Научно-теоретический журнал

Религиоведение

Выходит 4 раза в год

№ 2 2006

н

В

Главные редакторы

А.П.Забмяко
А.Н. Красников

Отв. секретарь

Е.С. Элбакян

Редакционная коллегия

Н.Л. Алексеев
П.В. Башарин
И.П. Давыдов
И.Я. Кантеров
Ю.А. Кимелев
С.А. Мозговой
К.И. Никонов
Е.В. Рязанова
Н.Н. Трубникова
СВ. Филонов
М.М. Шахнович
И.Н.Яблоков

СОДЕРЖАНИЕ

История религии

Кондратьев А.В. Ведьмы, мифологисты и ритуалисты в религиоведении Третьего Рейха *3*

Религии России

Воробьева М. В. Религия и религиозность в современной России *21*

Гусаева К.Г. Межконфессиональные отношения в современном Дагестане *32*

Петров СВ. Новый Израиль: трансформация движения русского религиозного разномыслия *40*

Смагин А.Н. «Епархиальные ведомости» в системе управления Камчатской (Благовещенской) епархии Русской православной церкви *58*

Религии Востока

Рыжакова СИ. Зороастрийцы Калькутты: заметки этнографа *69*

Философия религии

Куляскина И.Ю. Христианская догматика как предмет рефлексии в русском философском теизме *78*

Сравнительное религиоведение

Корнилов А.П. Бога не видел никто никогда? (Об одной общей черте в мыслительных схемах оригенистического и раннемусульманского богословия) *89*

Социология религии

Сторчак В.М. Мессианство в контексте гражданской религии *95*

Тажидинова ИТ. Социологическая концепция религии Георга Зиммеля *107*

Религия и право

Фолиева Т.А. Государственно-конфессиональные отношения в социальных доктринах Русской православной церкви и исламских организаций России . . . *115*

Религия и культура

Оболенская О.И., Пушкин СИ. