смысла всей человеческой жизни.

Следуя Аристотелю, страдания и зло не могли полностью исчезнуть в мире, ибо «материя» непреодолима; человек смертен и достигнутый им уровень совершенства всегда относителен. Отсюда и призыв христианских философов преодолеть данный мир, оторвавшись от него, «поднявшись над ним», слившись с Богом – идеалом духовной действительности. Отсюда берет начало множество трактатов, где красота представляется столь же значительной, как добро и мудрость. Перед лицом бренной красоты единственно надежным противовесом становится «неуничтожимая внутренняя красота». «Когда, например, мы усматриваем чью-нибудь мудрость и удивляемся ей, – писал Плотин, – то мы на лицо человека, на наружность, на форму тела даже не обращаем внимания, так как нас всецело привлекает одна *внутренняя* красота». «Что касается внешней красоты, то она преходяща и более быстротечна, чем весеннее цветение» [2, с. 234].

Истинная красота духовна, она возникает не из материи, а из формы, которая содержится в уме художника. Плотин не отрицал, что большое значение для прекрасного имеют пропорция и «соразмерность», но он полагал, что эти свойства есть только внешнее проявление красоты, а не ее сущность. В трактате «О прекрасном» Плотин высказывает мысль о том, что «трудно говорить о пропорциях применительно к явлениям духовного характера» [3, с. 303-304]. «…Но тот, кто в самом деле чувствует красоту, тот непременно должен прийти к мысли о той красоте, о которой у нас идет речь» [4, с. 184]. Согласно Плотину прекрасное в телах возникает благодаря приобщению к высшей красоте, исходящей от Единого (см. «Эннеады», 1, 6, 1-9). Прекрасна не материя, а душа, которая в ней проявляется, это и есть, по мнению Плотина, истинное бытие, содержащее в себе единство и творчество. Вершину эстетической иерархии являет собой Бог. И на первом месте следует поставить красоту, тождественную с добром, из которого проистекает непосредственно ум как прекрасное. Душа же – прекраснее благодаря уму, а все остальное прекрасное – в поступках, в занятиях – прекрасно уже благодаря душе, дающей форму. «Только душа, которая стала прекрасной, может видеть прекрасное» [3, с. 304]. Искусство, утверждал Плотин, как и прекрасное, есть модификация божественной полноты. Камень сам по себе не прекрасен. Но, получив образ какого-либо человека или – божества, он оказался «прекрасным не от своего бытия в качестве камня (...) но от той формы, которую вложило в него искусство» [5, с. 225]. Это искусство встроено во Вселенную, в искусно созданных формах животных, изяществе листьев и обилии прекрасных цветов [6, с. 134].

Плотиновские эстетические идеи, имеющие мистический оттенок, нашли свое продолжение в суждениях отца церкви Блаженного Августина, для которого красота мира восходит к Богу. В этом и видел Августин *высокую пользу* красоты и искусства, главной задачей которых есть *выражение* красоты. Основные структурные закономерности искусства у него совпадают с законами красоты. Особое внимание Августина при-

влекает красота человека, которая по общей для всей поздней античности традиции делится им на красоту души и красоту тела. Ясно, что красота души ценится им выше, ибо она состоит в родстве с интеллигибельной красотой. Не случайно, что и совершенствуется она , поднимаясь по семи ступеням прекрасного (De quant. anim. 35, 79).

Для Августина искусство не существует вне религиозной пользы. Августин писал, что Бог сотворил «прекрасные разнообразные формы, блестящие и приятные цвета» («Исповедь», X, 34), красота есть «дар Бога», а природа воздает славу своему Художнику. В созданной им теории искусства он разработал некоторые ее общие вопросы, связанные с соотношением «истинного» и «ложного» в искусстве; место прекрасного в искусстве. Любая красота и в мире, и в искусстве представлялась ему *выражением высших истин,* возводящим к ним душу и сердце человека, зовущим его в мир истинного бытия. Средневековое искусство искало в действительности символы вечного, некой стоящей над миром вечной правды. Оно как бы отказывалось от мира, не становилось миром, изображало потустороннее и божественное.

С приходом христианского мировоззрения и искусства, его выражающего, по замечанию Гегеля, «на первый план выдвигаются (особенно когда речь идет о Христе и его мучителях) боль, страдание, смерть, пытки и физическое уродство, достающееся в удел и жертвам, и палачам» [7, с. 135]. Благодаря столкновению противоположностей, в гармонию вписывается и безобразное, и даже чудовища имеют определенный смысл и играют определенную роль в гармонии мироздания. Если попытаться самым сжатым образом охарактеризовать суть этих понятий прекрасного и безобразного, можно сказать, что прекрасно все, что исходит от Бога и приближает человека к Богу. Безобразное же – порождение дьявола, т.е. все то, что способствует отлучению человека от Бога. В поздних работах Августина сохраняется представление о том, что даже «зло – отсутствие добра», включенное в мировой порядок, становится прекрасным и благим. Поскольку из него рождается благо и ярче сияет на его фоне. Безобразное не только не нарушает общей красоты мира, но оттеняет, подчеркивает ее, точно так же, как зло не устраняет добро, а свидетельствует о разумном устройстве всего сущего. Все существующее в мире не только не затмевает красоты Вселенной, но и по закону контраста дополняет и украшает ее. Отсюда у Августина учение о контрастах, представление о том, что прекрасное складывается на основе сочетания контрастных элементов.

Средневековое искусство исходило из того, что достойным изображения может только возвышенное, прекрасное, трагическое, т.е. те эстетические качества, которые характеризуют героев христианской мифологии. Не случайно доминирующим сюжетом средневекового искусства стало сверхчувственное царство Бога, а героями – Бог, ангелы, святые и грешники, тайны мироздания, искупления, распятия, спасения и другие трансцендентные события. В этой связи некоторые исследователи говорили о сократической эстетике, основанной на созерцании *душевной* красоты. Когда Цезарь Ареатский пишет: «Мы так же должны заботиться о душе, как возделываем свои поля», когда он говорит о душе человеческой как о «поле Господа», то это не просто ориентация на то, что слушатели его – «сельские жители Южной Галии». Это глубинный образ отношения человека средних веков (соответственно – культуры средних веков) к самому себе, к своему предельному полюсу: человек тогда самостоятелен, «живет на горизонте личности, когда способен быть и простым, докультурным, как земля, и высоким, утонченным, как небо» [8, с. 105-106]. «Это не искусство одного профессионального художника, – пишет Питирим Сорокин, – а творчество безымянного коллектива верующих, общающихся с Богом и со своей собственной душой» [9, с. 436]. Христианство, иг-

рая роль воспитателя, благотворно воздействовало на попавшую в поле его изучения человеческую ментальность, внедряло гуманистические нормы поведения и морали, которые затем смягчали агрессию, тем самым охраняя часть человечества от преступлений.

В сиянии земной красоты средние века способны были увидеть отблеск красоты небесной. «Чувственною красотою душа возвысится к истинной красоте и от земли возносится к небесам», – гласила надпись, сделанная на фасаде церкви в Сен-Дени по распоряжению ученого аббата Сугерия (начало XII в.). Подобное утверждение рассматривало земную красоту как прочное звено в цепи мудрого божественного миропорядка. Для человека средневековья, как мы видим, переживание «умопостигаемой» красоты воспринималась как нравственная и психологическая реальность. Нет средневекового автора, который не возвращался бы к теме полифонии мира, причем, наряду с философскими постулатами, выраженными в сдержанной манере, иной раз прорывается возглас восторженного изумления: «Когда взираешь на изящество и величие вселенной, обнаруживаешь, что эта самая вселенная подобна прекраснейшей песне… (и обнаруживаешь также), что прочие твари, благодаря своему многообразию... согласующиеся в изумительной гармонии, образуют созвучие чудной прелести» [10, с. 30]. Нет сомнения в том, что в средние века главенствовало представление о чисто умозрительной красоте, нравственной гармонии, метафизическом сиянии. «Человек средневековья, – замечает Умберто Эко, – постоянно говорит о красоте всего бытия, и если история этой эпохи полна противоречий, то образ вселенной, каким он предстает в сочинениях его теоретиков, преисполнен оптимистического сияния» [11, с. 9] . Как отмечал в этой связи Курциус: «когда схоластика говорит о красоте, она подразумевает под ней Божий атрибут» [12, с. 12]. Так средневековый человек превращал чувство прекрасного или обыкновенную радость жизни в ощущение причастности божественному.

Подводя итог западной средневековой эстетике, Фома Аквинский писал: «Понятие красоты успокаивает страсти благодаря тому, что красоту созерцают или познают» [13, с. 84]. Здесь Аквинский следует аристотелевской концепции катарсиса (очищения), которое производит в человеке прекрасное (красота «успокаивает страсти»). В отличие от раннехристианских мыслителей Фома Аквинский признавал право искусства на существование, если оно органично включается в общую «гармонию жизни». Красота, как и искусство, – помощник разума и познания. Фома Аквинский, усматривая конечный источник красоты в Боге, необходимыми условиями прекрасного считал целостность (или совершенство), должную пропорцию (или созвучие) и ясность, т.е. свет и лучезарность. «Бог прекрасен… как причина сияния гармонии всех вещей», «поэтому мы называем красивыми те предметы, которые окрашены ярким цветом» [14, С. 100].

Средневековый человек видит себя (или, по крайней мере, изображает себя в поэзии и живописи) окруженным лучезарным светом. «Лучевая энергия» витража, яркость его цветных стекол вполне соответствовали идеям того времени о «божественном свете», дарящем «сверхъестественное откровение». Это подтверждает мнение, что в отношении средневековья нельзя говорить об упадке эстетической мысли. Средневековье оказалось «способно на высокие мысли и гениальные прозрения» [15, с. 28-38]. Порыв ввысь – готика – неотделима от стремления вдаль. Пристальное внимание к окружающему обостряет интерес к неведомым землям. Походы крестоносцев пробуждают интерес к географическому познанию мира. Европейцы знакомятся с культурами иных континентов. Крепнут связи между странами и областями. Международная торговля переходит в руки могущественных союзов. В искусстве вырабатывается пресловутый международный стиль. Во всем ощущается кипение мысли и свежей творческой энергии. Естественные науки, высшая математика («Бог со-

творил все мерою и числом»), химия, астрономия и другие отрасли знания, изучающие законы мироздания и развитие различных форм жизни, неизменно свидетельствуют об изумительной красоте, которая царит в мироздании. Именно средневековье выработало изобразительную технику, построенную на взаимодействии яркости простого цвета и проникающего через него света: речь идет о витраже готического собора. Готическую церковь пронизывают рассеянные лучи льющего из окон света, которые проходят сквозь фильтр цветных стекол. Красота цвета возникает благодаря преодолению светом темного начала материи, ну а сам свет бесплотен, он – ум и идея (эйдос). Отсюда и красота огня, сияющего подобно идее.

Неоплатонический характер мышления побуждает Роберта Гроссетести представить Вселенную как единый поток световой энергии, являющийся источником одновременно красоты и бытия. Происходит необычайно быстрый расцвет искусства соборов: они должны были, по словам Ж. Дюби, блистать красотой, их нужно постоянно украшать как преддверие рая. Во Фландрии получает распространение масляная живопись. Средневековая миниатюра исполнена света, даже какого-то сияния, порождаемого сочетанием чистых цветов: красного, голубого, золотого, серебряного, белого и зеленого, без полутонов и светотени. Всегда присутствовало ощущение яркого цвета: трава зеленая, кровь красная, молоко белоснежное. У каждого цвета существует превосходная степень (praerubekunda – пре-красная, о розе), каждый имеет много градаций, но никогда не тонет во мраке. Происходило изучение влияния цвета, светотени на восприятие зрителя, а также объединение религиозных и мирских взглядов в единые человеческие воззрения. Вся последующая схоластика отмечена влиянием арабской философии, поэзии, сумевших запечатлеть лучезарные видения, могущество звездных лучей.

Сильная вера создавала такие церкви, в которых народ сосредоточил все искусство, составляющее некое единство христианской веры, преодолевая национальные границы, объединяя всю Европу. Средневековый символический реализм отображал не видимость, а сущность мира и потому преображал предметные формы в соответствии со смысловой иерархией бытия. Люди, которым выпало на долю жить в мире скудном и суровом, но более целостном, чем наш современный мир, тянулись к свету и красоте. При этом им хотелось, чтобы красота обитала не только в храмах, но и в их повседневной жизни и чтобы она выражалась не только в холодном неподвижном камне, но и в теплом человеческом слове, гибком и музыкальном. Любовь, утвердившаяся в творениях трубадуров, вагантов и миннезингеров, преображала средневековую поэзию, заставив поэтов по-новому взглянуть на окружающий мир, она обостряла чувство прекрасного. И нет ничего удивительного в том, что поэты, воспевая чувственную красоту Прекрасной дамы, вспоминали об ангелах и небесах [16, с. 55-56]. В дантовской поэзии образ женщины-ангела, ее *одухотворенной к*расоты, представлялся не как объект желаний, вводивший в заблуждение, но как путь к спасению души, средство, восхождения к Богу, к наивысшей духовности.

Существование и воздействие на человека красоты кажется столь поразительным и удивительным, что мы и сегодня, выражая свое отношение к прекрасным явлениям, говорим о них как о чем-то сверхъестественном, чудесном, божественном («ангельское лицо», «божественный голос», «чудесный день» и т.п.). Но если то, что для нас теперь стало лишь образным выражением, в средние века претендовало на объяснение сущности прекрасного: лицо прекрасно потому, что оно подобно лику ангелов; голос прекрасен потому, что он дан самим Богом; день чудесен потому, что его красота – чудо, сотворенное божеством.

Средневековая трактовка и интерпретация красоты – самое яркое сви-

детельство трансцензуса человека в пространстве сугубо духовного освоения реальности, данной ему действительности. Именно пространство метафизических идей позволило человеку сформировать столь важное для его духовно-культурного становления представление о Боге и понять, что истинной мерой всех вещей является не телесное выражение человека, который конечен во времени и ограничен в пространстве, а его Богоподобие. Бог – сверхчувственно значение вечного, непреходящего ориентира ценностей, принципиально недостижимого идеала, фокусирующего в себе развивающиеся и утончающиеся представления человека о должном и желаемом бытии. Идея такого трансцендентального Бога, выступающего истинной точкой отсчета в системе всех координат отношений человека с миром, помогла ему сформировать свой собственный человеческий и человечный мир – с его системой ценностей, ориентированных не на конечное бытие отдельного человека, а на перспективу непрерывности родового его бытия и развития. Средневековье сформировало и идею красоты, через которую говорит Бог. Бог – художник мира (И.А. Ильин), и человек-художник лишь благодаря связи с Главным Художником способен через красоту передать этот мировой смысл.

Библиографический список

1. Эко Умберто. Средние века уже начались. // ИЛ. – 1994.– № 4. – С. 259, 268.
2. Боэций. Утешение философией // Утешение философией и другие трактаты. / пер. В. Уколовой и М. Цейтлина. – М., 1990. – С. 234.
3. Татаркевич В. Эстетика Плотина. // Античная эстетика. / пер. с польск.– М.: Искусство, 1977. – С. 303-304
4. Плотин. Сверхчувственная красота. Энеиды. Y, 8. // История Красоты. / ред. У. Эко. – М.: Слово, 2005. – С. 184.
5. Плотин // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли в 5 т. – Т. 1.– М.: Искусство, 1962-1970. – С. 225.
6. Гильберт К., Кун Г. От Аристотеля к Плотину // История эстетики. – М., 1960. - С. 134.
7. Гегель Г.В.Ф. Изображение боли // История Красоты / ред. У. Эко; пер. А.А. Сабашниковой. – М.: Слово, 2005. – С. 135.
8. Библер В.С. Образ простеца и идея личности в культуре средних веков // Человек и культура. – М., 1990. – С. 105, 106.
9. Сорокин П.А. Социокультурная динамика // Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. – М., 1992. – С. 436.
10. Гильом Овернский. De anima V, 18: Opera, t. II, 2, suPIli >rleans 1674, p. 143a: Pouillon 1946, p. 272. // Цит. по: Эко Умберто. Искусство и красота в средневековой эстетике / пер. с итал. А.П. Шурбелева; ред. И.А. Савкин. – СПб.: Алетейя, 2003. – С. 30.
11. Эко Умберто. Искусство и красота в средневековой эстетике. / пер. с итал. А.П. Шурбелева; ред. И.А. Савкин. – СПб.: Алетейя, 2003. – С. 9.
12. Курциус // Эко Умберто. Искусство и красота в средневековой эстетике / пер. с итал. А П. Шурбелева; ред. И.А. Савкин. – СПб.: Алетейя, 2003. – С. 30.
13. Современная книга по эстетике. – М., 1957. – С. 84.
14. Аквинский Фома. Сумма теологии. II-III, 145, 2 // История Красоты. / ред У. Эко; пер. А.А. Сабашниковой. – М.: Слово, 2005.–С. 100.
15. Эко Умберто. Искусство и красота в средневековой эстетике / Пер. с итал. А.П. Шурбелева; ред. И.А. Савкин. – СПб.: Алетейя, 2003. – С. 28-38.
16. Данте, Алигьери. Новая жизнь. Столь благородна. // Новая жизнь. Божественная комедия. – М.: Худ. лит-ра, 1967. – С. 55-56.

Забияко А.П.

РЕЛИГИЯ И НАСИЛИЕ: ПЛАСТИЧНОСТЬ РЕЛИГИИ ВПЛОТЬ ДО СОСТОЯНИЯ ПЛАСТИТА

Аннотация. Статья посвящена проблеме взаимосвязи религии и насилия. Автор выделяет в содержании религиозной ментальности два компонента – каритативный и репрессивный. Репрессивное содержание религии выступает фактором возникновения и эскалации насилия. Содержание религиозной ментальности может порождать религиозный экстремизм. Секулярные институты общества должны законными способами контролировать развитие религиозных систем. Секулярное право и светская этика могут выступать надежными гарантами свободы и жизни человека.

Ключевые слова: религия, насилие, религиозный радикализм, религиозный экстремизм, секуляризация, гуманизм, этика, право.

В каком отношении находятся религия и насилие – совместимы они или нет? Старая тема. Она стара настолько, насколько древни религия и насилие. Одна эпоха сменяет другую, но в каждой тема религии и насилия сохраняет свою остроту. Иногда она отходит на периферию общественного сознания, но потом неизбежно возвращается – войнами и миром, терактами и братанием, мщением и прощением, принося с собой старые неразрешенные вопросы и новые проблемы.

Насилие насилию рознь. В нашем изложении речь идет о насилии как внешнем воздействии на личность и общество, подавляющем людей физически и психически в интересах, чуждых личности и обществу. Религию мы будем затрагивать в посюсторонней части ее бытия; потусторонней части, если таковая имеется, наши суждения не касаются.

Уже в эпоху становления религиозных традиций каждая актами табуирования выразила свое понимание проблемы, обозначив границы дозволения и прощения насилия. Вслед некоторые вероисповедания укрепили эти границы учениями о ненасилии, любви к ближнему, священной войне, воздаянии за грехи и другими доктринами. Позднейшая религиозная мысль в проповедях своих выдающихся представителей поднялась к высотам гуманнейшей этики. Однако эти высоты были малодоступны массовому религиозному сознанию. Они были местом обитания преимущественно интеллектуальной элиты и простецов, с наивной искренностью исполнявших заповеди любви. Другие представители позднейшей религиозной мысли спустились в преисподнюю и сотворили там себе кумира – смерть. Рядовые последователи у культа смерти и идеологии ненависти были, однако массовое религиозное сознание впадало в одержимость насилием лишь изредка и ненадолго.

Идейной доминантой современного богословия в России является постулат о том, что религия и насилие несовместимы. Религия в такой трактовке большинства христианских, исламских, буддийских, иудейских проповедников – основа мира, любви и согласия. Она – важнейший способ духовного воспитания, врачующий человека и общество от жестокосер-

дия. Фактам совершения верующими людьми насильственных действий сторонники такого подхода предлагают разные объяснения, суть которых сводится к тому, что человек действовал из нерелигиозных побуждений. Когда такой аргумент выглядит уж слишком неубедительным (а такое случается нередко), остается одно – отвести обвинение от своей конфессии. Религиозные лидеры объявляют людей, свершивших насилие, чуждыми общему вероисповеданию, отступниками, сектантами или клеймят их как изуверов без Бога в душе, исчадия ада. Идеологи других конфессий укоряют запятнавших репутацию в том, что именно их вероисповедание есть источник насилия – «не надо говорить, что у этих яблок не было яблони»[1]. Идейная доминанта дополняется в этой ситуации конфессиональной предвзятостью: «наше хорошее вероисповедание с насилием несовместимо, а ваше плохое вероотступничество – корень зла».

Непредвзятое, внеконфессиональное изучение религии внесло в прояснение темы религии и насилия солидную лепту. Историческая наука за последние полтора столетия в бесчисленных публикациях объективно описала огромное количество фактов – больших и малых, указывающих на религиозную мотивацию многих жестоких конфликтов. Интерпретируя конкретные события, историки при необходимости упоминают религиозные разногласия наряду с другими причинами – экономическими, политическими, этническими, иногда – в качестве главного фактора. Понятие «религиозная война» стало расхожим термином из учебников по истории.

Однако теоретическое осмысление темы до сих пор в научном знании отягощено двусмысленностью и непоследовательностью, истоки которых кроются в мировоззренческих предубеждениях. Возьмем один пример. Эмиль Дюркгейм, создатель влиятельнейшей для гуманитарного знания теории религии, надолго предопределил не только достижения, но и затруднения западной науки о религии. Родившись в семье раввина, он не унаследовал семейную религиозную традицию и в зрелом возрасте держался секулярных и антиклерикальных воззрений. Суровая критика традиционных церковных институтов сочеталась в его трудах с пониманием того, что религия не является простым заблуждением, обманом и не может быть сведена к суеверию. Опираясь на идею социального детерминизма, Дюркгейм утверждал, что «религия есть явление главным образом социальное»[2]. Высшие социальные потребности и типичные для социальной группы моральные побуждения отлагаются в общественном сознании в форме коллективных представлений. Сущность и структуру религиозного сознания задают особые коллективные представления – представления о священном и профанном. Общественные группы придают своим высшим социальным потребностям и моральным побуждениям облик священных образов, символов и норм поведения, добиваясь тем самым от индивида категорического подчинения коллективным требованиям и обеспечивая целостность группы. Важнейшая, по Дюркгейму, функция религии – интегративная, укрепление групповой солидарности. Религии Дюркгейм противопоставлял магию, утверждая, что в магии реализуют себя прежде всего индивидуальные побуждения, поэтому магия в этом смысле носит асоциальный характер, и в ней нет общезначимого нравственного содержания[3].

Теория, так как она была изложена создателем и воспринята последователями, располагала к выводу, что религия – позитивный социальный институт, гарант святости общественно значимых нравственных ценностей и коллективной солидарности. Верования и обряды, противостоящие «нравственному сообществу», «церкви»[4], обособлялись в нерелигиозную «категорию фактов» – «магических» или иных. Такая методология соответствовала мировоззренческим умонастроениям Дюркгейма – человека антиклерикального, но отнюдь не нерелигиозного, симпатизировавшего идеям «гражданской религии». Она вписывалась в традиции европейской

культуры. Поэтому концепция отделения религии от магии и других верований, не входящих в систему коллективных представлений и действий, а потому – асоциальных и аморальных, определяла вплоть до конца XX в. основное русло многих западных социально-философских и религиоведческих трактовок[5]. Последователи этой концепции и сходных трактовок религии как позитивного социального института усматривали главные источники насилия в экономических, политических, этнических, психологических факторах. Только в 70-х гг. прошлого столетия в трудах влиятельных западных исследователей намечается сдвиг к рассмотрению религии в качестве важной самостоятельной причины насилия[6].

Иными путями шло российское социально-философское и религиоведческое осмысление проблемы религии и насилия, однако в конечном выводе о нерелигиозных корнях насилия оно встречалось с западным. Марксистская теория отводила религии вторичную, зависимую роль, а религиозные конфликты квалифицировала как повод и форму, но не причину насилия. При этом во многих исследованиях на конкретных примерах вскрывалась связь между религиозным фанатизмом и жестоким отношением к человеку, между некоторыми вероучительными образцами (например, жертвоприношением Авраама) и религиозной практикой (например, ритуальных убийств). Однако ситуация тотальной идеологической критики религии, третирования ее как «вторичного» социального института препятствовала углублению в причинно-следственные связи этих явлений и разработке теорий.

С начала 90-х гг. минувшего века отечественная гуманитарная мысль от крайностей критики религии резко ушла в крайности ее апологии. Из тенденциозно подобранных фрагментов сочинений русских мыслителей, церковных трудов и околоцерковной публицистики, из поверхностно понятых западных учений, порой не самого высокого уровня, теологически ориентированных или устаревших, был создан новый в буквальном смысле собирательный образ религии. Этот образ бессистемен, у него нет теоретической конструкции и авторитетных создателей, он – плод коллективной мечты о высшей правде и ностальгии по истинной духовности, которая некогда будто бы была родиной… Комбинации из патриотических настроений, идеалов гуманизма и ценностей культуры были названы религией.

Понятие религии, став обозначением этой умозрительной конструкции, в публикациях многих гуманитариев и в широком слое массового сознания была отождествлена с духовностью, добром, красотой – в общем, со всем, что считается хорошим и полезным, превратившись в объект благостного умиления. Пришла пора религиозной маниловщины. Рост численности и активизацию верующих назвали «религиозным ренессансом», ассоциируя его с высокими образцами культуры эпохи Возрождения. Критиковать религию стало дурным тоном, заискивать перед богословием – манерой поведения ученого. Возникла новая идеологическая ситуация, в одномерной системе координат которой православие монопольно заняло место духовной культуры, ислам – праведного образа жизни, а шаманизм – наилучшего способа возрождения этничности. Политики из личных побуждений или конъюнктуры поддержали этот одномерный образ религии, положив его в основу государственной деятельности в области этнических отношений, образования и культуры. Прекраснодушные рассуждения интеллигенции, высказывания официальных религиозных лидеров и политиков (вплоть до лидеров КПРФ), масс-медийный культурологический гламур сконструировали в итоге в российском сознании особый фрейм, в системе координат которого религия выглядит в качестве искомого социального проекта – панацеи от бездуховности, бескультурья и насилия. Другие ракурсы религии попали в категорию «неформат». Бодрийяр назвал бы плоды такого конструирования симулякром. Русский человек вспомнит о «потемкинских деревнях».

Действительность, особенно в том виде, в каком ее конструируют масс-медиа, отчасти, как и полагается, соответствует этому проекту: лидеры конфессий призывают к согласию, многие религиозные организации и простые верующие способствуют делу добра, в душах немалого числа людей поселился мир. Однако практика межэтнических и межконфессиональных отношений, экспансия религии вглубь и вширь не замедлили поставить под сомнение ее идиллический образ.

Рост религиозности выразил себя в, казалось бы, давно изжитых российским обществом формах религиозного фанатизма, мракобесия и религиозного экстремизма. Проповедь религиозной исключительности, разжигание религиозной вражды и мести широким потоком пошла в массы верующих разных конфессий. Характерный факт: статья 282 Уголовного кодекса РФ «Возбуждение национальной, расовой или религиозной вражды» приобрела столь высокую актуальность, что «патриоты» из ЛДПР с трибуны Государственной Думы потребовали ее вообще отменить; 19 марта 2010 г. депутаты большинством голосов отклонили это предложение.

В стране в последние два десятка лет возникла новая реальность, существенно отличающаяся от официально-благостной картины «религиозного ренессанса». Одни верующие по христианскому порыву спускаются вместе с малыми детьми в вырытую своими руками «пещеру», сидят в ней всю зиму, мрут, но ждут конца света; другие по исламскому призыву спускаются в метро вместе с поясом шахида, взрывают там себя и безвинных людей. Во многих религиозных группах насилие как идея или практика присутствует в не столь резонансных, но постоянных формах конфронтации с инаковерующими, в угрозах расправ с вероотступниками, подавлении личности «харизмой» лидера и т.д. Идеологи конфессий и солидарные с ними ученые, уходя от установления первичной сущности явлений такого рода, прибегают к понятиям «секта», «деструктивный культ», «психокульт», «тоталитарная секта», «оккультизм», «терроризм», «ваххабизм» и т.п. При этом предполагается, что эти феномены не имеют ничего общего с респектабельными конфессиями, с религиями, составляющими «неотъемлемую часть исторического наследия народов России»[7]. Понятий становится больше. Религиозных эксцессов, к сожалению, не становится меньше. Сколько их еще должно быть, чтобы эйфория «религиозного ренессанса» наконец пошла на убыль и сменилась, – по крайней мере, в научном мире – объективным подходом к религии?

Объективный подход равноудален от религиофилии и религиофобии. Ближе такому подходу, конечно, внеконфессиональные мировоззренческие позиции. Однако тем ценнее примеры конфессионального объективного отношения к религии.

Протоиерей Александр Шмеман любил православие, к религии как верующий человек был глубоко пристрастен, но это не помешало профессору Свято-Владимирской семинарии бескомпромиссно вскрыть двуединую природу религии. «Религия родилась и рождается одновременно из притяжения к *святому,* из знания, что абсолютно-другое *есть*, и из незнания, *чту* оно есть. И поэтому нет на земле явления более двусмысленного и в двусмысленности своей трагического, чем религия. Это только наша современная, выдохшаяся и сентиментальная «религиозность» убеждена, что «религия» – это всегда что-то хорошее, положительное, доброе и полезное и что по существу люди всегда верили в того же «доброго» и снисходительного Бога, в «Отца», на деле созданного «по образу и подобию» нашей собственной маленькой доброты, необременительной морали, бытовых устремлений и дешевого прекраснодушия. Мы забыли, как близки «религии», в каком-то смысле – соприродны ей, темные бездны страха, безумия, ненависти, изуверства, все то жуткое *суеверие*, которое с таким напряжением обличало, видя в нем дьявольское наваждение, раннее христианство. Забыли, иными словами, что религия – настолько от Бога, от

неистребимой в человеке жажды и искания Его, насколько и от князя мира сего, оторвавшего человека от Бога и погрузившего его в страшную тьму неведения»[8].

К этому предельно откровенному суждению присоединились бы многие верующие, на личном духовном опыте или в результате драматических обстоятельствами жизни познавшие внутренне присущие религии «темные бездны страха, безумия, ненависти, изуверства». В самых разных исторических и культурных контекстах религиозные практики порождают крайние формы аскетизма, порой доводящие адептов до полного физического и психического истощения, инициационные испытания с применением изощренных форм насилия, ритуалы самобичевания и оскопления, истязания и жестокие наказания – нередко по совершенно иррациональным, абсурдным с нерелигиозной точки зрения основаниям. Этот перечень видов религиозного насилия можно продолжить. Он хорошо известен даже неискушенному человеку по популярным историческим источникам или по сообщениям СМИ «на злобу дня». Отнюдь не всегда акты насилия образуют главное течение религиозной жизни, но регулярность появления и типологическое сходство заставляют искать репродуцирующие их причины во внутренней, духовной природе религии. Даже если по вошедшей в оборот вредной привычке ставить знак равенства между религией и духовностью, то следует помнить, что в своем конкретном содержании эта духовность – не одни лишь «цветочки» из сада Франциска Ассизского.

Однако не только в силу своей «двусмысленной», по выражению А. Шмемана, духовной природы религия несет в себе заряд насилия. С тех пор, как в обществе начали вырабатываться первые нормы социального регулирования, религия в течение тысячелетий значительной частью своего содержания была интегрирована в систему социального контроля и принуждения. Собственно, как социальный институт религия возникала вместе с практиками социального контроля и принуждения, сакрализуя и санкционируя систему «кнута и пряника». В крайних формах экспансии религии в сферы общественной жизни возникали ситуации, когда религиозные правовые институты контроля и принуждения стремились заместить светские институты (вспомним, например, суды шариата в Чечне). Насколько санкционирующее насилие социально-правовое содержание религии чужеродно или родственно ее духовному содержанию?

Ценнейший посыл религиозной духовности – «милость к падшим». Милосердное, каритативное начало религии выступает естественным ограничителем социального насилия, оно смягчает жестокость правосудия (вспомним у Пушкина фразу Машеньки Мироновой из «Капитанской дочки»: «Я приехала просить милости, а не правосудия»). В религии это начало всегда было и есть, ибо она – «сердце бессердечного мира». Но есть и другая сторона религиозной духовности, резко обозначенная, например, в библейском выражении «гнев Господень»[9]. Гнев, месть, страх, ужас, воздаяние, суд – это тоже (наряду с категориями любви и милосердия) понятия религиозной духовности, отражающие ее глубинное содержание. Рудольф Отто, протестантский теолог и классик религиоведения, «жуть», «страх, исполненный внутреннего ужаса» определяет в качестве первичных и сущностных религиозных переживаний, порожденных «отталкивающими», «яростными», «губительными» проявлениями страшной священной реальности. Карающее начало религии родственно другим репрессивным идеологиям и практикам[10].

Отношения между каритативным и репрессивным началами религии подвижны. В разных конфессиях они имеют свои особые конфигурации. В динамике исторических, социокультурных и даже индивидуально-ситуативных обстоятельств конфигурация начал может меняться. Ранний буддизм, например, принципом ахимсы минимизировал репрессивное содер-

жание религиозной идеологии и практики, а в своих поздних китайских вариантах существенно нарастил его.

Иногда религиозный индивид или группа упивается насилием, иногда мучительно тяготится им. Тяготится, даже если оно – возмездие. Убийство, кровопролитие даже в легитимных для религиозного сознания формах остается для религиозной совести грехом, скверной. Сильнейшая корреляция между смертью, кровью и скверной – константа большинства религиозных культур. По мере укрепления светской власти, в Европе, по крайней мере, с эпохи Нового времени, мирские институты постепенно избавляли религиозную идеологию и практику от обязательств по легализации и исполнению насилия. В этом смысле секуляризация общества, отделение государства от религиозных институтов – огромное благо для религиозной совести. Религиозные сообщества получили редкую в их истории возможность в полной мере реализовать свой каритативный потенциал.

В добрый путь! Однако «может ли ефиоплянин переменить кожу свою и барс – пятна свои?» (Иер. 13.23).

Тенденции последних десятилетий выявляют общую для мировой ситуации закономерность – религии стремятся вернуть себе право на насилие. Последователи буддизма, ислама, христианства, иудаизма и многих других вероисповеданий демонстрируют возрастающую агрессивность. Религиозные лозунги, символы и цвета возвращаются на военную форму и смыкаются с милитаристской идеологией. Религиозные лидеры и экзальтированные верующие грозят инакомыслящим погромами и от слов переходят к делу. Взрослым подражают дети. В российской школе, где в советские времена главной бедой было бытовое хулиганство, между учащимися ныне возникли острые идеологические разногласия на религиозной почве, провоцирующие избиения тех, кто слабее. Внутри конфессий противоборствующие группировки, поправ идею братской любви и прощения, переходят к открытой конфронтации в такой степени, что силовым структурам приходится охранять одних от других.

Согласно докладу генерального прокурора Ю. Чайки Совету Федерации, в 2009 г. преступлений на экстремистской почве было совершено на 19% больше, чем в 2008[11]. Общее число таких преступлений в 2009 г. – 548, в их структуре – что особенно тревожно – выросло количество террористических актов[12]. Ясно, что экстремизм и религиозный радикализм – «близнецы-братья». То, что не очевидно для богослова или кабинетного идеалиста – апологета религии, теоретизирующего на материалах книжных знаний, очевидно из практики правонарушений и уголовных дел для генпрокурора: «По-прежнему насущной проблемой, требующей принятия решительных мер, является противодействие религиозному экстремизму, причем одной из предпосылок которого является использование радикальной религиозной идеологии сепаратистскими группировками»[13]. Крайности этнической и политической конфронтации находят себе надежного идеологического союзника в крайностях, которые всегда были свойственны репрессивному содержанию религии и которые ныне после недолго периода теневого существования вновь выходят на авансцену религиозной жизни.

Религиозная ментальность (идеология и психология) имеет свою собственную логику развития, обусловленную общей природой религии и конфессиональными особенностями. В котле брожения своих ингредиентов религиозная ментальность способна возгонять идеи и чувства до высокой степени радикализма. Теплохладная приязнь может воспылать огнем беззаветной любви, стылая недоброжелательность – раскалиться до состояния испепеляющей ненависти. Мощная психическая энергия этих состояний находит практический выход в безграничном добросердии религиоз-

ных альтруистов и в непримиримой враждебности религиозных экстремистов.

Именно внутренний идейно-психологический потенциал самой религии, передаваясь от человека к человеку, способен заряжать радикализмом людей, изначально к этому не предрасположенных ни воспитанием, ни образом жизни и общественным положением.

Родившись в состоятельной, умеренной в своей религиозности семье, Агнес Гонджа Бояджиу, «пухленькая, веселая», по воспоминаниям очевидцев, девочка, неожиданно для близких по внутреннему призыву уходит в восемнадцать лет в монахини, впоследствии обретя известность как мать Тереза. Примеров обращения в любовь и последующего самозабвенного служения ближним на ниве добра история любой религии хранит в избытке.

Не меньше примеров противоположного свойства. Они уводят в мир религиозно-психологических трагедий – личных, семейных, общественных: дети, первичное религиозное воспитание которых было далеким от крайностей, воспитанные в благополучных семьях, получившие хорошее образование, повзрослев, вольно или невольно попадали в поле влияния фанатизма, заражались экзальтацией и вирусом ненависти в такой степени, что обращались в новое существо, разрывающее со своим прошлым и самоупоенно обагряющее мир чужой и собственной кровью. Учителя гудермесской школы № 3 не могут понять и объяснить, как отзывчивый мальчик-отличник, комсомольский активист Салман Радуев, фотография которого в «красном уголке» занимала почетное место на стенде «Ими гордится школа», через несколько лет превратился в одного из самых ярых «воинов ислама», на совести которого убийства сотен мирных жителей. То доброе, которому его учили в семье, школе, армии, где он был отличником политической подготовки, на комсомольской работе, – все было девальвировано, когда открылись возможности самореализации на путях политического и религиозного радикализма. Действуя в новой системе нравственных координат, не просто можно, а нужно было отбросить идеалы интернационализма и гуманизма. Самые жестокие формы насилия получили легитимный статус в качестве способа осуществления политических, религиозных и личных целей.

Говорят, что многие религиозные экстремисты движимы в первую очередь тщеславными побуждениями, местью или чувством безысходности. Вполне возможно. Однако важно ли в каждом конкретном случае то, какое именно место занимает религиозная идеология в мотивациях радикала – первое или второе? Нет. Страдание жертв не взвесишь на весах и ответственность за него не разделишь на доли. Существенно то, что она есть и ее следствие – слезы и кровь.

Важно ли, что, творя насилие в крайних формах, экстремист нарушает некоторые традиционные нормы, которыми конфессии ограничивают разгул жестокости? Это, конечно, важно. Умеренные религиозные лидеры резко осуждают такие нарушения и предпринимают действия, сдерживающие «незаконную» эскалацию насилия. Рене Жирар, автор известной книги «Насилие и священное», свою концепцию религии выстроил на той идее, что религия – клапан, перенаправляющий насилие в травмирующую, но не гибельную для общества сторону. Отчасти это верно. Но он заблуждается, когда полагает, что религия идеей трансцендентного способна обеспечить прочную стабильность исполнения своих императивов и «законность насилия»: «Как только исчезает трансцендентность – религиозная, гуманистическая или любого другого вида, – определявшая законное насилие и гарантировавшая его специфичность по отношению ко всякому незаконному насилию, незаконность и законность насилия окончательно отдаются на усмотрение каждого, то есть на головокружительное раскачивание и исчезновение. Отныне законных насилий будет столько же, сколько есть

их носителей, иначе говоря, законного насилия больше нет вообще»[14]. Слишком просто и неново. «Если Бога нет, то все позволено», – вот более сжатое исходное изложение этой спорной мысли.

Можно чтить «трансцендентное», «божество» в своей душе и быть религиозным консерватором, сторонником «законного насилия». В той же мере можно хранить Бога в сердце и быть религиозным радикалом, отрицающим традиционное понимание «закона». В своей конфессиональной идеологии радикал найдет вероучительный лабиринт, который выведет его за пределы традиционных ограничений и позволит создать новое понимание «законности насилия». А если не найдет, прибегнет к сильнейшему религиозному аргументу – объявит, что напрямую исполняет волю «Бога живого» поверх всех прежних заповедей и мертвящего веру законничества. И с Богом в сердце сотворит то, что задумал. Несть числа человеческим жизням, загубленным идеей мессианского волюнтаризма вопреки традиционным заповедям сострадания.

Трансцендентное присутствует как в статическом, так и в динамическом религиозном отношении к «законному насилию». Присутствие трансцендентного не избавляет от того, что незаконность и законность насилия отдаются на усмотрение верующего и на головокружительное раскачивание. В Боге человек свободен. Парадокс религиозной ментальности состоит в том, что она в равной мере приемлет обе аксиомы: и ту, что вывел Ф.М. Достоевский, и противоположную ей – «если Бог *есть*, то все позволено».

Религиозное сознание укореняет свои нравственные заповеди в инобытии. В этом – залог их безусловной императивности и святости, но отнюдь не неизменности и «вечности», как уверяют некоторые. Бог верен и вечен – пусть так, согласимся с этой аксиомой веры. Для верующего индивида и группы эта аксиома является краеугольным камнем стабильности духовной жизни, ее здорового консерватизма. Но человек не во всем верен и не совечен Богу: не во всем верен, потому что Бог в своем истинном бытии непознаваем, а не совечен, потому что человек тварен. И это тоже истина веры. В ней заключен источник динамики религиозной духовности. Идея о том, что божественное, прошедшее через человеческое и бытующее в человеческом, пресуществляется в несовершенные формы, – энергийное начало религиозной жизни. В ней содержится великий стимул индивидуальных и коллективных устремлений к божественному в его наиболее совершенных проявлениях. Но в ней же скрыт великий соблазн сомнения в наличествующем человеческом понимании и исполнении божественных начал. Религиозные общины стремятся минимизировать этот соблазн авторитетом священных текстов, институтов или личностей. Но в корнях своих он неустраним. Кто может претендовать на абсолютное знание воли Бога? Любой опыт Богопознания относителен. Вебер вскрыл неизбежность подрыва религиозной «рутины» харизмой, без «революционизирующего» воздействия которой религия нежизнеспособна. В кризисных ситуациях сила критического мышления ломает авторитет традиций, расчищая путь к трансформации наличествующих норм.

Утверждение, что религиозные нормы – константа, утешительно для души, ищущей опору в потусторонних основаниях. Но научная мысль, твердо стоящая на почве посюстороннего бытия, призвана констатировать, что это утверждение не соответствует реалиям религиозной жизни. История конфессий фактами религиозных конфликтов, расколов, личных драм противоречит идиллическому образу религии как тихой гавани для упокоения потрепанных мирскими бурями душ. Штиль в этой гавани может быть глубоким и долгим, но и штормит здесь порой ничуть не меньше, чем на других участках моря человеческой жизни. Религиозные нормы, как и законы секулярного права, идеалы светской этики, в своем реальном бытии являются выражением человеческой деятельности, ее взлетов и падений.

Религиозные императивы консервативны, но все же не защищены от модифицирующего воздействия вероучительного разномыслия, в пределах которого при необходимости священный статус заповеди «не убий» совмещается с требованием «убий», в равной мере обладающим для конкретного верующего статусом святости и обязательности. Религия в одних своих формах статична вплоть до косности, а в других – аморфна, пластична. Пластичность религии при определенных обстоятельствах приобретает состояние пластита.

Между пластичностью религии и пластитом есть прямая связь. Когда религии в ее не контролируемой и не ограниченной обществом экспансии становится больше, рядом с людьми появляется больше пластита – в вагонах метро, на вокзалах и рельсах, в домах и машинах, припаркованных у автобусных остановок. Так не бывает в реальной жизни, чтобы религии было много, а пластита не было вообще.

Современное секулярное право, когда оно исполняется должным образом, и светская этика общечеловеческих ценностей, усвоенная прочно и просто, способны выступать надежными гарантами жизни человека и общества, их духовного здоровья. Религия, конечно, тоже. Но не с той претензией на исключительность, которую нередко с крайней категоричностью демонстрируют богословы и лидеры конфессий. Религия – конечно, не опиум, но и не панацея.

Меч, о котором говорят Иисус, Мухаммед и многие другие великие деятели религиозной истории, мог бы, наряду с крестом, полумесяцем, менорой и знаками иных вероисповеданий, занять видное место в религиозной символике. Не будет большим преувеличением сказать, что он – один из наиболее универсальных символов религии. Это меч обоюдоострый – одной стороной он отсекает злое, другой рубит доброе. Иногда кажется, что одна из сторон затупилась. Однако пока есть верующие, всегда найдется, кому заточить острие. Которое из двух?

Библиографический список

Вебер М. Социология религии (Типы религиозных сообществ) //М. Вебер Избранное. Образ общества. – М., 1994.

Жирар Рене. Насилие и священное. – М., 2000.

Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. – 2-е изд. – Т. 1. – М., 1955.

Шмеман А. Евхаристия: Таинство Царства. – М., 1992.

Durkheim Émile. Les formes élémentaires de la vie religieuse, le systéme totémique en Australie. – P., 1912.

Otto R. Das Heilige. – Breslau, 1917.

---

[1] Эта фраза – эпиграф к острополемическому сочинению диакона А. Кураева «Как относиться к исламу после Беслана?» (см., напр.: http://mission-center.com/islams/kuraev1.htm). Резкая, но в немалой степени обоснованная критика ислама получает, к сожалению, в этом сочинении густой колорит тенденциозности в силу того, что лишь ислам и отчасти иудаизм представлены как религии, заключающие в своем учении потенциал воинствующей религиозной идеологии и этим отличающиеся от буддизма, христианства и конфуцианства, ибо «ни Будда, ни Христос, ни Конфуций не брали в руки меч». Конечно, о мече и его применении в Коране сказано изрядно. Однако изречение Христа «Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч» (Мф. 10.34) тоже заслуживает внимания в контексте разговора об «оружии» веры.

[2] Durkheim Émile. Les formes éleméntaires de la vie religieuse, le systéme totemique en Australie. – P., 1912. – P. 13.

[3] Ibid. – P. 61-65.

[4] Ibid. – P. 65.

[5] Западная мысль находится на пути поиска выхода из этого внутренне конфликтного методологического и мировоззренческого положения. См., напр.: Versnel H.S. Some reflections on the relationship magic–religion // Numen. Vol. XXXVIII. – 1991. – P.177-197; Cunningham G. Religion and Magic. – Edinburgh, 1999.

[6] Graf Fritz. Violence // Encyclopedia of Religion. Vol. 14. – N.Y., 2005. – P. 9595-9600.

[7] Закавыченный текст – цитата из преамбулы Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» (1997).

[8] Шмеман А. Евхаристия: Таинство Царства. – М., 1992. – С.221-222.

[9] Показательное обсуждение на форуме. Цитаты из Ветхого Завета: «Гнев Господень опять возгорелся на Израильтян, и возбудил он в них Давида сказать: пойди, исчисли Израиля и Иуду (2-я Царств 24). «И восстал сатана на Израиля, и возбудил Давида сделать счисление Израильтян (1-я Паралипоменон 21). Вопрос: «Несколько раз встречал толкование этих двух цитат, и не могу понять, почему все стараются обойти стороной самый логичный вариант, что Сатана = Гнев Господень?». Ответ: «Сатана всегда – испытание Господне. В том числе и гнев. Но ограничивать сатану только гневом не разумно т.к. это только одно из его лиц» (Межконфессиональный Христианский Форум. http://www.evangelie.ru/forum/t15015.html).

[10] О шариатских судах уже говорилось выше. Иногда, напротив, религиозные институты оказываются более податливыми, подпадая под светское влияние. Так, в китайском буддизме религиозная идея воздаяния сопрягается с представлениями о посмертном судебно-бюрократическом производстве, а местопребывание грешников именуется ди-юй – «подземная тюрьма».

[11] Российская газета. Центральный выпуск №5164 (85) от 22 апр. 2010 г. (http://www.rg.ru/gazeta/rg-centr/2010/04/22.html).

[12] По данным МВД России, в 2004 г. в России было совершено 130 актов экстремизма, в 2005 – 152, в 2006 – 263, в 2007 – 356, в первом полугодии 2008 г. – 250.

[13] http://www.infox.ru/accident/crime/2010/04/21/

[14] Жирар Рене. Насилие и священное. – М., 2000. – С. 34.

Оренбург М.Ю.

СИФИАНСКИЙ ГНОСТИЧЕСКИЙ МИФ В СВЕТЕ ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ЗИГМУНДА ФРЕЙДА

Аннотация. Статья посвящена проблеме реконструкции и интерпретации мифологем иудейского гностицизма. Автор рассматривает феномен сифианского гнозиса сквозь призму психоаналитической парадигмы З.Фрейда, выдвигает новаторскую гипотезу о причинах самоидентификации гностиков с потомками библейского патриарха Сифа, аргументированно выявляет иудейские корни гностицизма.

Ключевые слова: гностицизм, гнозис, Наг-Хаммади, Иалдабаоф, психоанализ, бессознательное, комплекс Эдипа, иудаизм, Сиф, Бар-Кохба.

Предметом рассмотрения в нашей статье является сифианский миф, названный так учеными по имени библейского патриарха Сифа. Сифианский миф представляет собой смысловое ядро гностического мировоззрения. Такие тексты как «Апокриф Иоанна», «Откровение Адама», «Три формы Первой Мысли» содержат раннюю редакцию мифа. «Ипостась архонтов», «Священная Книга Великого Невидимого Духа» развивают заложенные в нем образы и идеи, творчески дополняют их. Ряд упомянутых нами рукописей представляются христианскими по форме, однако их конкретное содержание никак не связано с евангельскими событиями. Наконец, «Зострианос», «Три стелы Сифа», «Странник Аллоген», «Книга Странника», «Марсанес», «Неназванный текст» из кодекса Брюса предлагают нам синкретический синтез сифианского мифа и некоторых идей неоплатонической философии.

Буквальное прочтение оригинальных гностических рукописей дает основания полагать, что страдательное положение человечества имеет своей причиной разделение андрогинного Адама на мужчину и женщину, а также последующий акт сексуального насилия Демиурга над Евой. Между тем, в ходе анализа гностической мифологии ученые практически игнорировали тот акцент, который гностики делают на человеческой сексуальности. Для более глубокого понимания происхождения и сущностного содержания сифианского мифа нам представляется плодотворным рассмотреть этот культурный феномен сквозь призму психоаналитической парадигмы З. Фрейда, имея в виду присущий ей пансексуализм, столь родственный гностическому мировоззрению.

На настоящий момент исследователи не предложили аргументированных гипотез о причинах самоиндентификации гностиков с потомками Сифа. Следование логике психоаналитической теории ставит нас перед необходимостью привлечения дополнительного исторического материала. Мы полагаем, что сифианский миф возник в еврейской среде, а именно – в среде эллинизированных иудеев, которые были знакомы с древнегреческой литературой и мифологией, однако, по всей видимости, разорвали непосредственные религиозные связи с традиционными иудейскими общинами. Исторической причиной разрыва стали события, связанные с вос-

станием Бар-Кохбы и окончательным военным поражением Иудеи. На наш взгляд, насильственное разделение андрогинного Адама символизирует разрушение Иерусалимского Храма и утрату непосредственного присутствия Бога (шехины). Божественная Премудрость, которую гностики отождествляют с Духом (Быт.1:2), стремится покинуть наш мир, однако подвергается на этом пути еще большему насилию – осквернению священной земли, окончательному ее погружению во тьму бездны. Эти вытесненные переживания страха и унижения обусловливают богоборческую форму сифианского мифа, который, вероятно, являлся продуктом коллективного невроза определенной части еврейского народа. Сифиане, подобно героям классических древнегреческих трагедий, стремятся разрешить драму «странников из другого рода», обреченных на скитания во враждебном им мире.

В рамках нашей статьи мы ставим две задачи:

1. Реконструировать сифианский миф на основе оригинальных сочинений.

2. Проинтерпретировать гностическую мифологию с позиций психоаналитической парадигмы З.Фрейда.

Реконструкция сифианского мифа

Гностицизм представляет собой группу религиозно-мистических движений поздней античности, которые делали особый акцент на знании божественных тайн. Знание достигалось как в ходе непосредственного опыта эпифании, так и посредством посвящения в тайную, эзотерическую традицию передачи подобных откровений. До середины XX века основным источником сведений о гностической традиции были свидетельства христианских апологетов. Ученые располагали весьма ограниченным набором оригинальных текстов, что весьма затрудняло решение вопроса о корнях гностицизма. Исследователи высказывали разные, порой взаимоисключающие версии, например:

Август Неандр[1] и Адольф Гарнак[2] рассматривали гностические учения как христианскую ересь, «острую эллинизацию христианства»;

Эрнест Ренан[3] и Рудольф Бультманн[4] полагали, что гностицизм представляет собой определенную стадию в развитии синкретической ирано-вавилонской религии, которая попыталась ассимилировать христианство на ранних этапах его развития;

Ганс Йонас доказывал, что гностицизм представляет собой самобытную религию восточного происхождения[5] .

В 1945 г. близ египетского города Наг-Хаммади были найдены сборники подлинных гностических рукописей на коптском языке, что открыло историкам возможность реконструкции и анализа учений гностицизма на основе аутентичных сочинений. На новом этапе научных исследований стало очевидным, что предыдущие версии происхождения гностицизма не находят полноценного подтверждения на материале оригинальных текстов. В настоящее время общепринятой считается классификация рукописей Наг-Хаммади, соответственно их генезису, на иудейский (сифианский[6]) и христианский гнозис. Мы убеждены, что сочинения иудейского гнозиса соответствуют фундаментальной стадии формирования гностических идей, тогда как тексты второй группы отражают последующую христианскую рефлексию. Анализ рукописей Наг-Хаммади позволяет уверенно определить сифианский гностицизм как синкретический сплав специфической интерпретации традиционных иудейских представлений с идеями платонической философии, а также образами и сюжетами древнегреческой мифологии[7].

Наше исследование целесообразно начать с реконструкции ранней формы сифианского мифа. Итак, первая часть сифианского мифа описывает

[illegible] Сам [illegible] смотря на природу андрогина, носит имя «Матери всего [illegible]бело характеризуется как первая мысль Божества (Эннойя) [illegible]мопознания Духа. Контакт Отца и Матери рождает Сына, кото[illegible]подобляется искре света и является творческой актуализацией боже[illegible]ва, его умом, волей и словом. Троица Отца, Матери и Сына творит четыре светила, каждое из которых имеет по три эона:

благодать, истина и форма;
инсайт (Эпинойя), восприятие и память;
понимание, любовь и идеальное;
совершенство, мир и Премудрость (София).

В гностических текстах Барбело также именуется «первым человеком». Это очевидным образом отсылает нас к библейской истории творения Адама по образу Божьему. Соответственно, совокупность 12 эонов раскрывает как природу Отца, так и качества небесного Адама, образа Бога.

Вторая часть сифианского мифа повествует о причинах зарождения хаоса[9]. Гностические рукописи дают две версии. Ряд текстов сообщает о принципиальной незавершенности творения, утверждает факт предсуществования хаоса и тьмы[10]. Подразумевается, что Дух непознаваем, а следовательно, хаос и тьма – это вечные препятствия к постижению Бога. Другие рукописи говорят, что падение Софии (Премудрости, двенадцатого эона) нарушило изначальный порядок, т.е. произошла трагическая ошибка, которая послужила причиной появления зла[11]. Интересно, что с точки зрения астрологии порядковый номер 12 соответствует знаку зодиака Рыбы, который завершает собой годовой цикл. При этом для его обозначения используется символ двух рыб, одна из которых погружена в воду, а другая выплывает на поверхность. София, в свою очередь, предстает погруженной в глубокие раздумья. Она намерена сотворить нечто сама, без одобрения и участия Духа. Плодом этого намерения является сын Премудрости Иалдабаоф. Именно он становится правителем хаоса и, в свою очередь, творит некое подобие плеромы, которое описывается как бездна (преисподняя, тьма). Однако Правитель (сын Софии) не осознает источника своей творческой силы, поскольку не способен узреть присутствие Духа. Иалдабаоф убежден, что является единственным творцом Вселенной и не существует более могущественной силы, чем он сам.

Третья часть мифа начинается с явления в небе совершенной Барбело в образе Сына Человеческого[12]. Иалдабаоф и его приспешники – архонты – приходят в ужас от этой кратофании, и основания преисподней содрогаются. Чтобы обезопасить себя, обитатели бездны стремятся подчинить неведомую им силу Барбело и творят земного Адама по небесному образу (как андрогина), но по своему подобию. В результате изначальный Адам представляет собой бесформенный неодухотворенный сгусток (голем). В соответствии с двумя альтернативными версиями Адам оживает либо благодаря нисхождению Духа Барбело, либо правитель Иалдабаоф сам сообщает ему дыхание жизни. Человек чудесным образом оказывается проводником высших сил, а именно – Эпинойи (божественного мышления). Адам превосходит Иалдабаофа мыслью, поскольку в нем отчетливо присутствует божественный ум, дарованный ему Барбело.

Следует отметить, что гностический миф не ограничивает себя в свободной интерпретации Торы, и вслед за перверсией «рай – преисподняя» библейское Древо Жизни объявляется Древом Смерти и забвения. В свою очередь, именно Древо Познания ассоциируется с жизнью и материнской функцией Барбело. Гностическое видение отождествляет познание с образом Евы – манифестации женского начала андрогинного Адама.

Правитель не может смириться с внезапной мудростью Адама и последовательно совершает над ним четыре акта насилия. Вначале он заключает душевное тело человека в телесные одежды сна и забвения, а затем разделяет Адама на мужчину и женщину. Принудительное раздвоение вызывает утрату Адамом высшего знания (гнозиса), приводит к возникновению чувства неполноты и затмению божественного мышления, превращает человека в смертное существо. В то же время между Адамом (как мужской ипостасью) и Евой вспыхивает искренняя любовь, которая оказывается способна сбросить пелену с сознания первых людей и может служить проводником к освобождению. Обуреваемый черной завистью и жаждой властного самоутверждения, Иалдабаоф совершает прямой акт сексуального насилия над Евой, в результате которого на свет появляется будущий братоубийца Каин. При этом сами гностики отождествляют себя с потомками «совершенного и непоколебимого поколения», семенем которого явился Сиф – единственный плод любви Адама и Евы. И, наконец, завершающим актом насилия Правителя выступает создание оков Судьбы и ложного Духа стремления к материальному благополучию.

Четвертая, заключительная часть сифианского мифа повествует о судьбе потомков Сифа, их борьбе с Демиургом и сынами Каина[13]. Сифиане жаждут обрести спасительное знание, которое избавит их от власти хаоса и бездны.

Любопытно, что Барбело имеет в качестве своего атрибута лишь так называемый про- или предгнозис, а полноценное сотериологическое знание оказывается доступным лишь для потомков Сифа. Таким образом, сифианский миф можно рассматривать как метафорическое описание экзистенциального испытания рода человеческого. При этом отчетливо видна архетипичная структура сакральной инициации, которая подразумевает погружение в царство мертвых с последующим выходом к свету и открытием посвященному секрета вечной жизни. Описывая всевозможные перипетии на пути спасения, гностики радикально пересматривают содержание библейской книги Бытия. Всемирный потоп, а также истребление Содома и Гоморры представляются действиями Демиурга по искоренению поколения праведников. Однако заступники в лице неких небесных ангелов и божественной Эпинойи спасают детей Сифа от уничтожения. Апофеозом сифианского мифа является приход «иллюминатора гнозиса» – мессии, отражающего божественное совершенство человеческой природы[14]. Ряд текстов утверждает, что Барбело разрушит своим появлением хаос и принесет окончательное спасение человечеству[15].

Психоаналитическое истолкование сифианского мифа

Гностический миф оставляет непреходящее ощущение глубокого трагизма того эксперимента, который был поставлен над людьми высшими силами. При этом возникает закономерный вопрос касательно оснований богоборческой интерпретации Торы, которая содержит откровенный вызов по отношению к традиционной иудейской экзегезе. Особо привлекает внимание акцент на акте сексуального насилия. Как известно, с точки зрения основателя психоанализа З. Фрейда, религия представляет собой не более чем форму невроза: «Религию в таком случае можно было бы считать общечеловеческим навязчивым неврозом, который, подобно соответствующему детскому неврозу, коренится в Эдиповом комплексе, в амбивалентном отношении к отцу»[16]. Рассмотрим с этих позиций сифианский миф как развернутое описание болезненной человеческой психики.

Барбело предстает в образе совершенного человека, чья гармония является отражением божественной полноты. Будучи в то же время формой самопознания Изначального Духа, Небесный Адам очевидным образом

ассоциируется с понятием эго (образ-Я, саморефлексия, самость). Барбело стремится во всем походить на Отца, который есть всесильное божество. Напрашивается аналогия со сферой долженствования сверх-Я, включающей в себя культурные идеалы, систему ценностей и запретов. Однако следуя за Невидимым Духом, никто не застрахован от трагических ошибок, подобных падению Софии. Нарушение табу – действие без одобрения и участия Духа – неизбежно приводит к появлению зла в лице правителя преисподней (Иалдабаофа), и в хаосе ничем не освещенной бездны немедленно начинают бурлить неконтролируемые страсти. Пучина бездны в ряде гностических текстов прямо представляется как вода – классический символ бессознательного. Таким образом, именно из глубин подсознания проецируется демонический образ альтер-эго – тирана и насильника Иалдабаофа, – борьба с которым потомков Адама рисует перед нами классическую картину раздвоения человеческой психики, безнадежно расколотой разрушительной интенцией самоутверждения.

Мотивация альтер-эго (если угодно, архетипа Тени) сводится к применению неконтролируемого насилия в ходе квазисозидательной деятельности по переформатированию хаоса в некое подобие божественной плеромы. Единственной альтернативой этой деструктивной практике служит следование пути освобождения от сил тьмы и обретение утерянного гнозиса – знания природы Отца. Примечательно, что гностические формы познания устойчиво ассоциируются с женскими аспектами мифологического образа Барбело (первой мысли божества): Мать всего сущего, София и Ева. Именно Ева, которая, в свою очередь, является одной из ипостасей Премудрости, становится объектом сексуального насилия со стороны Демиурга. При этом сифианские тексты прямо указывают, что София приходится Иалдабаофу матерью. Отношение Правителя хаоса к Отцу также предельно ясно – его как бы уже нет или вообще никогда не было. Таким образом, оказывается, что в гностическом мифе имплицитно присутствует классическая модель психоанализа – комплекс Эдипа. Остается открытым вопрос, сознательно ли сифиане использовали мифологему Эдипова комплекса, заимствовав сюжет, к примеру, из древнегреческой мифологии или трагедий (таких как «Эдип-царь» и «Антигона»), или этот мифологический нарратив отражает универсальный архетип индивидуальной психики и коллективного бессознательного.

Во всяком случае, психоаналитическое истолкование гностического мифа обозначает источник деструктивной энергии, заложенный в психику человека, дает возможное обоснование появлению в религиозном тексте сцен сексуального насилия. Внимательное изучение сифианских текстов приводит к убеждению, что психоаналитическая интерпретация «слишком хорошо» ложится на их мифологическую структуру. Складывается впечатление, что гностики абсолютно сознательно и целеустремленно эксплуатируют идею инцеста, который сопровождается пусть латентным, но все же конфликтом отца и сына, что, в частности, послужило одним из оснований бескомпромиссной критики гностических идей со стороны апологетов христианства. Так, в дополнение к истории сексуального насилия над Евой тот же источник – «Апокриф Иоанна» – прямо сообщает еще и о прелюбодейских отношениях Иалдабаофа и его архонтов непосредственно с Софией, в результате которых рождаются оковы судьбы и власть планет[17].

Все говорит о том, что отнюдь не Эдипов комплекс подвергся вытеснению из сознания авторов сифианской мифологии – о нем они были прекрасно осведомлены. Тем не менее, исходя из психоаналитической парадигмы, некое весьма существенное историческое событие обязательно должно стать объектом вытеснения, и, возможно, именно оно поможет нам выяснить происхождение богоборческого мотива учения гностиков.

Обнаружить это событие нам поможет анализ самоназвания гностиков

– сифиане, т.е. потомки Сифа. Танах упоминает имя библейского патриарха всего лишь в трех контекстах: в книге Бытия (Быт.4:25-26; Быт.5:3-6), родословной 1-й Паралипоменон (1Пар.9:1), а также в Книге Чисел:

Вижу Его, но ныне еще нет; зрю Его, но не близко. Восходит звезда от Иакова и восстает жезл от Израиля, и разит князей Моава и сокрушает всех сынов Сифовых (Чис.24:17)

Приведенная нами цитата имела большое значение как для апологетов мессианского иудаизма, так и для политических лидеров античной Иудеи. Во-первых, традиционное толкование единодушно в том, что Книга Чисел говорит о грядущем мессии. Во-вторых, пророчество о «звезде от Иакова» активно использовалось радикальными политическими силами Иудеи с целью разжигания народно-освободительной борьбы против Рима. Под «сынами Сифовыми» они имели в виду все враждебные евреям народы. В течение трех лет – с 115 по 118 г. – иудеи три раза неудачно поднимали восстания против римского владычества. Наконец, в 132 г. была предпринята последняя попытка обрести независимость. Широкие круги жречества признали в руководителе повстанческого движения Бен-Косибе долгожданного мессию и поддержали новое восстание. Бен-Косиба получил имя Бар-Кохба – Сын Звезды. Евреи поверили, что именно он должен исполнить мессианское пророчество.

Поводом к восстанию послужил декрет римского императора Адриана о введении смертной казни за совершение обряда обрезания, а также приказ о строительстве на месте Иерусалима нового города – Элии Капитолины. В новом городе Адриан воздвиг храм Юпитера, что, по свидетельству римского историка Диона Кассия, вызвало «свирепую и затяжную войну»[18]. На подавление восстания из Британии был вызван Юлий Север, который сумел разгромить еврейские отряды и взять последний укрепленный район Иудеи – крепость Бетар. Во время репрессий, которые последовали за подавлением восстания, большая часть еврейского населения Иудеи была уничтожена. По приблизительным подсчетам, речь может идти о нескольких сотнях тысяч убитых и выселенных за пределы Палестины. «Сына Звезды» Талмуд называет не иначе как «сын лжи» (Бар-Козеба)[19], а падение Бетара приравнено по значению к разрушению Первого и Второго Храма.

Гностики называли себя «потомками Сифа», «неразвращенным поколением», которое самим своим существованием противостоит «сынам Каина». Это выглядит вызовом не только по отношению к римским правителям (читай: архонтам), но и к сторонникам упомянутого нами пророчества: ведь мессия должен сокрушить как раз сынов Сифа. Это свидетельствует о том, что наиболее вероятный период формирования гностического мифа следует как раз за сокрушительным поражением евреев в борьбе за независимость и в значительной степени является результатом последующего осмысления этого события. Можно предположить, что разгром Иудеи и фактический геноцид ее населения был осознан частью еврейского народа как свидетельство слабости иудейской ортодоксии, ошибочно истолковавшей пророчество. Дальнейшая радикализация протестной мысли могла привести к допущению факта предательства со стороны высших сил и потери права евреев на землю обетованную. На наш взгляд, именно страх, боль и унижение, связанные с поражением восстания Бар-Кохбы, подверглись вытеснению в коллективное бессознательное, найдя свое отражение в богоборческом мотиве сифианского мифа. Последующее за этим рассеяние еврейского народа обусловило гностическое мировоззрение странников, обреченных на скитание в чуждом и враждебном им мире.

Психоаналитическая интерпретация сифианского мифа позволила нам раскрыть целый набор дополнительных значений – скорее сознательно, чем бессознательно, закодированный в религиозном тексте и имеющий

прямое отношение к теории религиозного сознания. При этом именно следование логике психоанализа вывело нас на необходимость углубленного экскурса в историю еврейского народа, что позволило сформулировать новую гипотезу происхождения гностического мифа.

Библиографический список

1. Древние гностические тексты // Апокрифы древних христиан / пер. И.С. Свеницкая, М.К. Трофимова. – М.: Сфера, 2004.
2. Ириней Лионский. Против ересей / пер. П. Преображенский. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008.
3. Сочинения гностиков в берлинском коптском папирусе 8502 / пер. Четверухин А. С. – СПб.: Алетейя, 2004.
4. Freud S. Massenpsychologie und Ich-Analyse; Die Zukunft einer Illusion. – Frankfurt a. M.: Fisher, 1978.
5. Pearson B. Ancient Gnosticism. Traditions and Literature. – MN.: Fortress Press, 2007.
6. The Allure of Gnosticism: The Gnostic Experience in Jungian Psychology and Contemporary Culture / ed. Robert A. Segal. – Chicago, 1995.
7. The Books of Jeu and the untitled text in the Bruce codex / trans. Schmidt C.: Brill Academic Pub., 1997.
8. The Gnostic Scriptures: A New Translation with Annotations and Introductions by Bentley Layton. – N.Y.: Anchor Bible, 1995.
9. The Nag Hammadi Scriptures: The International Edition / ed. Meyer M. – N.Y.: HarperOne, 2007.

---

[1] См.: Neander A. Genetische Entwickelung der Vornemsten Gnostichen Systeme (1818 г.). - Berlin, 1918

[2] См.: Гарнак А. История догматов // Раннее христианство. Т. 2. – М.: АСТ, 2001.

[3] См.: Ренан Э. Христианская Церковь. – М.: Терра, 1991.

[4] См.: Bultmann R. Gnosis. - Stuttgart, 1933, а также Bultmann R. Das Evangelium des Johannes. - Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.

[5] См.: Jonas Hans. The Gnostic Religion: Beacon Press, 2001.

[6] Ириней Лионский называет сифианских гностиков барбелоитами. См. Ириней Лионский. Против ересей / пер. П. Преображенский. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. – С.103-105.

[7] См.: Pearson B. Ancient Gnosticism. Traditions and Literature. – MN.: Fortress Press, 2007; The Nag Hammadi Scriptures: The International Edition / ed. Meyer M. – N.Y.: HarperOne, 2000, а также Williams M. Rethinking «Gnosticism». An argument for dismantling a dubious category. – New Jersey: Princeton University Press, 1996; King Karen. What Is Gnosticism? – Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2005.

[8] См.: «Апокриф Иоанна» // NHC II,1:2-9

[9] NHC II,1:9-14.

[10] Напр., «Священная Книга Великого Невидимого Духа» (см. NHC III,2:56) или «Зострианос» (см. NHC VIII,1:8-10).

[11] Как это провозглашает «Апокриф Иоанна» – см. NHC II,1:9-10.

[12] См.: NHC II,1:14-25

[13] См.: Откровение Адама // NHC V, 5:67-76.

[14] NHC V, 5:76-83.

[15] См.: Три формы Первой Мысли // NHC XIII, 1:35; 48-50.

[16] См.: Freud S. Massenpsychologie und Ich-Analyse; Die Zukunft einer Illusion.- Frankfurt a. M.: Fisher, 1978.

[17] См.: «Апокриф Иоанна», NHC II,1:28

[18] См.: Cassius Dio. Historia Romana. Liber LXIX.

[19] См.: Иерусалимский Талмуд. Та'анит 4:5 Талмуд стремится оправдать рабби Акиву (одного из основоположников раввинистического иудаизма), который признал в Бар-Кохбе мессию и поплатился за это мученической смертью от рук римлян. При этом Талмуд предлагает явную игру слов: Косиба – Козеба.

Шахматова Е.В.

«ТОТ ЛУЧ – ТЫ САМ»: СЕРЕБРЯНЫЙ ВЕК И АНТРОПОКОСМИЗМ

Аннотация. В статье раскрывается взаимосвязь искусства и литературы Серебряного века с философией всеединства Вл.Соловьева, идеями русского космизма и мистическими учениями Востока, составившими вместе с научными открытиями рубежа XIX-XX вв. проблемное поле новой парадигмы европейской культуры, пришедшей на смену антропоцентризму.

Ключевые слова: культура Серебряного века, Россия и Восток, философия всеединства, Вл.Соловьев, антропокосмизм.

На рубеже XIX–XX вв. европейская философия зафиксировала кардинальные изменения в представлении о человеке. Антропокосмизм Серебряного века явился следствием идеи всеединства в философии Вл. Соловьева, предпринявшего попытку создания глобального синтеза, объединяющего в единое целое философию, религию, науку и искусство. Всеединство, или единство во множественности Соловьев объяснял следующим образом: «Я называю истинным или положительным всеединство, в котором единое существует не на счет всех и не в ущерб им, а в пользу всех. Ложное, или отрицательное единство подавляет или поглощает входящие в него элементы и самое оказывается таким образом *пустотою*; истинное единство сохраняет и усиливает свои элементы, осуществляясь в них как *полнота* бытия»[1].

Эта идея возникает у него не без влияния мистической и гностической литературы: Соловьев изучал Я. Бёме, Парацельса, Сведенборга, каббалу, интересовался оккультизмом, спиритизмом и теософией. Большое влияние оказали на него Шопенгауэр и Шеллинг, чьи философские системы испытали на себе влияние восточных учений.

От Шопенгауэра Соловьев воспринял индийскую идею иллюзорности, обманчивости эмпирически-предметного мира, мира вещества, мешающего проникнуть в подлинную, духовную основу мира. Как свидетельствовал близкий друг Соловьева Л.М. Лопатин, юный философ подпал под сильное влияние Шопенгауэра: «Шопенгауэр овладел им всецело, как ни один философский писатель после или раньше. Был период в жизни В.С. Соловьева, – правда, довольно короткий, – когда он принимал Шопенгауэра всего, со всеми его общими взглядами и частными мнениями, с его безграничным пессимизмом и с его туманными надеждами на искупление от страданий мира через погружение в Нирвану. В Шопенгауэре его более всего привлекало воззрение на жизнь, как на нравственный очистительный процесс, воззрение, строго проведенное в стиле умозрительного буддизма. Недаром, после знакомства с Шопенгауэром Вл.С.Соловьев с страстью отдается изучению восточных религий»[2].

Шопенгауэр с восторгом говорил об Упанишадах, был знаком с Пуранами, внимательно изучал литературу, касавшуюся древневосточной философии[3]. Естественно, что Вл. Соловьев, так увлеченно изучавший Шопенгауэра, вслед за ним обратил свой взор на Восток. Необходимо отметить, что первая философская работа Вл. Соловьева – «Мифологический процесс в древнем язычестве»[4] (1873 г.) – была посвящена исследованию

Риг-Веды. На Упанишады и Веданту ссылается он в работе «Смысл любви»[5].

От Шеллинга Вл. Соловьев воспринял центральное в его учении понятие всеединства, осознавая истинное единое как единое во множестве. Понимание Абсолюта как единства противоположностей составляет фундамент его учения о всеединстве Бога и мира. Вслед за Шеллингом Соловьев подчеркивает множественность Бога. Бог мыслится им как универсальный организм, состоящий из множества элементов.

Введение религиозно-философских источников древней Индии в европейскую культуру не могло не сказаться на философии романтиков. Они ощутили созвучие своих взглядов пантеизму и мистицизму веданты – индийскому религиозно-философскому течению, признающему высшей реальностью и причиной всего существующего вечный несотворимый Брахман, безличное божество, создающее и разрушающее мир.

Идея неделимого Единого, существовавшая в древнейших учениях Индии [формула Упанишад – «Ты одно с Тем» (Tat Twam Asi)] и Китая (инь-ян), становится центральной в философии всеединства Вл.Соловьева. «Великая мысль, лежащая в корне всякой истины, – пишет Вл.Соловьев в «Философских началах цельного знания» (1877), – состоит в признании, что в сущности всё, что есть, есть единое, и что это единое не есть какое-нибудь существование или бытие, но что оно глубже и выше всякого бытия, так что вообще все бытие есть только поверхность, под которой скрывается истинно сущее как абсолютное единство, и что это единство составляет и нашу собственную внутреннюю суть, так что, возвышаясь надо всяким бытием и существованием, мы чувствуем непосредственно эту абсолютную субстанцию, потому что становимся тогда ею»[6]. В этом определении единого очевидны черты древнеиндийской философии: и понятие иллюзорности бытия – Майя – «все бытие есть только поверхность, под которой скрывается истинно сущее»; и единство Атмана и Брахмана, обнаруживающее, что оно «составляет и нашу собственную внутреннюю суть» в тот момент, когда мы в творческом порыве способны возвыситься над повседневностью и ощутить «непосредственно эту абсолютную субстанцию, потому что становимся тогда ею». Вл. Соловьев отмечает, что понятие абсолютной единичности и является определением абсолютного первоначала, признаваемого всеми метафизическими системами – как религиозными, так и философскими, но особенно восточными. Вл.Соловьев, обосновывая свое понимание всеединства, критикует созерцательный Восток за стремление человека к абсолютному слиянию с божеством, что приводило адептов восточных религий к недооценке множественности и игнорированию бытия. Религия Востока познает, таким образом, лишь «мертвую часть» единого, оставаясь и в теории, и на практике «несовершенной, скудной и мертвенной». Запад, в свою очередь, склонен «жертвовать абсолютным внутренним единством множественности форм и индивидуальных характеров», что приводит его к пониманию формального единства как внешнего порядка, основанного на традиционном авторитете, будь то закон или Библия. Предчувствуя необходимость общечеловеческого мировоззрения, Вл.Соловьев полагает «истинную вселенскую религию, истинную философию и истинную общественность» способными к преодолению дихотомии «единое – множественность», ибо «абсолютное сверхсущее есть вместе с тем начало всякого бытия, единое – начало множественности, цельное – начало частного, свободное от всех форм, всех их производит»[7].

Единый Атман существ пребывает в каждом. «Он представляется одним или во множестве, словно [отражение] месяца в воде» (Брахмабинду Упанишада, 12). Идеал достижения единства с Высшей реальностью означал достижение блаженства. Брахман – это абстрактная высшая сила, владеющая душами. Каждая индивидуальная душа – Атман – его часть. Атман – это духовная субстанция человека.

Двойственность божественного и духовного абсолюта переживается литературно-художественной элитой рубежа XIX-XX вв. на микроуровне собственной индивидуальности. «Я» утратило конкретные черты, считая их иллюзией реальности. Поэты Серебряного века в целях пробуждения трансцендентального, божественного «Я» работают над собой, используя всевозможные способы «расшире ния сознания»: это и оккультные, магические практики, медитация и дыхательные упражнения, оргиастическое освобождение сексуальной энергии, вплоть до наркотиков и банального алкоголя… Художественные произведения тех лет зафиксировали эту практику. А. Белый, активный сторонник теософии, а затем антропософии, неоднократно описывал свои ощущения данного порядка: «Есть в оккультном развитии потрясающий миг, когда «я» сознает себя господином мира; простерши пречистые руки, «я» сходит по красным ступеням, даруя себя в нем кишащему миру. Соединение с космосом совершилось во мне; мысли мира сгустились до плеч: лишь до плеч «я» – свой собственный, с плеч поднимается купол небесный. Я, собственный череп сняв с плеч, поднимаю, как скипетр, рукою моею»[8].

Человек вступил в новую эру, он осознал себя не только творцом своей судьбы, но и творцом вселенной. Ренессансное искусство со своими «великими» представлениями о человеке и его «великом» предназначении выглядит старомодно по сравнению с величием антропокосмизма рубежа веков. Человечество новой эпохи выросло из старых одежд, прежний мир стал ему узок и мал. Н.Федоров полагал, что на смену «птоломеевскому искусству», выводящему из геоцентрического положения антропоцентризм, грядет «коперниканское искусство», обращающее «человека *из созерцателя в деятеля* – (курсив Н.Федорова – *Е.Ш.*)»[9]. «Помещая человека в центр, птоломеевская система делала его *только созерцателем,* да притом созерцателем *своего ничтожества* (…) Птоломеевская система указывала на человека как на особый предмет попечения Высшего Разума; но при этом было бы большой ошибкой думать, что Высший Разум являлся ревнивым к Своей власти и что человек обрекался на вечное несовершеннолетие. Но ведь человеческое совершеннолетие не воспрепятствует, конечно, Высшему Разуму быть всеведущим, всемогущим и все делать для людей, но делать чрез них самих!»[10].

Философия «русского космизма» формировалась в эпоху Серебряного века и основывалась на тех же идеях всеединства, что и искусство. Попытка возродить онтологию целостности, органично соединяющей человека и космос, отчетливо прослеживается в этот период во всех культурных устремлениях. Федоровский проект воскрешения предков исходил из идеи единства человека и природы, связи души и космоса и, подобно соловьевской концепции всеединства, содержал в себе большую долю мистицизма. Идеал единства человечества как планетарной общности людей вдохновляет духовную элиту эпохи и находит свое отражение и в метафизических поисках философов, и в художественной практике. Устремление к всеединству имело еще и то последствие, что подчас философ и художник соединялись в одном лице.

Человек ощутил себя богом, он преодолел рамки времени, пространства, жизни и смерти, вступая в новую космическую эру, отождествил свое собственное тело с космосом:

Есть Млечный Путь в душе и в небесах;
Есть множество в обеих сих вселенных:
Один глагол двух книг запечатленных. –
И вес один на двойственных весах.
Есть некий *Он* в огнях глубин явленных;
Есть некий *Я* в глубинных чудесах.

Вяч. Иванов («Небо – вверху, небо – внизу»)

Гиппиус в гностическом стихотворении «Tabula Smaragdina» (1901 г.) повторяет заветную формулу из изумрудной скрижали Гермеса Трисмегиста, с которой перекликается и стихотворение Вяч.Иванова: «Небо – вверху; небо – внизу./ Звезды – вверху; звезды – внизу./ Все, что вверху, то и внизу, / Если поймешь, – благо тебе». Мережковский развивает эту же тему: «Ты сам – свой Бог, ты сам свой ближний, / О будь же собственный творцом, / Будь бездной верхней, бездной нижней / Своим началом и концом».

Е.П. Блаватская, выделяя антропологическое значение в учении Гермеса, толкует его слова «Отец этой Одной и Единственной Вещи есть Солнце; Матерь ее – Луна» как появление Высшего Я, Духовного Ego. «Если только Ego не найдет прибежища в Атмане, ВСЕСУЩЕМ ДУХЕ, и не сольется вполне с его естеством, личное Ego может привести к печальному концу»[11]. Себялюбие цивилизованных народов, возведенное на рубеже веков в этическое понятие, достигло, по мнению Блаватской, крайней степени. И если низшее Ego, личное Я не поднимется к своему духовному Солнцу, то животное, физическое начало возьмет в нем верх и воспрепятствует продвижению человека по пути эволюции. В своих мистических трактатах она неизменно повторяла, что «Человечество и Звезды неразрывно связаны между собою»[12], и тем самым вдохновляла своих современников и последователей на духовное совершенство во имя космической эволюции. В поэзии Серебряного века неоднократно встречаются мифологические мотивы, посвященные происхождению мира из первочеловека Пуруши. Пуруша, по мнению французского мыслителя Рене Генона, «сам пребывает в центре человеческой индивидуальности, т.е. в точке, где пересечение духовного луча с областью витальных возможностей определяет «душу живую» (*дживатму*)»[13].

Ф.Сологуб первым из символистов написал о креативной силе божественного начала человека:

Околдовал я всю природу,
И оковал я каждый миг.
Какую страшную свободу
Я, чародействуя, достиг!
И развернулась без предела
Моя предвечная вина,
И далеко простерлось тело,
И так разверзлась глубина!
Воззвав к первоначальной силе,
Я бросил вызов небесам,
Но мне светила возвестили,
Что я природу создал сам[14]

Футурист В.Хлебников, «председатель Земного шара», в сверхповести «Азы из Узы» демонстрирует вселенские масштабы своей личности:

Я, волосатый реками…
Смотрите! Дунай течет у меня по плечам
И – вихорь своевольный – порогами синеет Днепр.
Это Волга упала мне на руки,
И гребень в руке – забором гор
Чешет волосы.
А этот волос длинный –
Беру его пальцами –
Амур, где японка молится небу,
Руки сложив во время грозы[15]

У М.Волошина в стихотворении 1915 г. «Два демона» есть строки, отражающие антропософские опыты по выявлению космического первоначала индивида:

Я тот, кто кинул шарики планет
В огромную рулетку Зодиака[16]

Идее взаимосвязи космоса и человека посвящены работы К.Циолковского, одна из которых называется «Космическая философия». «Весь космос обусловливает нашу жизнь, – писал он, – все непрерывно и все едино»[17]. Мысль о всеединстве мира прослеживается как в трудах философов Серебряного века, так и в художественных произведениях.

В «Веданта-сутрах» живое существо определяется как свет, ибо оно является неотъемлемой частью высшего света; свет души поддерживает материальное тело подобно тому, как солнечный свет поддерживает жизнь на земле. С этим положением древнего индийского учения о космической природе живого существа неожиданно сближается философия русского космизма.

Н.Федоров предположил лучевую природу человека: «вибрации или содрогания, коим подвергались частицы, находясь в организме, остаются и по выходе частиц из организма и по разрушении тела»[18]. Орудием воли, по его мнению, можно будет процесс разложения обратить в процесс синтеза и возвратить к земле вышедшие из нее в последовательном порядке лучи, содержащие в себе образы живых существ: «…эти-то лучи, встречая частицы, воссоединяют газообразные молекулы атмосферы с твердыми на земле. Процесс, которым производилась *бессознательная* плесень или растительные формы, *при сознании* станет соединителем частиц в живые тела, коим принадлежали частицы»[19].

Ф. Сологуб предложил свой, поэтический, вариант лучевой природы человека:

О, жалобы на множество лучей
И на неслитность их!
И не искать бы мне во тьме ключей
От кладезей моих!
Ключи нашел я, и вошел в чертог,
И слил я все лучи.
Во мне лучи. Я –весь. Я – только бог.
Слова мои – мечи.
Я – только бог. Но я и мал, и слаб.
Причины создал я.
В путях моих причин я вечный раб
И пленник бытия[20]

Мысль о лучевой природе человека разделялась и Вяч. Ивановым, в стихотворении «SACRUM STPULCRUM» мы читаем:

И каждое на небо вознесенье –
Сошествие в родную глубину;
И луч с небес – из гроба воскресенье.
Тот луч – ты сам. Мы душу все одну,
Вселенскую творим. Когда собою
Всех ощутишь, душа – Жених с тобою.

«Мир лишь луч от лика друга, все иное тень его!» – рефреном повторяет эту мысль Н. Гумилев в стихотворении «Пьяный дервиш». Почти дословно он цитирует изречение персидского поэта XI в. Насира Хосрова: «Мир есть один из лучей от лика друга, все существа суть тень его!»[21]. В энергетической природе человека был уверен и В. Хлебников, когда в 1921 г., разъясняя свой взгляд на природу как «вещество молний», говорил: «Материя распадается на электроны, радиоэнергию, психоэнергию, последняя материализуется и кольцо замыкается…»[22], а в программном письме к двум японцам он высказывал мысль о грядущей замене отдельных государств «лучом человечества» и понимал «мир как луч»[23]. Чело-

веческое тело, по его мнению, – это «сложная звезда из костей»[24]. Эта мысль задолго до Хлебникова была высказана К. Бальмонтом: «Я между смертными – падучая звезда»[25].

«Лучизмом» называет М.Ларионов свое направление в живописи, стремясь максимально приблизиться к сущности нового искусства, и при этом всячески демонстрирует свою сопричастность к восточной философии. «Да здравствует прекрасный Восток! – заявляет он в манифесте. – …Мы против Запада, опошляющего наши и восточные формы и все нивелирующего»[26]. Пересечение отраженных лучей различных предметов, условно изображаемое на плоскости цветной линией, передает новое представление о мироздании. «Картина является скользящей, дает ощущение вневременного и пространственного – в ней возникает ощущение того, что можно назвать четвертым измерением, т.к. ее длина, ширина и толщина слоя краски – единственные признаки окружающего нас мира – все же ощущения, возникающие в картине – уже другого порядка; этим путем живопись делается равной музыке, оставаясь сама собой»[27]. «Лучизм» предстает как синтез всех предшествующих направлений в живописи и претендует на то, чтобы в живописных формах выразить весь мир: жизнь, поэзию, музыку, философию. Главным критерием при безусловном знании живописного мастерства «лучизм» выбирает психоэнергетическую категорию – «напряженность чувства и его высший подъем».

«Я ничто, я только то, что я хочу, я Бог, Вселенная, моя игра, игра лучей моей мечты»[28], – заявляет Скрябин, пришедший в своих рассуждениях к идее всеобъемлющего творчества. «Я создал себя так же, как и *не себя*. Я создал себя, как единицу ритма во времени и пространстве. Всё – мое творчество. Я создал свое прошлое так же, как и будущее. Бог – единое всеобъемлющее сознание – свободное творчество. (…) Всё – феномены, рожденные в лучах моего сознания»[29].

«Совершеннолетний» человек новой эпохи претендует на космическое пространство и отождествление с Богом. Ни прежние представления о мире, ни прежнее искусство оказались неспособными удовлетворить его разросшиеся до вселенских размеров запросы.

Идея всеединства, столь естественная для восточного сознания, была воспринята Серебряным веком и, пройдя через горнило космической устремленности эпохи, получила свое дальнейшее развитие в учении В. Вернадского. Избавив эту идею от всеобъемлющего мистицизма, он сформулировал «принцип единства всех людей как закон природы»[30].

Философия русского космизма полагала, что в процессе космической эволюции происходит утончение энергии и одухотворение материи. По словам К.Циолковского, «ни один атом вселенной не избегнет ощущений высшей разумной жизни»[31]. Вл. Соловьев во многом определил синтетический путь развития культуры Серебряного века, соединившего воедино учения Востока и Запада. Современные исследователи[32] признали вклад метафизических поисков культуры Серебряного века в формирование научной картины мира, соединившей в себе подходы, возникшие на основе научной рациональности западной цивилизации, с идеями восточных учений и философии русского космизма. Идейно-художественные и философские искания русской интеллигенции Серебряного века обозначили парадигму антропокосмизма грядущей эпохи, когда космос из субъективно-мистических предощущений стал объективной реальностью.

Библиографический список

1. Блаватская Е.П. Тайная доктрина: В 2 т. – Минск: Лотаць, 1997.

2. Вернадский В.И. Начало и вечность жизни. – М.: Советская Россия,1989.

3. Волошин М. Стихотворения. Статьи. Воспоминания современников. – М.: Изд-во «Правда», 1991.

4. Гайденко П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. – М.: Прогресс-Традиция, 2001.
5. Генон Рене. Человек и его осуществление согласно веданте. – М.: Беловодье, 2004.
6. Ослиный хвост и мишень. – М.: Ц.А. «Мюнстеръ», 1913.
7. Скрябин А. Записи // Русские Пропилеи. Материалы по истории мысли и литературы. – Т. 6. – М.: Гершензон, Михаил Осипович, 1919.
8. Соловьев В.С. Собр.соч.: В 10 т. / под ред. и с примеч. С.М.Соловьева и Э.Л.Радлова. – 2-е изд. – СПб.: Просвещение, 1911-1914.
9. Сологуб Ф. Стихотворения. – Л.: Советский писатель, 1978.
10. Федоров Н.Ф. Собр.соч.: В 4 т. – М.: Изд.группа «Прогресс», 1995 -1999.
11. Философия русского космизма: Сборник. – М.: Фонд «Новое тысячелетие», 1996.
12. Хлебников В. Собр. произведений: В 5 т. – Л.: Изд-во писателей в Ленинграде, 1928-1933.
13. Циолковский К.Э. Космическая философия. – М.: УРСС, 2001.
14. Шеллинг Ф.Сочинения: В 2 т. – М.: Мысль, 1987.
15. Шопенгауэр А. Избранные произведения. – М.: Просвещение, 1992.

---

[1] Соловьев В.С. Собр.соч.: В 10 т./ Под ред. и с примеч. С.М.Соловьева и Э.Л.Радлова. – 2-е изд. – СПб.,1911-1914. Т.7. – С.74.

[2] Л.М.Лопатин. Философские характеристики и речи. – М., 1911. – С. 125-126.

[3] В трудах Шопенгауэра есть ссылки на следующие книги: Спенс Харди «Руководство по буддизму»; Тэйлор «Прабод Чандра Дайя»; Сангермано «Бирманская империя»; Кольбрук «Азиатские исследования», «Отчеты Лондонского Азиатского общества», он же «История индусской философии»; Обри «Об индийской нирване»; Апхэм «Доктрина буддизма»; Шанкара «О ведийских теологических исследованиях»; Ишвара-Кришна «Санкхья-карика»; И.И.Шмит «История восточных монголов», он же «О родстве гностико-теософичесикх учений с религиями Востока»; Кеппен – составитель немецкого компендиума по буддизму…

[4] П.П.Гайденко находит в этой работе влияние Шеллинга и отмечает: «Возможно, благодаря Шеллингу уже в этой первой работе внимание Соловьева привлекают образы женского божества, которое в различных мифологиях ассоциируется с матерью-материей, или ночью». (См.: П.П.Гайденко. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. – М., 2001. – С. 45).

[5] Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. – М.,1991. – С. 117.

[6] Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Полн. собр. соч. и писем.: В 20 т. – М., 2000. – Т. 2 – С. 253.

[7] Там же.

[8] Белый А. Записки чудака. Цит. по: К. Мочульский. Александр Блок. Андрей Белый. Валерий Брюсов. – М., 1997. – С. 330.

[9] Федоров Н.Ф. Собр.соч.: В 4 т. – Т. 2. – С. 232-234.

[10] Там же. – С. 233.

[11] Блаватская Е.П. Тайная доктрина: В 2 т. – Т. 2. Антропогенезис. – Минск, 1997. – С. 139.

[12] Там же. – С. 441.

[13] Рене Генон. Человек и его осуществление согласно веданте. – М., 2004. – С. 77. *«Дживатма* есть лишь частное и преходящее проявление *Атмы (Атмана)* и ее обособленное существование иллюзорно» – там же.

[14] Ф. Сологуб. Стихотворения. – Л.,1978. – С. 269.

[15] В. Хлебников. Творения. – М., 1987. – С. 467.

[16] М.Волошин. Стихотворения. Статьи. Воспоминания современников. – М., 1991. – С. 83.

[17] Циолковский К.Э. Грезы о земле и небе. – Тула. 1986. – С. 302.

[18] Федоров Н. Родители и воскресители. – Т. 2. – С. 260.

[19] Там же.

[20] Сологуб Ф. Стихотворения. – Л., 1978. – С. 296.

[21] Грамматика персидского языка, составленная Мирзою-Джафаром. – Изд-е 2-е. (с участием ак. Ф.Е.Корша). – М., 1901. – С. 318.

[22] Козлов Д. Новое о Велимире Хлебникове // Красная новь. – 1927. – № 8. – С. 185.

[23] Хлебников В. Собр. произведений: В 5 т. – Л., 1928-1933. – Т. 5. – С. 162.

[24] Утес из будущего. Собр. произведений: В 5 т. – Т. 4. – С. 297.
[25] «Огонь»: Из сб. «Литургия красоты» // Бальмонт К. Избранное. – М., 1983. – С. 215.
[26] Лучисты и будущники // Ослиный хвост и мишень. – М., 1913. – С. 13.
[27] Там же. – С. 14.
[28] Там же. – С. 139.
[29] Скрябин А. Записи // Русские Пропилеи. – С. 175.
[30] Вернадский В.И. Начало и вечность жизни. – М., 1989. – С. 183.
[31] К.Циолковский. Воля вселенной. – Калуга. 1928-1930. – С. 6.

Степин В.В., Кузнецова Л.Ф. Современная картина мира, русский космизм и диалог культур «Восток-Запад».// Философия русского космизма. – М., 1996.

Еремин Е.М.

РЕЛИГИОЗНЫЕ ИСКАНИЯ РОК-ПОЭТА Б. ГРЕБЕНЩИКОВА (на материале поэтических текстов альбома «Сестра Хаос»)

Аннотация. Статья посвящена анализу религиозных исканий рок-поэта Б. Гребенщикова, отраженных в его песенном творчестве. Религиозный контекст лирики Гребенщикова, по мнению автора статьи, имеет диалогический характер. Обращаясь к библейскому тексту, рок-поэт переосмысливает жанр молитвы и в новых сочетаниях религиозных смыслов пытается выразить собственные религиозные искания.

Ключевые слова: рок-поэзия, религиозные искания, художественная религиозность, новые религиозные движения, инклюзивизм, библейская образность, жанр молитвы, этнорелигиозная идентичность.

Примерно с середины 80-х гг. религиозные поиски определяли направление духовного развития многих рок-музыкантов (особенно это касается «ленинградской школы»)[1]. Каждый шел к религии своим путем, но общим было одно – живой интерес к корням национальной культуры, в основном связываемой с православием[2]. Это совпало с обострившимся духовным голодом советского общества, потребностью молодого поколения в новых кумирах. Не случайно откровения Б. Гребенщикова, К. Кинчева, Ю. Шевчука, А. Башлачева, В. Бутусова и др. воспринимались молодежью почти как «новая религия», а они сами становились культовыми фигурами.

Религиозные и творческие искания Бориса Гребенщикова – поэта, музыканта, лидера группы «Аквариум» – в этом «панрелигиозном» контексте представляются одними из наиболее непростых. С одной стороны, религиозные коннотации с самого начала отличали его творчество, и их наличие ни у кого не вызывало сомнений. С другой, – тема его конфессиональной принадлежности остается до сих пор весьма актуальной среди исследователей. В своих размышлениях последние зачастую оперируют вырванными из контекста песенными цитатами, иллюстрируя аргументы творческими и социальными «жестами» поэта (отдельными поступками, интервью Б.Г. и т.д.). Однако в целом все эти текстовые и «затекстовые» реалии создают довольно противоречивую картину.

Например, если задаться целью и прописать Гребенщикова по «даосскому» или «буддийскому» ведомствам, точнее, по ведомству так называемых «новых религиозных движений» (НРД)[3], то у нас не будет недостатка в доказательствах. Так, в 90-х гг. Б.Г. считал себя духовным учеником ламы-датчанина Оле Нидала, проповедника европеизированного варианта учения школы Карма Кагью на Западе и в России; неоднократно

посещал ашрам знаменитого неоиндуистского проповедника Сатьи Саи Бабы, адепты которого считают последнего материальным воплощением божественной сущности; переводил книги современных буддистских проповедников[4] и даже издал альбом тибетских мантр «Прибежище» (1998). А в 2007 г. Гребенщиков назвал своим духовным учителем другого известного неоиндуистского проповедника Шри Чинмоя и принял от него духовное имя – Пурушоттама: «тот, кто выходит за пределы любых ограничений». На вопрос, что оказалось для него в учении Шри Чинмоя более притягательным – индуистские корни или его универсальность, Б.Г. с уверенностью отвечал: «Универсальность. Чинмой – первый из встреченных мною людей, чье восприятие Бога очень во многом соответствует моему. <…> Чинмой находится на очень высоком духовном уровне, где все уже едино, он как бы переводчик между людьми и Богом. Он понимает и его, и их. Он духовный учитель в общей фазе – не индуист, не буддист, понятное дело, не католик, он просто объясняет, как оно все устроено, тем, кто хочет это услышать. С общей точки зрения, у него есть какое-то свое постижение мира, которым он делится с людьми»[5].

С другой стороны, проанализировав интервью разных лет, можно прийти к выводу о том, что Б.Г. – православный христианин. Уже в интервью 1984 г. Б.Г. показывает себя воцерковленным человеком. На вопрос, что побудило его обратиться к «внешней стороне религии» – церкви, Гребенщиков отвечал: «Это мне помогает стать реально чище. Как только я смог пройти сквозь детское недоверие к церкви – шикающие старушки, церемонии и т.д. – я нашел там то, что там и было всегда – объединение и вечный праздник. А побудило, конечно же “стечение обстоятельств”, как это обычно называется»[6]. В интервью 1991 г. конфессиональная принадлежность «уточняется»: «К любой религии я отношусь хорошо. И к буддизму, и к дзэн-буддизму. Даже католиков могу понять. Но я – православный»[7]. В интервью 2003 г. говорит: «Я очень люблю православие, более того, если говорить о подтверждении моей любви, загляните к нам на сайт, Вы найдете список чудотворных икон, находящихся в России»[8]. Ну и, наконец, в одном из последних интервью на вопрос: «Как Вы считаете, у человека должна быть одна религия или можно “пользоваться” всеми сразу?» музыкант отвечает: «“Пользоваться” всеми затруднительно: не хватит времени и медитировать, и лоб разбивать об пол, и исповедоваться. Религия – способ открыть в себе любовь к другим живым существам, поэтому должно быть время их заметить. Нужно оставаться в той религии, которая слилась с энергией земли, в которой мы родились. А потом, если будет возможность, изучать другие религиозные культуры. Я православный человек»[9].

Однако в интервью середины 90-х, восхищаясь *«фантастической красотой православия и гармоничностью его в России»*, Гребенщиков, тем не менее, оговаривается: «Я не могу назвать себя чисто православным человеком, потому что я не могу позволить себе роскошь сказать, что я умный и правильный, а вы все ребята – дураки. <…> Это то, что всегда возмущало меня в православии. А это, по-моему, оскорбление самого себя и других. И я, честно говоря, всегда знал, что я больше рамок, в которые государственное православие меня загоняет насильно». И тут же продолжает: «Однако я не могу сказать, что я ушел от православия или перерос его. Я думаю, что православие нельзя перерасти»[10].

В ответ на вопрос, как православие уживается в нем с «восточными делами» – буддизмом и т.д. – Гребенщиков говорит: «Христианство включает в себя без всякого ущерба для включаемого абсолютно все остальное – и даосизм, и рок-музыку – и заставляет все это делать по-настоящему. Христианство – это подход ко всему с любовью. Поэтому оно и важно. Все остальное – частности, включая в себя материальные условия, философии и т.д.»[11].

Похоже, то, что со стороны воспринимается как противоречие, для Б.Г. таковым не является. По нашему мнению, универсальность – это то, что объединяет его духовных учителей, и, очевидно, это то, что близко ему самому. Видимо, поэтому и слушатели, и исследователи не торопятся признавать его православным, видя в нем неоориенталистски направленного поэта и музыканта, тяготеющего к пантеизму. Религиозные смыслы текстов Б.Г. неоднократно становились объектом научного анализа. Одной из первых обратила на это внимание исследователь рок-поэзии Т. Логачева[12]. Основания художественной религиозности поэта она увидела в сопряжении «христианского мифа» с древними мифологическими структурами. По мнению Логачевой, образ Христа переосмыслен Б.Г. как образ вечно умирающего и вечно воскресающего бога. И. Смирнов, известный исследователь рок-культуры, автор монографии «Прекрасный дилетант Борис Гребенщиков в новейшей истории России», отмечает предельную корректность и позитивное отношение Б.Г. к православию, активную благотворительную деятельность музыканта в этом направлении. Тем не менее, он соглашается с исследователем М. Тимашовой, относя поэтическую религиозность Гребенщикова к экуменической традиции, к «поликультуристам», главное качество которых – культурная открытость[13].

Но в случае с Гребенщиковым надо отметить, что, когда речь заходит о самоидентификации, он проводит границу, оставляя за собой право относить себя к православной конфессии.

Механизм «уживания» в его сознании различных религиозных систем, пожалуй, может быть описан в терминологии, предложенной немецким религиоведом-индологом П. Хакером. Мы имеем в виду термин «инклюзивизм». По определению ученого, «инклюзивизм имеет место, когда кто-то истолковывает определенное ключевое понятие чужого религиозного или мировоззренческого направления как идентичное тому или иному ключевому понятию того направления, которому принадлежит он сам. <…> чужое, которое истолковывается как идентичное своему, определенным образом подчинено последнему или уступает ему»[14]. Хакер был одним из первых, кто с тревогой отметил, что инклюзивизм, прежде считавшийся одной из определяющих парадигм индийской религиозности, проникает в христианство. Он выступил с критикой доктрины присутствия «анонимного христианства» в нехристианских религиях К. Ранера, одного из вдохновителей обновленческих тенденций, победивших на II Ватиканском соборе в 1962 г.

Гребенщиков, на наш взгляд, и своим сценическим, социальным поведением, и своим творчеством непосредственно пытается практиковать именно такое «обновленное» отношение христианина к нехристианским религиям, которое предполагает равенство всех религий, признавая приоритет родной – христианства (православия). Почему так происходит? Возможно, потому, что границы между «своим» и «чужим» в инклюзивистской практике становятся проницаемыми и даже само понятие границы становится некорректным. Заметно это не только по высказываниям музыканта, но и непосредственно по его творчеству. Библейский, христианский код для некоторых исследователей является ключом к прочтению текстов Гребенщикова. Это прослеживается в работах В. Соловьева-Спасского и О. Сагаревой[15], созданных авторами в «православный» период творчества Б. Г. – 1992–1996 гг., времени «Русского альбома» (1992) и трилогии «Кострома mon Amour» (1994), «Навигатор» (1995–1996), «Снежный лев» (1996). О том, что «необходимость использовать библейский текст в качестве интерпретанта для гребенщиковского обусловлена спецификой языка поэта», доводилось писать и нам в работе, посвященной альбому «Сестра Хаос»[16].

Выбор «главной религии» Борисом Гребенщиковым в значительной степени может быть объяснен его религиозной идентификацией – террито-

риальной и культурной связью с русскими, Россией[17]. Б.Г. и сам отдает себе в этом отчет, признаваясь: «<…> я родился русским, в России, и полностью снабжен русской культурой <…>. Русская культура и православие слиты воедино»[18].

Настоящее исследование религиозных исканий Б. Гребенщикова заставляет нас задуматься о проблеме единства поэта и создаваемого им текста. С одной стороны, различение Б.Г. как субъекта биографического, Б.Г. как художника и Б.Г. как субъекта песен (носителя позиции, эксплицированной в тексте) необходимо. Однако для нас немаловажно актуализировать не только их различие, но и, с некоторой долей риска, их синтез. А потом еще раз обратиться к означенному альбому и попытаться уточнить, как в нем преломляются такие непростые мировоззренческие установки автора.

Когда в 2002 г. после трехлетней паузы в сочинительстве Гребенщиков с «Аквариумом» выпустили альбом «Сестра Хаос», журналисты с удивлением отметили отсутствие в нем «восточных мотивов». В ответ на их недоумение поэт ответил: «А у нас никогда не было восточных мотивов, кроме как в виде очевидных шуток»[19], в очередной раз сбив с толку общественное мнение и одновременно обозначив постоянство неких принципов. В то же время альбом был заявлен музыкантом и как принципиально отличный от предыдущих, как веха между двумя творческими этапами – 1990-ми и 2000-ми.

Судя по признанию самого музыканта, обновление мыслилось им через обновление языка. Говоря о мучительном трехлетнем «поиске нового словаря», Б. Г., очевидно, имел в виду не «новые слова», а новое отношение к «старым словам», новую их подачу. И действительно, в новом альбоме были актуализированы архаичные жанры – исповедь, притча, молитва. Надо заметить, что Б.Г. обращался к жанру молитвы и раньше. Песни: «Серебро Господа моего» («Библиотека Вавилона», 1981-1993), «Боже, храни полярников» («Архив», 1982-1991), «Здравствуй, моя смерть» (Тема для новой войны) («День серебра», 1984), «Хозяин» («Десять стрел», 1986), «Никита Рязанский» («Русский альбом», 1992) и др. – несут в себе отчетливые жанровые признаки молитвы.

В «Сестре Хаос» девять песен, каждая из которых, по мнению автора, – «это Божий дар, который дается тем, кто для него откроется», а сам альбом – «самый личный <…> здесь меньше всего притч – две истории, а все остальное, практически, прямая исповедь»[20].

Последняя песня – «Северный Цвет» – стоит особняком. Она – не просто завершающий аккорд, она – ключ ко всему альбому:

СЕВЕРНЫЙ ЦВЕТ

Вороника на крыльце;
В доме спит зверь, в доме ждет ангел;
В доме далеко до утра.
Вороника на крыльце, она по ту сторону стекла.
И я бы открыл ей,
Если бы я знал, где здесь дверь...

Список кораблей
Никто не прочтет до конца; кому это нужно –
Увидеть там свои имена...
Мы шли туда, где стена, туда, где должна быть стена,
Но там только утро
И тени твоего лица.

Оторвись от земли, Северный Цвет;
Ты знаешь, как должно быть в конце;

Отпои меня нежностью
Своей подвенечной земли,
Я не вижу причин, чтобы быть осторожным –
В доме зверь, Вороника на крыльце.

Если Ты хочешь, то земля станет мертвой;
Если Ты хочешь – камни воспоют Тебе славу;
Если Ты хочешь – сними
Эту накипь с моего сердца.

Оторвись от земли, Северный Цвет;
Ты знаешь, как должно быть в конце;
Отпои меня нежностью
Своей подвенечной земли,
Я не вижу причин, чтобы быть осторожным –
В доме зверь, Вороника на крыльце.

Ключ к северу лежит там, где никто не ищет,
Ключ к северу ждет между биениями сердца,
Я знаю, отчего ты не можешь заснуть ночью –
Мы с тобой одной крови.
Мы с тобой одной крови[21].

При кажущейся непонятности смысл этой песни доходит до слушателя в обход рациональных путей, напрямую к иррациональному в человеке. Поэт вступает со слушателем (читателем) в диалог. Наличие субъектов – «я» и «ты» – здесь очевидно. А так как читатель-слушатель подсознательно отождествляет себя с героем, в данном случае, с лирическим «я», то он невольно оказывается втянутым в сюжет.

Таким образом, песня моделирует не один тип коммуникативных отношений: наряду с внутритекстовыми взаимоотношениями между «я» и «ты», образуются и внешние связи между читателем и «я», между читателем и «ты». Но и это не все. Разговор между персонажами внутри текста и между автором и читателем осложняется наличием в песне реминисценций и аллюзий, отсылающих к тексту Библии и библейской истории.

Речь идет о третьем строфоиде, который и лексически, и синтаксически, и композиционно соотносится с молитвой. В подтексте – признание своей вины и немощи – покаяние; в тексте – признание могущества «Ты», готовность понести наказание – смирение; просьба о помощи[22]: «Если Ты хочешь, то земля станет мертвой; / Если Ты хочешь – камни воспоют Тебе славу; / Если Ты хочешь – сними / Эту накипь с моего сердца».

Анафора в данном случае – не только и не столько поэтический прием, но показатель решимости героя обратиться к Богу за помощью. В тексте угадываются цитаты из Библии. При этом все строки, кроме второй, – поэтический сплав формул Ветхого и Нового Заветов: главная часть предложения – из Ветхого Завета, а придаточное условия «Если Ты хочешь…» закреплено в Новом Завете при обращении страждущих к Иисусу Христу (чтобы быть точными – «Если хочешь…»).

В первой строке нет прямой цитаты, «земля станет мертвой» – это поэтический образ, созданный по канве Ветхого Завета. Так, например, в Книге пророка Софонии читаем: «Все истреблю с лица земли, говорит Господь: истреблю людей и скот, истреблю птиц небесных и рыб морских, и соблазны вместе с нечестивыми; истреблю людей с лица земли, говорит Господь» (Соф. 1:2-3).

Вторая строка – «Если ты хочешь – камни воспоют Тебе славу» – отсылает нас к Евангелию от Луки (19:37-40), к месту, где описывается вход Христа в Иерусалим, когда множество учеников радостно славило Его как Мессию, именуя Царем, но некоторые фарисеи советовали: «Учитель!

запрети ученикам Твоим». «Но Он сказал им в ответ: сказываю вам, что если они умолкнут, то камни возопиют».

Вторая и первая строки не просто дополняют друг друга – общий их смысл больше суммы смыслов, вытекающих из цитат. Связующим началом здесь является лирический герой – ведь это его внутренний диалог. Третья и четвертая строчки (а точнее, это одна строка, разбитая на две) отсылают читателя сразу к двум библейским цитатам: первая – об исцелении прокаженного: «И вот подошел прокаженный и, кланяясь Ему, сказал: Господи! если хочешь, можешь меня очистить» (Мф.8:2; Мк.1:40; Лк.5:12); вторая – из притчи о кипящем котле и накипи в нем (Иез. 24:6-13), где Господь говорит устами пророка Иезекииля: «Посему так говорит Господь Бог: горе городу кровей! Горе котлу, в котором есть накипь и с которого накипь его не сходит!» (Иез. 24:6). Накипь здесь – это мерзость, нечистота, грехи жителей Иерусалима, отошедших от заповедей Божиих. «В нечистоте твоей такая мерзость, что сколько Я не чищу тебя, ты все нечист; от нечистоты твоей ты и впредь не очистишься доколе ярости Моей я не утолю над тобою» (Иез. 24:13).

Возможность собственного очищения осознается героем явлением одного порядка с событиями, описанными в Ветхом и Новом Заветах. Между героем и этими событиями нет мифологической дистанции – они так же реальны, как и он сам. Более того, именно его личная просьба и снимает эту дистанцию, актуализирует, оживляет изложенное в Библии. Таким образом, поэт как бы обнажает «лабораторию» своего духовного опыта, втягивая, вовлекая в него слушателя, делая из него собеседника и соучастника.

Однако анализ текста и обнаруженное в процессе его обращение поэта к жанровой модели молитвы не отменяет закономерных вопросов о ключевых образах песни – Вороники и Северного Цвета. Как видно из припева: «Оторвись от земли, Северный Цвет…», Северный Цвет – заместитель сакрального имени Бога, обозначенного в предыдущем строфоиде местоимением «Ты», это Его поэтическое имя. То, что оно дано в тексте с большой буквы, подтверждает это.

Смысловой акцент автор здесь делает не на определении «Северный», а на определяемом – «Цвет». «Цвет» здесь – знак прихода весны на север, воскрешения земли. Он – Жених «подвенечной земли», чистой, непорочной Невесты, а значит, Он и есть Бог[23]. Слово «цвет» обозначает не только род или вид краски, но и часть растения, рождающую плод и семя. Таким образом, прилагательное «северный», на наш взгляд, здесь не обозначение цвета севера, а обозначение места цветения жизни.

Оно возникает не случайно: в контексте альбома значение слова «север» отрицательное и соотносится с серым цветом – отсутствием цвета – смертью: «Там, где я родился, основной цвет был серый; / Солнце было не отличить от луны. / Куда бы я ни шел, я всегда шел на север – / Потому что там нет, и не было придумано другой стороны» («Брод»); «А вокруг меня тундра, вокруг меня лед; / Я смотрю, как все торопятся, / Хотя никто никуда не идет» («Брат Никотин»).

В рассмотренных контекстах «север» и «цвет» суть антонимы и составляют оппозицию, тождественную оппозиции «смерть/жизнь». Объединенные в одно словосочетание-имя, они становятся оксюмороном, парадоксом, чудом – бесконечной победой жизни над смертью, что, по сути, и есть Бог в православном понимании. Поэтому-то и лирический герой обращается к Нему с просьбой отпоить-отогреть его нежностью «подвенечной земли»[24] – водой жизни[25], так как сердце его выкипело, иссохло, покрылось накипью.

Вороника, впервые появляющаяся в начале песни, продолжает этот ряд. Она может быть прочитана как растение-ягода – «водяника, водяница, шикша»[26], растущее в районах вечной мерзлоты и известное своими це-

лебными свойствами. Но уже в конце первого строфоида обнаруживается первая несогласованность: «Вороника на крыльце, она по ту сторону стекла, / И я бы открыл ей, / Если бы я знал, где здесь дверь…» Неодушевленность ягоды ставится под сомнение. Герой думает о ней как о ком-то, с кем желал бы встретиться.

В третьем строфоиде «тайна» вороники приоткрывается – слово пишется с заглавной буквы: «В доме зверь, Вороника на крыльце». Значит, все-таки это имя. Причем, есть некоторые основания думать, что оно принадлежит, как и Северный Цвет, Богу, то есть между образами Вороники, Северного Цвета и Бога есть смысловые связи: Бог – Северный Цвет, Северный Цвет – Вороника, Вороника – Бог.

Такая трактовка проясняет смысловую туманность первого строфоида. Если дом в евангельской, молитвенной традиции – душа, сердце («Господи Боже мой <…> тако изволи внити и в дом смиренныя моея души, прокаженныя и грешныя»[27]), то Вороника, стоящая на крыльце, может быть соотнесена с образом Христа. В данном случае дом – сердце лирического героя, в котором находятся «зверь» и «ангел», страсти и добродетели. А сами строки «Вороника на крыльце, она по ту сторону стекла / И я бы открыл ей, / Если бы я знал, где здесь дверь…» – содержат в себе скрытые евангельские цитаты: «Се стою у двери и стучу: если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему, и буду вечерять с ним, и он со Мною» (Откр. 3:20); «Я есмь дверь: кто войдет Мною, тот спасется, и войдет, и выйдет, и пажить найдет» (Ин. 10:9).

Герой не подозревает, что дверь – не снаружи, а внутри, и что он должен найти дверь и постучать в нее. Митрополит Антоний Сурожский, цитируя Иоанна Златоуста, писал: «“Найди дверь своего сердца, и ты увидишь, что это дверь в Царство Божие”. Поэтому обращаться надо внутрь себя, а не наружу…»[28]. Часто ключ к сердцу ищут в пространстве «севера», отправляясь за ним в дальний поход в то время, как он всегда в сердце. И ключ этот – молитва, так как именно она «является ключом к Царствию Небесному»[29]. Молитва исходит из сердца и к сердцу обращается.

Таким образом, можно говорить о том, что в жанровой основе песни Б. Гребенщикова лежит молитва – «возношение ума и сердца к Богу, являемое благоговейным словом человека к Богу»[30]. В песне очевидно наличие черт, характерных для молитвы: адресат – Бог; свойства личности адресанта, его готовность и желание обращаться к высшим силам, создание ситуации общения – состояние богопочитания, преклонения. Так же, как в молитве, здесь используются стандартные средства адресации: обращения и местоимения второго лица. Молитва, являясь откликом на какое-либо библейское событие, всегда включает в себя интертекстуальные элементы различного рода – от цитаты и упоминания до аллюзии[31], так и смысл песни Б. Гребенщикова рождается из интертекстуальных связей.

Но можно и важно подойти к этому «крыльцу» и с другой стороны. Не случайно и песня, и весь цикл в целом завершаются «чужим» словом – цитатой – удвоенной строкой: «Мы с тобой одной крови…». Это неполная цитата из сборников рассказов Д. Р. Киплинга «Книга джунглей» и «Вторая книга джунглей», ставших широко популярными благодаря советскому мультипликационному фильму, созданному на основе сериала «Маугли» (1973), так называемое «Заветное Слово Джунглей»: «Мы с тобой одной крови, ты и я!»[32]. Если рассматривать эту цитату («Я знаю, отчего ты не можешь заснуть ночью – / Мы с тобой одной крови…») через обозначенный выше библейский код, то она раскрывается посредством евангельских мотивов бодрствования (Мф. 24:42; 26:38; 26:41) и апостольского избранничества-миссионерства (Деян. 20:31; 1 Пет. 4:7; 5:8; 1 Кор. 16:13). А в контексте песни-молитвы – через евхаристический и Боговоплощенческий[33] мотивы.

Знание «родного» контекста этой цитаты дает мало возможностей для связной интерпретации гребенщиковского текста. Эта магическая формула, произнесение которой оберегает говорящего от поедания незнакомым хищником, выглядит неуместной в контексте песни-молитвы и никак не объясняет ближайшего стиха («Я знаю, отчего ты не можешь заснуть ночью»).

Наряду с евхаристическим прочтением, эта фраза может быть истолкована и как выражение мотива кровного родства людей через Иисуса Христа: «А теперь во Христе Иисусе вы, бывшие некогда далеко, стали близки Кровию Христовою» (Еф. 2:13). Кроме того, христианство всегда проповедовало изначальное кровное родство всего человечества. Примером такой проповеди может служить речь апостола Павла в афинском ареопаге: «От одной крови Он произвел весь род человеческий для обитания по всему лицу земли <…> Дабы они искали Бога, не ощутят ли Его и не найдут ли, хотя Он и недалеко от каждого из нас» (Деян. 17:22-27).

Но, наверное, было бы не вполне корректно совершенно оставить без внимания индийский «след», связанный с цитатой Киплинга. В контексте увлечения Гребенщикова неоиндиуистскими учениями, проповедующими религиозный универсализм, эта фраза может быть прочитана и как отсутствие границ между всеми живыми существами, и между культурами, и между религиями.

Совершенно очевидно, что вектор религиозных поисков Б.Г. направлен в сторону снятия конфликта между «своим» и «чужим». Может даже сложиться впечатление, что его позиция в чем-то созвучна миссионерской позиции ап. Павла: «<…> будучи свободен от всех, я всем поработил себя, дабы больше приобрести: для Иудеев я был как Иудей, чтобы приобрести Иудеев; для подзаконных был как подзаконный, чтобы приобрести подзаконных; для чуждых закона – как чуждый закона, – не будучи чужд закона пред Богом, но подзаконен Христу, – чтобы приобрести чуждых закона; <…> Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых. Сие же делаю для Евангелия, чтобы быть соучастником его» (1Кор.9:19-23). Однако позиция Б. Г. может быть отнесена к христианской парадигме с существенной оговоркой (собственно, лишающей разговор предмета): она лишена пафоса религиозной эксклюзивности. В христианстве же противоречие между «своим» и «чужим» снимается не через отождествление, утрату идентичности, разрушение границ, а через кровное родство личности с Богом, Христом: «<…> нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Кол.3:11).

Сейчас же, в постмодернистскую эпоху (некоторые представители НРД называют ее постхристианской), напряжение, на котором держались оппозиции – центр / периферия, традиция / реформация, официальное / маргинальное – постепенно сменяется деполяризацией, т.е. ослаблением противоположности, с последующим образованием новых полюсов (перезарядкой их). То, что считается маргинальным, претендует на официальное признание, используя маркеры традиционных систем.

Гребенщиков в этой ситуации оказался, на наш взгляд, одновременно в положении «обращающего» и «обращаемого». С одной стороны, он одним из первых в рок-культуре обозначил религиозную тему и привлек внимание музыкантов и слушателей к православию; религиозность стала приметой русской рок-поэзии. С другой стороны, Б.Г., стремясь к свободе преодоления границ, к позиции «поверх барьеров», увлекается неоориенталистскими движениями, использует в своем творчестве их религиозно-эстетический код. Это одна из причин, по которой его творчество рождает больше вопросов, нежели ответов. «Свой» слушатель часто не идентифицирует его как православного. Уникальная идентификация с христианством, православием, к коему он продолжает себя относить, оказывается под сомнением. Рассмотренное в таком ключе и контексте творче-

ство Б. Гребенщикова, не расставляя окончательных акцентов, вносит дополнительные штрихи в картину современной культурной и религиозной жизни.

Библиографический список

1. Аквариум 1972-1992. Сборник материалов / Сост. и ред. О. Сагарева // http://handbook.severov.net/handbook.nsf/9cc698fc16ff398bc3256b09006c7f01/c73e18d54d937af0c32567a2002f6d83! OpenDocument.
2. Антоний, митрополит Сурожский. Школа молитвы. – Клин: Христианская жизнь, 2004. – 494 с.
3. Библейская энциклопедия. Репринтное издание. – М.: ТЕРРА, 1990. – 902 с.
4. Гребенщиков Б.Б. Книга Песен БГ. – М.: ОЛМА Медиа Групп, 2006. – 640 с.
5. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. – Т. 1. – М.: Гос. изд-во иностранных и национальных словарей, 1956. – 699 с.
6. Еремин Е.М. Альбом Б. Гребенщикова «Сестра Хаос»: заглавие и текст // Проблемы художественного миромоделирования в русской литературе: Сборник научных трудов. – Вып. 9. / под ред. С.И. Красовской. – Благовещенск: Изд-во БГПУ, 2009. – С. 93-145.
7. Жулинская А. С. Жанровое пространство религиозных текстов // Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. Се. «Филология». Т. 18 (57). – 2005. – № 2. – С. 198-203.
8. Закон Божий. – Минск: Харвест, 2000. – 704 с.
9. Киплинг Р.Д. Ким. Книги джунглей: Роман, рассказы / пер. А. Колотова и др.; худож. В. Остапенко. – Пермь: Кн. изд-во, 1991. – 507 с.
10. Логачева Т.Е. Суггестивная лирика Бориса Гребенщикова. Неомифологизм и интертекстуальность // XX век. Проза. Поэзия. Критика: А. Белый, И. Бунин, В. Набоков, Е. Замятин… и Б. Гребенщиков. – Вып. I / под ред. Е.Б. Скороспеловой, Т. Е. Кучиной, Т. Е. Логачевой. – М.: Русская энциклопедия; Диалог-МГУ, 1996. – С. 119-137.
11. Логачева (Виноградова) Т. Е. Неомифологические аспекты рок-композиции Б.Б. Гребенщикова «Нога Судьбы» (альбом «Сестра Хаос», 2002 г.) // XX век. Проза. Поэзия. Критика: А. Белый, И. Бунин, А. Платонов, М. Булгаков, Т. Толстая…и Б. Гребенщиков: Выпуск IV / под ред. Е.Б. Скороспеловой; худож. Т. Виноградова. – М.: МАКС Пресс, 2003. – С. 193-199.
12. Религиоведение / Энциклопедический словарь. – М.: Академический проект, 2006. – 1256 с.
13. Смирнов И. Прекрасный дилетант Борис Гребенщиков в новейшей истории России. – М.: ЛЕАН, 1999. – 364 с.
14. Соловьев-Спасский В. История Светлых Времен // http://aquarium.ru/misc/history/index.html.
15. Hacker P. Inklusivismus // Inklusivismus: Eine indische Denkform. Herausg. von G.Oberhammer. – Wien, 1983.

---

[1] Так, например, Ю. Шевчук в одном из интервью на вопрос, что привело его к православию, отвечал: «<…> Я подошел (где-то в 1992–1993 гг.) к религии. <…> Я крестился как раз в 92-м году или в 91-м <…> Я обрел религию, потому что без нее я просто с ума бы сошел. <…> лучшие из моего поколения осознали внешнее зло и то, что бороться с внешним злом – это очень мало. <…> И это осознание дало совершенно другой путь развития <…> отложило большой отпечаток на творчество, потому что, на самом деле, и в стране у нас это зло – от нас самих. А мы все привыкли искать зло во внешнем. <…> Моя религия стоит именно на осознании зла внутри меня, и зла, и добра. Победит ли человек внутри себя зло – вот от этого все зависит». См.: Интервью Михаэля Шидера с Юрием Шевчуком 12.02.1999. Санкт-Петербург.

[2] В одном из интервью К. Кинчев говорил о своем приходе к вере: «Не сам приходишь, Господь приводит. Может быть, определенным событием стало посещение Иерусалима в 1992 г. Господь сподобил побывать на Святой Земле и посвятить время не покупкам гнилого тряпья неизвестного происхождения, а действительно важным вещам. То есть снисканию Благодати благодаря местам и тропам, по которым ходил Спаситель». (О. Горбатов, А. Смирнов. К. Кинчев: «Мы – православные!» «Завтра» № 26 (291) июнь-июль. См.: http://www.alisa.net/pressa.php?action=1999&disk=press14). В. Бутусов на вопрос о том, почему он выбрал именно православие среди множества других христианских конфессий, отвечал: «<…> я чувствую, что Православие это религия, при помощи которой могу спастись лично я. Кроме того, православие обладает той строгостью, аскетизмом, которой часто не хватает мне лично. Мне кажется, что все основные истины в Православии четко сформулированы и понятны. Есть и глубоко личные вещи. <…> В реальной жизни я скоро увидел и практическую сторону Православия, это мне очень помогло» (См.: Сайт «Православная молодежь Прикамья» // http://pmp.perm.ru/index.php?id=57).

[3] См.: Религиоведение / Энциклопедический словарь. М.: Академический проект, 2006. – С. 706.

[4] Чокьи Нима Ринпоче. Путеводитель по жизни и смерти. – Изд-во «Ясный Свет», 1995; Тулку Ургьен Ринпоче. Повторяя слова Будды. – Изд-во «Ясный Свет», 1997; Тулку Ургъен Ринпоче. Нарисованное радугой. – Изд-во «Шанг-Шунг», 2000. // http://handbook.severov.net/handbook.nsf/9cc698fc16ff398bc3256b09006c7f01/ec37f4921d3a4959c3256a5d0030495e!OpenDocument

[5] Интервью BBC 10 апреля 2007 г. // http://www.aquarium.ru/mail/069.htmla; http://boris-barabanov.livejournal.com/55867.html.

[6] Кич К. Интервью с БГ. 1984, май // http://handbook.severov.net/handbook.nsf/4e22447f7944a68dc3256c9e005f0702/7b548195e77418d543256b1e003629bc!OpenDocument

[7] Интервью с БГ в Ярославле от 17 ноября 1991 г. // http://handbook.severov.net/handbook.nsf/4e22447f7944a68dc3256c9e005f0702/7464d7e84a74a775c3256c930036eb27!OpenDocument

[8] Плющев. БГ в прямом эфире, радио «Эхо Москвы». 31.08.2003 // http://handbook.severov.net/handbook.nsf/4e22447f7944a68dc3256c9e005f0702/1aa9b56b6da59e8ac 3256d98004414c0!OpenDocument

[9] Газета «Премьер – новости за неделю». – № 47 (634). – 24-30 ноября 2009 г. См.: http://www.premier.region35.ru/archive/2009/11/np634/s7.html.

[10] Борис Гребенщиков: О буддизме и православии // http://kardiogramma.nndl.org/content/view/242/39/

[11] Кич К. Интервью с БГ. 1984, май // http://handbook.severov.net/handbook.nsf/4e22447f7944a68dc3256c9e005f0702/7b548195e77418d543256b1e003629bc!OpenDocument

[12] Логачева Т.Е. Суггестивная лирика Бориса Гребенщикова. Неомифологизм и интертекстуальность // XX век. Проза. Поэзия. Критика: А. Белый, И. Бунин, В. Набоков, Е. Замятин…и Б. Гребенщиков: Выпуск I / Под ред. Е. Б. Скороспеловой, Т. Е. Кучиной, Т. Е. Логачевой. – М.: Русская энциклопедия; Диалог-МГУ, 1996. – С. 119-137; Логачева (Виноградова) Т. Е. Неомифологические аспекты рок-композиции Б. Б. Гребенщикова «Нога Судьбы» (альбом «Сестра Хаос», 2002 г.) // XX век. Проза. Поэзия. Критика: А. Белый, И. Бунин, А. Платонов, М. Булгаков, Т. Толстая… и Б. Гребенщиков: Вып. IV / под ред. Е. Б. Скороспеловой. Худож. Т. Виноградова. – М.: МАКС Пресс, 2003. – С. 193-199.

[13] Смирнов И. Прекрасный дилетант Борис Гребенщиков в новейшей истории России. – М.: Изд-вл ЛЕАН, 1999.

[14] Hacker P. Inklusivismus // Inklusivismus: Eine indische Denkform. Herausg. von G.Oberhammer. – Wien, 1983. – S. 12.

[15] Соловьев-Спасский В. История Светлых Времен // http://aquarium.ru/misc/history/index.html; Сагарева О. Аквариум 1972-1992 // http://handbook.severov.net/handbook.nsf/9cc698fc16ff398bc3256b09006c7f01/c73e18d54d937af0c32567a2002f6d83!OpenDocument

[16] Еремин Е.М. Альбом Б. Гребенщикова «Сестра Хаос»: заглавие и текст // Проблемы художественного миромоделирования в русской литературе: Сборник научных трудов . Вып. 9. / под ред. С.И. Красовской. – Благовещенск: Изд-во БГПУ, 2009. – С. 93-145.

[17] Забияко А.П. Религиозная идентичность // Религиоведение. Энциклоп. словарь / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М., 2006. – С. 863-864.

[18] Плющев А. БГ в прямом эфире, радио «Эхо Москвы». 31.08.2003 // http://handbook.severov.net/handbook.nsf/4e22447f7944a68dc3256c9e005f0702/1aa9b56b6da59e8ac3256d98004414c0!OpenDocument

[19] Пресс-конференция «Аквариума» 8 февраля 2002 г., Москва // http://handbook.severov.net/handbook.nsf/Main?OpenFrameSet&Frame=Body&Src=1/BDA1E5C7FA153BE3C3256B60003F1038%3FOpenDocument.

[20] Хаген М. Интервью с БГ. 20.02.02. Журнал FUZZ, N3 // http://handbook.severov.net/ handbook.nsf/4e22447f7944a68dc3256c9e005f0702/bb85542b46fd68f6c3256d1e0046e0a8!OpenDocument.

[21] Гребенщиков Б.Б. Книга Песен БГ. – М.: «ОЛМА Медиа Групп», 2006. – С. 400–401.

[22] Закон Божий. – Минск: Харвест, 2000. – С. 24.

[23] «Вот, придет время, когда придут знамения, которые Я предсказал тебе, и явится невеста, и являясь покажется, – скрываемая ныне землею» (3 Езд.7:26); «И я, Иоанн, увидел святый город Иерусалим, новый, сходящий от Бога с неба, приготовленный как невеста, украшенная для мужа своего» (Откр.21:2).

[24] «И увидел я новое небо и новую землю, и прежние уже не будут воспоминаемы и не придут на сердце» (Откр. 21:1).

[25] «А кто будет пить воду, которую Я дам ему, тот не будет жаждать вовек; но вода, которую Я дам ему, сделается в нем источником воды, текущей в жизнь вечную» (Ин.4:14).

[26] Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. Т. 1. – М.: Гос. изд-во иностранных и национальных словарей, 1956. – С. 244.

[27] Молитва святого Иоанна Златоустого, 2-я из Последования ко Святому Причащению.

[28] Антоний, митрополит Сурожский. Школа молитвы. – Клин: Христианская жизнь, 2004. – С. 132.

[29] Сочинения епископа Игнатия Брянчанинова // Сердце чисто созижди во мне, Боже! – М., 1995. – С. 199.

[30] Библейская энциклопедия. Репринтное издание. – М.: ТЕРРА, 1990. – С. 484.

[31] Жулинская А.С. Жанровое пространство религиозных текстов // Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Сер. «Филология». Т. 18 (57). – 2005. – № 2. – С. 201.

[32] Киплинг Р. Д. Ким. Книги джунглей: Роман, рассказы / Перевод А. Колотова и др.; Худож. В. Остапенко. – Пермь: Кн. изд-во, 1991. – С. 268.

[33] Наряду с евхаристическим прочтением, эта фраза может быть истолкована и как выражение мотива кровного родства Иисуса Христа с родом человеческим: «А теперь во Христе Иисусе вы, бывшие некогда далеко, стали близки Кровию Христовою. Ибо Он есть мир наш, соделавший из обоих одно и разрушивший стоявшую посреди преграду, упразднив вражду Плотию Своею, а закон заповедей учением, дабы из двух создать в Себе Самом одного нового человека, устрояя мир, и в одном теле примирить обоих с Богом посредством креста, убив вражду на нем. И, придя, благовествовал мир вам, дальним и близким» (Еф.2:13-17).

Березина Е.М., Писманик М.Г.

ПЕРМСКИЕ ДИАЛОГИ

Аннотация. В статье осмысливается и обобщается опыт проводимых в Перми и в других регионах России диалогов светских и религиозных ученых по важным гуманитарным аспектам мировоззрения.

Ключевые слова: религия, мировоззрение, диалоги, ученые.

Научные диалоги прежде всего составляют эффективную форму исследовательского поиска и взаимного дискуссионного осмысления полученных истин. Но помимо столь важного академического назначения, те встречи авторитетных ученых, где затрагиваются насущные (прежде всего, гуманитарные) вопросы миропонимания, вносят важную просвещенческую лепту в гармонизацию общественного сознания. Острая потребность в такой системной лепте ныне стала чрезвычайно насущной в мировоззренческой сумятице нашего общества, вдруг утратившего многие свои прежние достояния, идеалы и социальные ориентации под влиянием нагрянувших тектонических перемен.

Одним из откликов на эту потребность был прошедший 25–26 ноября 2009 г. на базе Пермского государственного института искусства и культуры международный симпозиум – диалог светских и религиозных ученых, названный нами «Духовность, достоинство и свобода человека в современной России (философско-этические, религиозные и культурологические аспекты)».

Симпозиум стал пятым научным форумом в рамках предложенной в 2002 г. философами, религиоведами и культурологами Перми и одобренной администрацией края долгосрочной научной программы «Религия в изменяющейся России»[1]. Мероприятия по этой программе осуществляются в сотрудничестве с Российским объединением исследователей религии, Институтом философии РАН, МГУ им. М.В. Ломоносова, РАГС, МГИМО, Московской духовной академией и некоторыми другими отечественными и зарубежными научными центрами. Мероприятия (прежде всего тематические диалоги светских гуманитариев и богословов) становятся местной традицией и, похоже, обретают известность. Так, среди других приветствий минувший симпозиум удостоился благожелательного послания Апостольского нунция в Российской Федерации архиепископа Антонио Менини.

На этот раз выбор темы диалога стимулировал документ «Основы учения Русской Православной церкви о достоинстве, свободе и правах человека» (2008), в котором уделено особое внимание и представлено солидное религиозно-нравственное освещение некоторым из особенно актуальных аспектов духовности. Часть из этих аспектов получила отражение в содержании подготовленного к симпозиуму сборника докладов и тезисов, другая часть вошла в диапазон дискуссий на очной встрече ученых и богословов.

Научный уровень этих дискуссий оказался довольно высоким. По общему мнению организаторов и участников диалога, симпозиум удался, поскольку продолжил и укрепил уже сложившуюся на минувших встречах

атмосферу взаимной доброжелательности и, главное, заметно сблизил у обеих сторон понимание актуальных проблем духовности, чем стимулировал готовность светских ученых и богословов к дальнейшему сотрудничеству во имя духовного возрождения Отечества. Аудио- и видеозапись симпозиума на сайте www.art59.ru позволит заинтересовавшимся коллегам непосредственно обозреть содержание докладов и ход дискуссий.

В этой краткой информации мы поначалу ознакомим читателей с кругом участников симпозиума, темами их докладов и сообщений, а затем выскажем некоторые общие соображения относительно проведения светско-религи-озных диалогов. Среди авторов сборника докладов и тезисов к симпозиуму, а также в составе лиц, выступавших на его заседаниях, были известные ***светские ученые-гуманитарии***: академик РАН А. Гусейнов, академик РАО В. Гараджа, профессора Р. Апресян, В. Глаголев, М.Одинцов, Д.Пивоваров, В.Рабинович, М. Силантьева, а также ведущие ученые Перми. Среди ***богословов*** – председатель Синодального отдела по взаимоотношениям Церкви и общества Московского патриархата протоиерей Всеволод Чаплин, епископ Пермский и Соликамский Иринарх, заместитель муфтия Пермского края И. Валеев, профессора Московской духовной академии архимандрит Платон (Игумнов) и Н. Гаврюшин, доктор исторических наук протоиерей Алексий (Марченко), Dr Adrian Pabst (университет Ноттингема), Dr Manoj Kurian (Всемирный Совет церквей), Dr. Jean-Fransois Thiry (Ватикан), а также несколько преподавателей кафедры теологии местного госуниверситета.

На пленарное заседание и «Круглый стол» были вынесены доклады: «Русская православная церковь о достоинстве и свободе человека» (В. Чаплин); «Достоинство человека – ключевое понятие современной концепции прав человека» (Т.Марголина); «Этические аспекты духовной культуры» (Р. Апресян); «Духовные ценности и перспективы человечества» (Dr. Jean-Fransois Thiry); «Диалектика достоинства в православном понимании» (Н. Гаврюшин); «Грани свободы в духовной культуре» (М. Силантьева); «После ценности: религия, вера и духовность в постсекулярном мире» (Dr Adrian Pabst); «Симфоника диалога светских и религиозных ученых» (Д. Пивоваров); «Ислам о достоинстве и свободе человека» (И. Валеев).

Дальнейшая работа симпозиума протекала по трем секциям – «Теоретические проблемы духовной культуры», «Социальная стабильность и духовное возрождение российского общества», «Формирование духовной культуры». Предметом оживленных дискуссий здесь стали следующие доклады и выступления: «Свобода совести и социальная стабильность» (М.Одинцов); «Дефиниции духовности» (С. Поросенков); «Духовность и духовная культура» (В.Глаголев); «Милосердие в духовной культуре» (Е. Березина); «Христианский патриотизм в духовной культуре» (Н.А. Гоголин); «Насилие как крайнее зло в христианском понимании» (архим. Платон); «Формирование светской духовности студенчества» (Е.А. Малянов); «Религия в формировании духовной культуры» (А.В. Жохов); «Религиоведческие знания в формировании духовной культуры личности» (М.Г. Писманик).

По результатам работы симпозиума органам власти были представлены конкретные рекомендации для углубления сотрудничества с религиозными объединениями в сфере духовности и резкого улучшения просветительской деятельности в этой сфере. Учреждениям культуры и образования внесены предложения по повышению эффективности обучения и воспитания подрастающего поколения.

Теперь перейдем к некоторым общим соображениям, навеянным пятью пермскими диалогами. Впрочем, судя по сходным впечатлениям от ряда других, теперь уже нередких встреч ученых и богословов в Москве и в провинции, эти соображения отнюдь не локальны.

Наблюдается [illegible] ском обществе. [illegible] верующим, но, по данным исследований, в большинстве своем почти не улавливают различий и сходства светского и религиозного мировоззрения. Правда, этот феномен характерен и для заметной части неверующих. Но особенно важно иное. Как та, так и другая сторона обычно не осознают того обстоятельства, что реально объединяющие их гражданские позиции и общечеловеческие нравственные ценности (милосердие, любовь, доброта, миролюбие и др.) намного важней конфессиональных и иных второстепенных различий в их мировосприятии. Такое отчетливое осознание особенно цементирует единение сограждан, но в тоже время требует проникновения в глубинные парадигмы и критерии миропонимания, что никак не доступно для поверхностного, склонного к стереотипам и предрассудкам, обыденного обзора.

По этой причине обе стороны нуждаются в компетентном содействии для явственного мировоззренческого и ценностного самоопределения. Прояснению ценностей и постижению весьма трудных для самоидентификации вопросов миропонимания серьезно препятствует отмеченная выше сумятица общественного сознания. Сумятицу приумножает обилие дезориентирующей информации по каналам СМИ и Интернета. Особенно же сбивает обывателя с толку миссионерское нашествие десятков конкурирующих между собой конфессий и мистических школ, каждая из которых рекламирует свое, единственно верное исповедание. Тем временем, как показывают наблюдения, в обыденном сознании умножаются негативные стереотипы и предрассудки, исподволь назревают пререкания между верующими и неверующими по волнующим гуманитарным аспектам миропонимания. Пререкания грозят опасностью отчуждения и даже ссор.

Компетентный, снимающий стереотипы и снижающий разногласия диалог влиятельных светских гуманитариев и богословов способен напрямую транслироваться в сознание интеллигенции, а через него – адекватно резонировать в массовое сознание, способствуя его гармонизации. Но такой диалог не возникает сам по себе там, где стороны разделяют корпоративные барьеры и полностью отсутствуют какие-либо традиции такого диалога. Наиболее характерна эта ситуация для нашего отечества, где в далеком и недалеком прошлом отношения между учеными и богословами сводились, пожалуй, только к спорадическим словесным «перестрелкам». Светско-религиозные диалоги в особенности были немыслимы в те недавно минувшие времена, когда религия третировалась как пережиток, верующие подвергались гонениям, а богословие пребывало в коме.

С недавним утверждением в нашем обществе действительной свободы совести и свободы убеждений объективные возможности для таких диалогов здесь, несомненно, сложились, а насущная потребность в них, как уже сказано, стала очевидной. Эту потребность особенно четко ощущают светские гуманитарии. Именно они, как правило, инициируют и организуют встречи с богословами. Но субъективные трудности для проведения диалогов теперь даже обострились, потому что чаще наталкиваются на конкурентное противостояние конфессий, на корпоративную предубежденность и воинствующую нетерпимость. Примем во внимание и то, что у многих верующих все еще остра и болезненна память о советских гонениях. Память тонизирует у них определенную настороженность в отношении светских намерений и опасения о возможном в дискуссиях оскорблении святынь веры.

Неприкасаемость святынь и убеждений – первейшее требование диалога светских и религиозных ученых. Такой диалог не должен ориенти-

роваться на переубеждение сторон, подражать диспутам и проповедям, сбиваться на апологии и обличения. Недопустимо, в частности, выносить на диалог догматы и каноны вероучений. Темой диалогов могут быть и должны быть лишь те жизненно важные темы, где крайне необходимо и реально возможно сближение сторон. Правда, непроизвольно в ходе диалогов подчас всплывают те или иные ценностно-окрашенные и потому эмоционально насыщенные общие вопросы мировоззрения. Все это понуждает организаторов и участников диалога к особенно деликатному соблюдению такта и интеллигентной толерантности: ведь диалог – это дискуссия на равных, к чему способны лишь весьма терпимые лица. Но таковых деятелей сегодня не так много как среди светских, так и среди религиозных деятелей.

К сожалению, при организации диалогов подчас сталкиваешься с нетерпимостью отдельных пастырей, усматривающих в диалоге некий «совет нечестивых». Соответственно, предубежденно настроена и их паства: против диалога ее настораживают догматические запреты и духовная опека не только нетерпимого пастыря, но и авторитарных единоверцев. Светские лица, на наш взгляд, более толерантны: они не стеснены догматическими запретами и весьма раскованы в своем мировоззренческом самоопределении. Впрочем, не все из этих лиц свободны от проявлений идеологической воинственности. Воинственность же делает диалог совершенно невозможным.

Опыт диалогов обнажил особые методологические и психологические трудности дискуссий между носителями разных мировоззрений[2]. Различны, а то и противоположны у сторон их исходные парадигмы и принципы. Неодинаковы подходы и к интерпретации истин. Ход дискуссий нередко наталкивается на расхождение смыслов используемых понятий. Стороны осознают эти сложности, нередко уже заведомо полагают диалоги бессмысленными. Бестактны и бесполезны внешние понуждения к столь нагруженным противоречиями дискуссиям. Здесь очень многое зависит от авторитетного инициатора, организатора и ведущего диалога. В обширном составе светских гуманитариев и в богословской среде ему обычно удается найти и убедить людей толерантных и склонных к диалогу. Как правило, это свободные от предубеждений интеллигентные лица, у которых профессиональная добросовестность и пытливость пробуждают внутреннюю потребность в интеллектуальных контактах с коллегами из «другого лагеря».

Обычно в начале диалога сторонам непросто одолеть барьер мировоззренческой ангажированности. Поэтому первые контакты часто окрашены эмоциональной настороженностью, и стороны поначалу настроены не столько на сопоставление и сближение позиций, сколько на их отстаивание. Вдобавок, расхождение смыслов нередко смещает направленность обзора обсуждаемой темы в разные плоскости. Все это затрудняет взаимопонимание и подчас сводит диалог лишь к обмену мнениями и монологами.

Терпеливому ведущему следует содействовать предметному сопоставлению взглядов, особо акцентировать внимание на том, что объединяет оппонентов. Такое содействие способствует нарастанию взаимного интереса оппонентов к обсуждаемой проблеме и друг к другу, постепенно втягивает их в содержательный обмен мнениями и аргументами, тонизирует взаимопонимание сторон. Снимается начальная настороженность, снижается мировоззренческая предубежденность, и эти изменения позволяют оппонентам обнаружить и прояснить схожесть ценностей и реальную близость гражданских позиций. У оппонентов формируется интерес и желание к продолжению встреч и дискуссий. Стимулируется готовность к совместному научному сотрудничеству, умножающему достояния духовности.

Опыт диалогов светских гуманитариев и богословов пока не столь обширен, он нуждается в дальнейшем осмыслении и обогащении. Но уже

сегодня эти диалоги явственно демонстрируют свой ценный гражданственный и просвещенческий потенциал. Очевидна их полезность для общества и отечественных религий. По нашему глубокому убеждению, корректные, конструктивные, планируемые и периодические диалоги светских гуманитариев и богословов должны стать доброй традицией, поддерживаемой и проводимой общественностью, властями и самими религиозными объединениями.

При содействии РГНФ, грант 09-03-14007.

Библиографический список

1. Гусейнов А.А. Диалог культур: возможности и пределы // Вопросы культурологии. – 2008. – № 9.
2. Пивоваров Д.В., Рыльцев Е.В. Симфоника как методология толерантного спора. – Екатеринбург, 2009.
3. Писманик М.Г. Диалог о вере. – Пермь: Пермское кн. изд-во, 1989.
4. Писманик М.Г. Диалоги о религии. – Пермь: «Знание», 1990.
5. Писманик М.Г. Время диалога // К культуре мира через диалог религий и диалог цивилизаций». Сб. материалов междунар. научн. конф. – Т. 2. – Омск, 2000.
6. Писманик М.Г. Теология и религиоведение: необходимость диалога // Проблемы регионального религиоведения и актуальные вопросы преподавания религиоведения в высшей школе. Сб. материалов IV Рос. научн. конф. – М., 2003.
7. Писманик М.Г. Диалог светских и религиозных ученых // Религиоведение. – 2006. – № 3.
8. Писманик М.Г. Ганс Кюнг в Перми // Вопросы философии. – 2007. – № 2.
9. Писманик М.Г. Религиоведение. Учебное пособие для вузов. – М.: Юнити, 2009.
10. «Религия в изменяющейся России» // Сб. материалов Рос. научно-практ. конф. – Т. 1 и 2. – Пермь, 2002.
11. Религия в изменяющейся России // Сб. материалов II Рос. научно-практ. конф. – Т. 1 и 2. – Пермь, 2004.
12. Ученые записки кафедры философии и религиоведения ПГТУ // Религиоведческие исследования. – Пермь, 2005.
13. Идея ненасилия в XXI веке: ее потенциал и ее пределы в изменяющейся России светский и религиозный контексты) // Сб. материалов междунар. научн. симпозиума-диалога. – Т. 1 и 2. – Пермь, 2006.
14. Духовность, достоинство и свобода человека в современной России: философско-этические, религиозные и культурологические аспекты // Труды междунар. научн. симпозиума-диалога. – Ч. I и II. – Пермь, 2009.
15. Философско-методологические проблемы изучения религии // Сб. материалов научн. конференции 28-29 октября 2003 г.). – РАГС. Институт философии РАН. – М., 2004.

---

[1] Материалы о проведенных мероприятиях опубликованы в ряде сборников и освещены в статьях журналов «Религиоведение» (№ 3, 2006), «Вопросы философии» (№2, 2007). К последнему мероприятию изданы «Труды международного научного симпозиума-диалога «Духовность, достоинство и свобода человека в современной России». – Пермь, 2009. – Ч. 1 и 2.

[2] Подробней о методологических, психологических и организационных аспектах светско-религиозного диалога см.: Писманик М.Г. Возможен ли диалог? // Философско-методологические проблемы изучения религии (материалы конференции 28-29 октября 2003 г.). Кафедра религиоведения РАГС. Институт философии РАН. – М., 2004. – С. 154-173.

КОНКУРС ФИЛОСОФСКИХ СОЧИНЕНИЙ (ТРАКТАТОВ)

В конце XIX в. профессор Берлинского университета Г. Гижицкий от имени журнала «За этическую культуру» обратился к Льву Николаевичу Толстому с просьбой ответить на вопросы «Что такое религия?» и «Возможна ли нравственность, независимая от религии?». Эти вопросы Толстой нашел очень точными и важными и откликнулся на них трактатом «Религия и нравственность» (1893 г.). Они сохраняют свою теоретическую и практическую актуальность до настоящего времени. В особенности это относится ко второму вопросу, который приобрел дополнительную остроту в свете советского и постсоветского опыта взаимоотношений государства и церкви, общества и религии, а также с учетом принятого недавно в нашей стране решения о введении в средней школе преподавания в альтернативном режиме основ религии и этики.

Учитывая общественную злободневность темы, желая стимулировать ее теоретическую разработку и в связи со 100-летием со дня кончины Л.Н. Толстого, Институт философии РАН и международный фонд «Знание» объявляют открытый конкурс философских сочинений (трактатов) на тему:

Возможна ли нравственность, независимая от религии?

Основные цели конкурса:

теоретическое осмысление проблемы соотношения религии и нравственности, соответствующее современному уровню познания и исторического развития;

повышение философской культуры ее публичного обсуждения;

поиск таких решений, которые будут способствовать духовно-нравственной консолидации российского общества.

Требования к конкурсным сочинениям

Решающим при оценке представленных работ будет не тот или иной – положительный или отрицательный – ответ на сформулированный вопрос, а научное качество предлагаемых решений: логическая убедительность, психологическая глубина, теоретическая и историческая основательность. Общественная злободневность темы предполагает такой анализ, в котором академическая основательность и философский кругозор сочетаются с публицистической заостренностью и критикой массовых предрассудков.

Условия конкурса

В конкурсе могут участвовать все желающие, кроме членов жюри и сотрудников ИФ РАН, занятых в его организации и проведении. Конкурсные сочинения сразу по получении размещаются на сайте Института философии РАН (http://iph.ras.ru/concurs2010.htm).

Сочинения подаются под девизом; отдельно к сочинениям прилагается запечатанный конверт с ФИО автора и общими анкетными данными

(адрес с указанием индекса, контактный телефон, e-mail), который раскрывается публично (на заседании Ученого Совета ИФ РАН) после подведения итогов конкурса по всем видам премий.

Объем рукописи может колебаться от 0,5 п.л. (20 000 знаков с пробелами) до 2,5 п.л. (100 000 знаков с пробелами).

Рукописи, превышающие 2,5 п.л., рассматриваться не будут.

Рукописи присылаются на русском языке в распечатанном виде (2 экземпляра) по адресу 119991, Москва, ул. Волхонка, д. 14/5, Институт философии РАН, Издательский отдел. Электронный вариант рукописи направляется по адресу: concurs2010@yandex.ru

Последний срок представления рукописей – 31 августа 2010 г. Итоги конкурса подводятся в течение 2 месяцев, к 1 ноября 2010 г.

Для победителей учреждается два типа премий:

А. Премии, присуждаемые на основе решения жюри конкурса. Первая премия – 250000 рублей и три поощрительных – по 50000 рублей. Жюри конкурса принимает решение на основе заключения экспертов тайным голосованием, простым большинством, но не менее 50% от общего состава жюри. Решение жюри утверждается Ученым Советом ИФ РАН.

В. Премия читательских симпатий в размере 200000 рублей. Победитель определяется на основании рейтингового голосования по 10-балльной системе. В голосовании могут принять участие все научные сотрудники ИФ РАН, преподаватели философских факультетов, отделений и кафедр философии ВУЗов России (за исключением членов жюри и сотрудников ИФ РАН, занятых в организации и проведении конкурса). Голосование является добровольным и персональным. Для голосования необходимо заполнить именную электронную анкету, размещенную на сайте ИФ РАН (http://iph.ras.ru/anketa2010.htm) и выслать ее по адресу: concurs2010@yandex.ru. К зачету принимаются анкеты, в которых выставлены оценки **всем** участникам от 1 до 10 баллов. Результаты голосования регистрируются жюри и выносятся для утверждения Ученым Советом ИФ РАН. После вынесения решения Ученого Совета они открываются для всеобщего ознакомления.

Жюри конкурса:
А.А. Гусейнов (председатель),
Г.И. Марчук (сопредседатель),
Р.Г. Апресян,
Ф.Н. Блюхер,
В.П. Визгин,
О.М. Генисаретский,
А.В. Иванов,
А.И. Кырлежев,
В.А. Лекторский,
С.А. Никольский,
А.В. Разин,
Ф.Ф. Светик,
А.В. Смирнов,
Марк Смирнов,
А.Р. Фокин,
Б.Г. Юдин.

Адреса и телефоны:
Москва, 119991, ул. Волхонка, д. 14/5, ком. 529, тел. 697-95-98; concurs2010@yandex.ru.

РОССИЙСКАЯ АССОЦИАЦИЯ БУДДИСТОВ ШКОЛЫ КАРМА КАГЬЮ

ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ РАН

ЦЕНТР ИЗУЧЕНИЯ КУЛЬТУРЫ ФИЛОСОФСКОГО ФАКУЛЬТЕТА СПБГУ

ЦЕНТР ФИЛОСОФСКОЙ КОМПАРАТИВИСТИКИ И СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ ФИЛОСОФСКОГО ФАКУЛЬТЕТА СПБГУ

ИНФОРМАЦИОННОЕ ПИСЬМО

Уважаемые коллеги!

Приглашаем вас принять участие

во Второй международной научно-практической конференции

Буддизм Ваджраяны в России: ***от контактов к взаимодействию***

Сроки проведения: **16-18 октября 2010 года**

Место проведения: **Москва, Институт востоковедения РАН, ул. Рождественка, 12**

Основные цели конференции: расширение междисциплинарного диалога, выявление:

места и роли буддизма в истории России; обнаружение актуальных форм его проявлений в современном мире;

объединение и поддержка исследователей и практиков Ваджраяны;

Темы для обсуждения:

Буддизм в российской истории.

Буддизм и современные социокультурные практики.

Формы рецепции буддийской культуры на Западе и в России.

Буддизм в свете современного естественнонаучного знания.

Буддизм в отечественной философии, литературе и искусстве.

Новые подходы к межкультурному взаимодействию в условиях глобализации.

Методы Ваджраяны и развитие интеллектуальных и творческих способностей личности.

Тематика может быть расширена. Оргкомитет принимает статьи с неожиданными поворотами в обсуждении тем, приветствует новые ракурсы и инновационную проблематику, не предусмотренную программой.

Рабочие языки конференции – **русский, английский.**

Программа конференции предусматривает **пленарные** и **организационные** заседания.

Тематика секций будет сформирована в процессе подготовки программы конференции.

Для участия в конференции необходимо в срок до **01.06.2010 г.** прислать в оргкомитет по адресу: dolma@buddism.ru:.

1. Текст доклада (готовый к публикации) в электронном варианте в формате Word для Windows, шрифт – Times New Roman, размер шрифта – 14; межстрочный интервал – 1,5; поля 2,5 см. Объем статьи – до 15000 знаков. Перед заглавием в правом верхнем углу указать ФИО автора и в круглых скобках свой город – например: И.И. Иванов (Москва); на следующей строке по центру – название доклада. Ссылки на литературу в тексте – в квадратных скобках: указываются фамилия автора цитируемой работы, год ее издания и номер страницы через запятую, – например, [Иванов, 2005, 214]. Список литературы размещается в конце текста по алфавиту. Не допускаются постраничные сноски на литературу, нумерация страниц и другие коллонтитулы. Смысловые сноски даются в круглых скобках по ходу текста. Например: состояние Истины (санкр. Дхармакайя).

2. Текст доклада необходимо сопроводить резюме объемом не более 500 знаков на русском и англ. языках (Abstracts).

3. Информацию об авторе доклада: ФИО (полностью), ученая степень, ученое звание, должность, место работы, адрес почтовый, e-mail, контактный телефон.

4. Просьба также указать:
необходимость размещения во время конференции,
необходимость в организации ежедневного полноценного платного обеда (в дополнение к б/п кофе-брейкам),
необходимость официального приглашения от Оргкомитета,
необходимость специальных устройств для демонстрационных целей.

Командировочные расходы за счет направляющей организации.

Организационный взнос для участников конференции – 500 рублей.

После проведения конференции будет выпущен сборник научных статей. Оргкомитет оставляет за собой право отбора материалов для публикации.

Адрес оргкомитета:

190068, Санкт-Петербург, Никольский переулок, 7-26

Российская Ассоциация буддистов Школы Карма Кагью

Сопредседатели Оггкомитета:

канд. культурологии, доц. А.М. Алексеев-Апраксин, e-mail: ama@pochta.ru;

д-р ист. наук, проф. Н.Л. Жуковская, e-mail: zhuk@yandex.ru.

Координатор – Дронова Нина Матвеевна, тел. 89119212043, e-mail: dolma@buddhism.ru.

Сайт конференции в Интернете: www.vadjra-conference.buddhism.ru.

Ассоциация исследователей эзотеризма и мистицизма

при поддержке

Кафедры философии Национального горного университета (Днепропетровск)

Института философии им. Г. С. Сковороды НАН Украины (Киев),

Украинской ассоциации религиоведов, Центра исследований эзотеризма и мистицизма (Санкт-Петербург),
Центра религиоведческих исследований и международных духовных отношений (Донецк)

Четвертая международная научная конференция

МИСТИКО-ЭЗОТЕРИЧЕСКИЕ ДВИЖЕНИЯ В ТЕОРИИ И ПРАКТИКЕ "ТАЙНОЕ И ЯВНОЕ": многообразие репрезентаций эзотеризма и мистицизма

2 – 4 декабря 2010 г., Днепропетровск

Примерная рубрикация тематики

1. Эзотеризм, мистицизм и медиа: теоретическое осмысление взаимодействия.
2. Глобальное и локальное измерения эзотерической образности.
3. Научная методология изучения мистицизма и эзотеризма.
4. Проблемы репрезентации мистического опыта.
5. Герменевтика эзотерической образности.
6. Историческое развитие символических форм эзотеризма.
7. Основные характеристики символического языка мистицизма и эзотеризма.
8. Самопрезентация эзотерических сообществ в СМИ и иных видах медиа.
9. Репрезентации эзотеризма и мистицизма в музейном пространстве.
10. Эзотерические и мистические образы в кино.
11. Воображение и изображение в мистицизме и эзотеризме.

Рабочие языки конференции: русский, украинский, английский.

Заявка на участие в конференции, а также полный текст доклада подается по адресу: conference.esot2010@mail.ru до 01.11.2010. Заявка заполняется по следующей форме:

1) ФИО;
2) дата рождения;
3) ученая степень и ученое звание;
4) домашний адрес;
5) место работы / учебы;
6) должность (для работающих);
7) контактный телефон;
8) электронный адрес;
9) необходимость временного жилья (да/нет);
10) необходимость официального приглашения от Оргкомитета (да/нет);
11) необходимость технического оборудования для демонстрации доклада (да – указать, какое именно / нет)
12) тема доклада;
13) короткое резюме доклада на русском (или украинском) и английском языках (до 200 слов каждое);
14) указать, на каком языке будет зачитываться доклад.

До этой же даты отправляются и заявки на организацию круглых столов. Подобные заявки должны быть заполнены по той же форме, что и заявки на участие в конференции (п.1-14). Кроме того, организатору круг-

лого стола следует указать примерное количество участников стола и предложить его предполагаемую программу.

Отправка заявки и текста не означает автоматического включения доклада в программу конференции. Решение по полученным материалам выносится Оргкомитетом в течение недели после окончания срока их представления и сообщается заявителям по электронной почте.

Текст объемом от 10 тыс. до 20 тыс. знаков, включая пробелы и сноски, подается только в электронном виде. При обращении в Оргкомитет кандидата в участники ему высылается образец оформления текста.

Автор, приславший текст в Оргкомитет, но не выступивший с ним на конференции, не может претендовать на размещение текста в сборнике. Оргкомитет оставляет за собой право отбора текстов докладов для публикации в сборнике.

Организационный взнос (для участников из СНГ) составляет - 100 грн (ок. 380 руб.). Взнос уплачивается при регистрации, которая пройдет в первый день конференции.

Оргкомитет внимательно рассмотрит предложения заинтересованных физических и юридических лиц, касающиеся материальной и информационной поддержки конференции.

Председатели Оргкомитета:

д-р филос. наук, проф. **Ю.А. Шабанова** (Днепропетровск),

канд. филос. наук **С.В. Пахомов** (Санкт-Петербург).

Оргкомитет конференции: д-р филос. наук, проф. **А.П. Забияко** (Благовещенск), д-р филос. наук, проф. **И.А. Козловский** (Донецк), д-р филос. наук, проф. **Л.А. Филиппович** (Киев), Dr. Prof. **B. Menzel** (Mainz, Germany),канд. филос. наук **Ю.Ю. Завгородний** (Киев), канд. филос. наук. С.В. Капранов (Киев), Ph.D. cand. **В.В. Жданов** (Эрланген, Германия)

Адрес проведения конференции: 49005 Украина, г. Днепропетровск, просп. К.Маркса, 19, Национальный горный университет, кафедра философии, ауд. 1/117. Тел. 0562-470211, факс 0562-470835.

Подробную информацию о конференции можно получить по адресу: conference.esot2010@mail.ru и на сайте Ассоциации эзотеризма и мистицизма (http://asem.ucoz.org/).

CONTENTS

History of Religions

D.A. Nikolayeva, Mythological notions of the maternity in traditional culture of the Buryat *3*

The author believes that despite of patriarchal relations the maternity of Buryat was based on mythological ideas with dominating role of women. There are traces of mother-parent's cult, the guardian of home center, baby fertility and cultural hero in the traditional culture. That is the mother who firstly forms the family institute, who represents the origin and the heredity of Buryat families. She was the guardian of children's and animal's soles through her own limbs (womb and hairs) and through women's attributes (clothes, ornaments, utensils). The preservative magic of care and defense of descendants was connected with her. The substance of woman's nature is dangerous for men. Her space, time, subjects, as well as childless women and old maids, are threatening for them. Many prohibitions to save men were worked out: firstly, to avoid things having women's symbolism. Secondly, prohibition for women themselves: not to touch men's attributes, to have things separately from men's, etc. Thirdly, there was a special given space of time when she could do her work not violating anybody. It was night or dawn, a period between old and new.

Key words: Buryat, traditional culture, religion, mythology, maternity.

M.M. Fishelev, Angels in the 'Thanksgiving hymns' Qumran Scroll (1QH 3:19-36 and 1QH 5:20-6:34) *15*

The article provides the analysis of the mystical ideas of the Qumran sect members concerning angels and other supernatural beings in two hymns (1QH 3:19-36 and 1QH 5:20-6:34) from the Qumran manuscript «Thanksgiving Hymns», which is the part of the Dead Sea Scrolls collection. The author provides the evidences of the occurrences of angel-like beings, good and evil, the relationship between them and the sectarians, and puts the parallels with other Qumran, biblical and apocrypha sources.

Key words: apocrypha, angels, Qumran, Thanksgiving hymns, Belial, eschatology.

N.N. Seleznyov, A Medieval arabic treatise on the main denominations of Syriac Christianity (according to a MS of the Vatican Library). *21*

Kitāb iğtimā' al-amāna was aimed by its author at reconciling three main communities of the Christian East namely Nestorians, Melkites, and Jacobites. After a comparative analysis of their doctrines and religious practices, the author of the treatise concludes that, despite the obvious differences among them, he finds no contradiction which would necessarily lead to separation and, therefore, only ignorance, passion, and rebelliousness make these traditions to oppose each other. The article investigates the text according to an unpublished manuscript in Karshuni that is an Arabic text written in the East-Syriac script, and the research is followed by a Russian translation of the treatise.

Key words: Syriac Christianity, Arabic Christianity, Nestorians, Melkites, Jacobites, interaction among denominations, Karshuni.

Religions of Russia

C.W. Sutorius, The moral theology as a discipline in Kyiv-Mohyla college/ academy until 1760 . . . . . *34*

The article is dedicated to an insufficiently known aspect in history of Kyiv-Mohyla college/academy – the teaching of moral theology. First it considers what moral theology in the 17th century was and in what way it was different from scholastic theology. Then it considers, how theology in Kyiv College was taught and if moral theology was taught as a separate discipline and when. At last theological course of Stephan Jaworsky is considered in detail, where elements of moral theology were included in course of scholastic theology, and some remarks about Jaworsky`s sources are made.

Key words: Kyiv-Mohyla academy, moral theology, Stephan Jaworsky.

Yu.V. Argudiaeva, Missionaries' impact on the natives' way of life and culture on the south of the Russian Far East *50*

Missionaries' impact on the natives' way of life and culture on the south of the Russian Far East is revealed in the article. The missionaries' meaning in natives' joining to new kinds of economic activity, altering some material culture and family life components is characterized. The special attention is paid on their significance in school education organization among aboriginal population in Priamurye.

Key words: Orthodox missionaries, indigenous people, material culture, family way of life, school education.

A.Yu. Saperova, Evolution of image of John Churikov, the founder of sobriety communities, and his deification *58*

The paper is devoted to the process of deification of John Churikov, the founder of sobriety communities. The author identifies a number of arguments in favor of his deification, and traces the process of deification Churikov.

Key words: John Churikov, Christians teetotalers, churikovtsy.

M.Ya. Yakhyaev, A.R. Rusidze, Religious and political situation and the extremism in the North Caucasus. *65*

This article deals with the analysis of the religious-political situation in the North Caucasus, the processes which take place in the religious subsystem of the society, reveals a tendency of its development, prognoses some its possible consequences. Authors proceed from the fact that the social and political situation in the region is determined by Islamic factor today, while Islam here is divided in talks and trends, which compete with each other. The activity of Islamic radicals assumed all the main features of the modern Islamic terroristic movement. That's why the main method of fighting against radical Islamism is neutralization of the key factors, which contribute to its activation, namely economical, social, and political ones.

Key words: extremism, terrorism, Islam, Islamism, traditionalism, fundamentalism, radicalism, salaphism, vakhabism.

Religions of the East

A.A. Ayupova, The development of British Salafism *75*

This article reveals the process of development of the Salafism in Great Britain. The Salafism is an Islamic movement. It characterized by appealing to

the experience of early Muslim communities in religious questions and so-called «Shariatisation» of public life. The main Salafism's feature in Britain is its diversity and dynamics. The influence of Salafi trends on British Muslim communities has been larger than its numerical presence among communities. It is reached by the massive web presence and active propaganda among youth. The search for religious identity against growth of discontent by a multiculturalism policy became the reason of prompt inflow of new followers to this movement.

Key words: Islam, Salafism, Great Britain, multiculturalism, fundamentalism, radicalization, identity.

Zhang Ling Bei, Marriage rites of the Manchurians: their evolution, religious semantics and symbolism *80*

The paper reconstructs the rite of passage («les rites de passage») that remained among the Manchurians living in China. The author emphasizes the religious content of the Manchurian wedding rites. The reconstruction is mainly based on a fieldwork that was undertaken in Heilongjiang province, PRC.

Key words: the Manchurian culture, the rites of passage, «les rites de passage», wedding rite, marriage rite, religious syncretism, China.

Comparative Religion Studies

A.N. Leschinsky, A.K. Pogasiy, Typology and classification of the church schisms in Christianity *91*

Church schisms are a less studied theme in Russian Studies of Religion. This article is dedicated to definition of the criteria, as well as the contents of typology and classification of the church schisms. The first part of the article describes the typology of the schisms in the Christianity as a whole; the second part pays attention to the typology and the classification of the church schisms in the Russian Orthodox Church.

Key words: Study of Religion, Church, divisions, schisms, typology, classification.

Philosophy of Religion

E.G. Balagushkin, The essence and structural variety of mysticism. . . . *102*

Structural and analytic approach to the study of mysticism allows better understanding of its structural and functional features than the traditional descriptive method does. The main characteristic feature of mysticism is a direct connection with the sacred, while the ecstatic experience is not so important here. The statement that mysticism is uniformed ignores its manifestations in paganism as well as its polymorphism in world religions. Being unite in its nature, mysticism is variable in its forms, manifestations and cultural types.

Key words: Study of religion, mysticism, religion, sacred, structure, discourse, ecstasy, archetype, transcendent, immanent.

I.I. Makarenko, Main stages of the Biblical Hermeneutics' formation . . *114*

The article represents the analysis of the interconnection between Hermeneutics and Exegesis as the problematic field of Philosophy of Culture (Anthropological Philosophy) and reveals the main stages of the formation of the Biblical Hermeneutics as a scholar discipline. The main problematic in studying and interpreting a sacral text is discussed in the article as well.

Key words: biblical hermeneutics, exegesis, philosophical hermeneutics, theory of hermeneutics, textual study and interpretation, language, culture, notion.

Religious Philosophy

S.G. Piletsky, The Vladimir Solovyov's Theodicy *120*

This article is devoted to the very interesting conception of the outstanding thinker, the representative of the Russian religious philosophy – Vladimir Sergeevich Solovyov. It concerns with the very foundations of the human existence, the human world vision – the questions of good and evil, their status, their correlation in the world. The theory of Vladimir Solovyov is not only distanced, speculative, construct, it represents itself not only as the deep thoughts of the philosopher, but it pierced by the author's sincere emotions, pain and care for the presence and for the future of the humankind in common and the Russia in particular. His conception overgrows from the moral philosophy to the justification of good and then to the Theodicy – the justification of God. V.S.Solovyov believed that in creative, active carrying, «doing», the good, in the likening of Christ – the true way of the individual and social perfection. He believed that the moral, like the alchemist's philosophical stone, can transform everything in gold whatever it touches.

Key words: the Russian religious philosophy, metaphysics of evil, the basis of Universe, justification of good, theodicy.

A.E. Barsegova, Aesthetic problematic in works of M.D. Muretov, the professor of Moscow Theological Academy *127*

Aesthetic aspect in theistic teachings of the Russian theological scientists before revolution in1917 is still less studied aspect of this tradition. Nowadays more and more researchers are getting interested in Russian spiritual culture. The paper is devoted to the aesthetic problematic in works of M.D. Muretov, who was a typical person of Moscow Orthodox theism.

Key words: religious philosophy, academic philosophy, icon, Orthodox theism, deism, pantheism, realistic painting, evangelic exegesis, the Reformation, sobornost.

E.V. Grishyn, P. Teilhard de Chardin and P. Claudel in the context of Catholic renaissance in France in the 1st half of 20th century *134*

This article represents the analysis of system of images in works of P. Teilhard de Chardin and P. Claudel. The author describes the cultural context of the Catholic renaissance in France in the 1st half of 20th century and compares the main ideas of the two outstanding persons of that period – P. Teilhard de Chardin and P. Claudel.

Key words: P. Teilhard de Chardin, P. Claudel, system of images, Catholic renaissance, France.

Phenomenology of Religion

D.A. Sevostianov, Wonder and magic as a result of inverse relations . . . *141*

Present paper was written for the purpose of philosophy analysis of «wonder» and «magic» concepts in modern culture. «Wonder» is a designation of unknown in science. «Magic» is manifestation of inverse correlations in psychical hierarchical system. Inverse correlations are a considerable part in human

psychical activity. Therefore, concepts «wonder» and «magic» became an inalienable component in modern culture.

Key words: wonder, magic, hierarchical system, inverse relations.

E.A. Devdaraidze, Wonder and magic as a result of inverse relations . . *147*

The paper is devoted to the notions of beauty in the Medieval Western Europe. The author argues that in the Middle Ages the concept of beauty was considered to be an attribute of the spiritual, incomprehensible, abstract, and elusive reality which can be touched only in a split second owing to an extreme concentration of mind and will. The sacred and religious categories (i.e. God, Light, Revelation, Truth, miracle, mystery, prayer, logic, purity, spirit and human soul) were central in the medieval perceiving of beauty.

Key words: beauty, Middle Ages, Christianity, art, aesthetic, Western Europe.

Sociology of Religion

A.P. Zabiyako, Religion and violence: from plasticity of religion to plastic explosives. *153*

Article is devoted to a problem of interrelation of religion and violence. In the contents of religious mentality the author emphasizes two components – caritative component and repressive component. The repressive contents of religion act as the factor of violence rise and escalation. The religious extremism can originate from the contents of religious mentality. The secular institutes of a society should control development of religious systems in lawful ways. The secular law and secular ethics can act as effective guarantors of freedom and human life.

Key words: religion, violence, religious extremism, secularization, humanism, ethics, law.

Psychology of Religion

M. Orenburg, Gnostic Sethian myth in the light of Sigmund Freud's psychoanalytic theory *163*

The paper is dedicated to the problem of Jewish Gnostic mythology reconstruction and interpretation. The author examines the phenomenon of Sethian Myth in the light of Freudian psychoanalysis. The author puts forward a novel explanation hypothesis of Gnostic self-identification with the offspring of biblical patriarch Seth and convincingly argues for Judaic origin of Gnosticism.

Key words: Gnosticism, Gnosis, Sethian myth, Sigmund Freud, psychoanalytic theory, Nag Hammadi, Edip complex, Judaism, Ialdabaoth, Shimon bar Kokhbal.

Religion and Culture

E.V. Shakhmatova, «That beam is yourself» – the Silver Age and antropocosmism *170*

The article reveals the interrelation of art and literature of the Silver Age with philosophy of «vseedinstvo» Vl.Soloviev, as well as ideas of Russian cosmism and the mystical doctrines of the East which has made together with discoveries of boundary XIX-XX centuries a problem field of a new paradigm of the European culture, coming on changing an anthropocentrism.

Key words: Russian Silver Age culture, Russia and the East, philosophy of «vseedinstvo», Vl. Soloviev, antropocosmism.

E.M. Eremin, Religious search of the rock-poet Boris Grebenshchikov (according to lyrics of «Sister Chaos» album) *177*

The paper is devoted to the analysis of the religious search of the rock-poet Boris Grebenshchikov that is reflected in his songs. The author argues that the religious context of Grebenshchikov's lyrics has a dialogue character. Applying to the biblical texts, the rock-poet reassesses the 'prayer genre' and tries to express his religious search in new combinations of religious senses.

Key words: rock-poetry, religious search, artistic religiosity, new religious movements, inclusivism, biblical images, prayer genre, ethnic and religious identity.

Forun

E.M. Berezina, M.G. Pismanik, The Perm Dialogues *188*

In the present article the experience of supervising the dialogues on the important visions (Weltanschauung) in humanities between the secular and the church scientists in Perm and in other parts of Russia is studied and generalized.

Key words: religion, visions (Weltanschauung), dialogues, scientists.

Score

Philosophical compositions (treatises) contest *193*

2nd International Scientific and Practical conference «Vajrayana Buddhism in Russia: from Contacts to Interaction». *195*

4th International Scientific and Practical conference «Mystic and Esoteric Movements in Theory and Practice» *197*

ОФОРМЛЕНИЕ ПОДПИСКИ

Наш журнал распространяется по подписке. Стоимость одного номера – 350 руб. (с учетом НДС), годового комплекта из 4 номеров – 1400 руб. Подписку на 2010 г. можно оформить через каталог «Газеты. Журналы» агентства «Роспечать» – подписной индекс 46124.

Издательская база находится в Амурском государственном университете, поэтому при оформлении подписки мы принимаем перечисления на счета АмГУ платежным поручением, а также переводом через Сбербанк (образец купона прилагается). Копию платежного документа письмом надо обязательно отправить на адрес редакции: 675027, Амурская область, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21, АмГУ, редакция журнала «Религиоведение», Садовской Людмиле Михайловне. Журнал будет выслан по адресу подписчика почтой. Пересылка по России включена в стоимость подписки.

Перечисление платежным поручением от организаций

Наименование получателя платежа – ГОУВПО «АмГУ», АмГУ ИНН 2801027174, КПП 280101001, ОКПО 02069763.

№ счета получателя платежа – 40503810800001000001.

Наименование банка получателя платежа – УФК по Амурской области (ГОУВПО «АмГУ», АмГУ л/с 03231106760) в ГРКЦ ГУ Банка России по Амурской области г. Благовещенск.

Р/с 40503810800001000001
БИК 041012001
ОКАТО 10401000000

Наименование платежа – КБК 07330201010010000130 п. 1. Доходы от оказания услуг структурными подразделениями образовательного учреждения (подписка на журнал «Религиоведение» на 2009 год).

Для иностранных читателей стоимость годовой подписки составляет 100 USD (70 euro).

Почтовые расходы включены в стоимость подписки.

Банковские реквизиты для оплаты:
Филиал ОАО Внешторгбанк в г. Благовещенске, г. Благовещенск
Кор. счет № 30101810400000000762 в ГРКЦ ГУ Банка России по Амурской области
Текущий валютный счет № 40503840411000000001
Транзитный валютный счет № 40503840711001000001
БИК 041012762 ИНН 7702070139
Телекс: 914683 DVTB RU
СВИФТ: VTBRRUM2 BLA
КПП 280102001
ОГРН 1027739609391
Наименование платежа – подписка на журнал «Религиоведение» на 2010 год.

Information for the subscribers:

Annual subscriptions fee is 100 $ USD, 70 euro (4 volumes).
Postal fees are included in the subcription fee.

Information for the subscribers:

Филиал ОАО Внешторгбанк в г. Благовещенске, г. Благовещенск
Кор. счет № 30101810400000000762 в ГРКЦ ГУ Банка России по Амурской области
Текущий валютный счет № 40503840411000000001
Транзитный валютный счет № 40503840711001000001
БИК 041012762 ИНН 7702070139
Телекс: 914683 DVTB RU
СВИФТ: VTBRRUM2 BLA
КПП 280102001
ОГРН 1027739609391
Puprose of the payment – subcription for «Study of Religion» journal (2010).

Please include a scanned copy of the payment document (*.jpeg extension) to the e-mail containing your postal address.

К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ

Редколлегия принимает к рассмотрению статьи объемом не более 1 авт. л. (40000 знаков), стандартный объем статьи – 0,5 авт. л. (20000 знаков), студенческие и аспирантские статьи – не более данного объема. Статьи представляются в распечатке на бумаге и в электронном варианте на CD в формате Word «.doc» или «.rtf». Файл называется по фамилии автора. При необходимости использования специальных шрифтов (санскрит и т.п.) соответствующая шрифтовая база предоставляется в отдельном файле.

К статье прилагаются: 1) аннотация (не более 900 зн.) на русском и английском языках; 2) ключевые слова (не более 10) на русском и английском языках; 3) пристатейный библиографический список, включающий библиографические записи использованных в статье основных изданий и других документов (не более 15 наименований); 4) сведения об авторе: Ф.И.О. (полностью, на русском и английском языках), ученая степень, ученое звание, место работы, должность, адрес почтовый, e-mail (обязательно).

Статьи представляются в редакцию по обоим адресам, указанным на обороте титульного листа. Электронный вариант высылается (обязательно) электронной почтой по адресу: sciencia@yandex.ru с пометкой «статья».

Не рекомендуется включать в статью диаграммы, графики, таблицы и прочие изображения (прежде всего цветные), которые при уменьшении формата и в черно-белом воспроизведении ухудшают качество публикации. К статье могут прилагаться иллюстрации (изображения объектов, рисунки, т.д.), которые при печати не снижают качество восприятия текста. В зависимости от технических возможностей они публикуются либо в журнале, либо выставляются на сайте журнала www.amursu.ru/religio в разделе «Фото». Каждая иллюстрация нумеруется и подписывается автором, в конце статьи приводится пронумерованный список иллюстраций. Иллюстрации представляются в редакцию на компакт-диске по адресу: 675027, Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21, Амурский государственный университет, редколлегия журнала «Религиоведение».

Редколлегия рассматривает вопрос о публикации статей в тесной связи с состоянием годовой подписки авторов и тех образовательных и научных учреждений, которые они представляют (см. об этом подробнее на сайте журнала). Плата со студентов и аспирантов за публикацию их статей не взимается.

Образец оформления статьи

Иванов И.И.

Религиоведение в России

Аннотация. Религиоведение – одна из наиболее динамично развивающихся в России областей современного гуманитарного знания (не более 900 знаков).

Ключевые слова: религиоведение, история науки, Россия (не более 10 слов).

[Основной текст статьи]

Библиографический список (в алфавитном порядке)

Иванов И.И. История религиоведения. – М.: Высш. шк., 2009. – 300 с.

Annotation

Ivanov I.I. Study of Religion in Russia

A Study of Religion is one of areas of modern humanitarian knowledge most dynamically developing in Russia.

Key words

Study of Religion, history of science, Russia

Сведения об авторе

ОФОРМЛЕНИЕ ПОДПИСКИ

Извещение

ГОУВПО «Амурский государственный университет»

(наименование получателя платежа)

ИНН2801027174 № 40503810800001000001

(ИНН получателя платежа) (номер счета получателя платежа)

УФК по Амурской области (ГОУВПО «Амурский государственный университет» л/с 03231106760) в ГРКЦ ГУ Банка России по Амурской области г. Благовещенск

(наименование банка получателя платежа)

БИК 041012001 ОКАТО 10401000000

(07330201010010000130) п. 1. Доходы, получаемые структурными подразделениями образовательного учреждения (подписка на журнал «Религиоведение» на 2010 год)

(наименование платежа)

Сумма платежа _____ руб.____ коп.

Сумма платы за услуги _____ руб.____ коп.

Кассир

Итого _____ руб.____ коп.

ГОУВПО «Амурский государственный университет»

(наименование получателя платежа)

ИНН2801027174 № 40503810800001000001

(ИНН получателя платежа) (номер счета получателя платежа)

УФК по Амурской области (ГОУВПО «Амурский государственный университет» л/с 03231106760) в ГРКЦ ГУ Банка России по Амурской области г. Благовещенск

(наименование банка получателя платежа)

БИК 041012001 ОКАТО 10401000000

(07330201010010000130) п. 1. Доходы, получаемые структурными подразделениями образовательного учреждения (подписка на журнал «Религиоведение» на 2010 год)

(наименование платежа)

Сумма платежа _____ руб.____ коп.

Сумма платы за услуги _____ руб.____ коп.

Квитанция

Кассир

Итого _____ руб.____ коп.

Уважаемые подписчики!

Обращаем ваше внимание на изменения банковских реквизитов. При оформлении подписки нельзя пользоваться купонами подписки и банковскими реквизитами, помещенными в предыдущих номерах журналов.

Новые банковские реквизиты размещаются начиная с № 1 за 2009 г.

ОФОРМЛЕНИЕ ПОДПИСКИ

С условиями приема указанной в платежном документе суммы, в т.ч. с суммой взимаемой платы за услуги банка, ознакомлен и согласен

_____
(подпись плательщика)

«_____»_____ 20___ г.

Информация о плательщике

_____
(Ф.И.О., адрес плательщика)

_____

_____
(ИНН)

№_____
(номер лицевого счета (код) плательщика)

С условиями приема указанной в платежном документе суммы, в т.ч. с суммой взимаемой платы за услуги банка, ознакомлен и согласен

_____
(подпись плательщика)

«_____»_____ 20___ г.

Информация о плательщике

_____
(Ф.И.О., адрес плательщика)

_____

_____
(ИНН)

№_____
(номер лицевого счета (код) плательщика)

ABOUT THE JOURNAL

The journal «Study of religion» is the first Russian journal dedicated to the religion studies as scientific and education subject.

The journal is oriented for the academic society. Editorial board of the journal forms its content bearing in mind its strictly scientific character. The journal is a non-theologic publication. It means that it is far away from religious-apologetic goals as well as from religious-revealing ones. It is connected with no contemporary confession, and the authors can have their own religious convictions. The journal it is strictly separated from occult, mystical, pseudo-historical and fantastic creations that are now trying to replace study of religion as well as theology of traditional confessions.

Special journal focused on the religion studies plays an important role in self-identification of the Russian religion studies as a scientific subject and a university course of studies. It includes articles about history of world and Russian religions, philosophy of religion, sociology of religion, psychology of religion, etc. Much attention is paid to the contemporary religious situation in Russia. The journal helps the specialists from different fields of science to exchange information. That is why, being a professional publication, the journal gives a wide range of opportunities to those scientists who open new aspects in the study of religion.

We will be glad to cooperate with Russian and foreign colleagues.

АВТОРЫ НОМЕРА

Николаева Дарима Анатольевна – *канд. ист. наук, доцент кафедры теории и истории народной художественной культуры Восточно-Сибирской государственной академии культуры и искусств (Улан-Удэ). dnikol@list.ru..*

Фишелев Максим Михайлович – *соискатель СПбГУ. maxifff@gmail.com*

Селезнев Николай Николаевич – *канд. ист. наук, ст. преп. Института восточных культур и античности Российского государственного гуманитарного университета (Москва). nns@rggu.ru*

Суториус Константин Владимирович – *канд. ист. наук, преподаватель Теологического института Евангелическо-лютеранской церкви Ингрии. sutorius@mail.ru.*

Аргудяева Юлия Викторовна – *д-р ист. наук, главный научный сотрудник отдела этнографии, этнологии и антропологии Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН. argudiaeva@mail.ru.*

Яхьяев Мухтар Яхьяевич – *д-р филос/ наук, профессор, зав. кафедрой философии и социологии Дагестанского государственного университета. muchtar59@mail.ru.*

Русидзе Анатолий Робертович – *соискатель кафедры философии и социологии Дагестанского государственного университета. muchtar59@mail.ru.*

Аюпова Асия Ряхимовна – *соискатель кафедры современного Востока Российского государственного гуманитарного университета (Москва), выпускающий редактор арабской редакции ИТАР-ТАСС. asya.asiya@gmail.com.*

Чжан Линбэй – *сотрудник правительства провинции Хэйлунцзян (Харбин, КНР), аспирант Амурского госуниверситета. sciencia@yan–dex.ru.*

Лещинский Анатолий Николаевич – *канд. филос. наук, доцент кафедры философии Российского государственного социального университета (Москва). leshchinsky@land.ru.*

Погасий Анатолий Кириллович – *канд. ист. наук, д-р философии, профессор кафедры психологии и социально-культурной работы Казанского института Восточной экономико-юридической гуманитарной академии. kazan_prihod@mail.ru.*

Балагушкин Евгений Геннадьевич – *д-р филос. наук, ведущий научный сотрудник сектора философии религии Института философии РАН. egbalagushkin@yandex.ru.*

Макаренко Иван Иванович – *соискатель кафедры философии и культурологии Санкт-Петербургского государственного аграрного уни-*

версиетта, магистр богословия, проректор Санкт-Петербургского христианского университета.makarenkoivan@gmail.com.

Пилецкий Сергей Григорьевич – *канд. филос. наук, доцент кафедры истории и философии Ярославской государственной медицинской академии. SergeyPiletsky@yandex.ru.*

Барсегова Анна Эдуардовна – *аспирант кафедры философии Дальневосточного государственного университета (Владивосток). barsegova_anna@list.ru*

Гришин Евгений Викторович – *канд. филол. наук, доцент Коломенского государственного педагогического института (Московская обл., г. Коломна). medeleva-irina@rambler.ru.*

Севостьянов Дмитрий Анатольевич – *канд. мед. наук, доцент кафедры педагогики и психологии Новосибирского государственного медицинского университета, доцент кафедры педагогики и психологии художественного образования Института искусств Новосибирского государственного педагогического университета. dimasev@ngs.ru.*

Девдараидзе Екатерина Анатольевна – *соискатель кафедры философии Омского государственного университета, заведующая сектором научной библиотеки Омского государственного университета путей сообщения. Devdari@mail.ru..*

Забияко Андрей Павлович – *д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой религиоведения Амурского государственного университета, главный редакатор журнала «Религиоведение». sciencia@yandex.ru.*

Оренбург Михаил Юльевич – *аспирант кафедры философии религии и религиоведения МГУ. contact-om@yandex.ru.*

Шахматова Елена Васильевна – *канд. искусствоведения, доцент, ст.научный .сотрудник сектора «Теория искусств» Российского института культурологии, доцент кафедры культурологии и менеджмента в культуре Государственного университета управления. Shahmatova.Elena@gmail.com.*

Еремин Евгений Михайлович – *ст. преп. кафедры преподавания русского языка как иностранного международного факультета Благовещенского государственного педагогического университета. bob_eremin@mail.ru.*

Березина Елена Михайловна – *канд. филос. наук, доцент, первый проректор Пермского государственного института искусства и культуры. berezina@psiac.ru.*

Писманик Матвей Григорьевич – *д-р филос. наук, доцент, профессор кафедры культурологии Пермского государственного института искусства и культуры. pismanik@psiac.ru.*

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

Журнал зарегистрирован Министерством Российской Федерации по делам печати, телерадиовещания и средств массовых коммуникаций. Свидетельство ПИ № 77-79-73 от 14.05.2001.

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

Дизайн Ю.М. Гофмана

Идея логотипа на обложке – И.П. Давыдова

Религиоведение. 2010. № 2

Издательство АмГУ. Подписано к печати _____.10. Редактор издательства *О.К. Мамонтова.* Корректор – *А.Ф. Романенко.* Компьютерная верстка – *О.В. Храмова* и *Л.М. Пейзель*. Переводчики – *Н.В. Кухаренко, Е.А. Воронкова*. Формат 70 х 108/16. Усл. печ. л. 17,85. Тираж 500. Заказ _____.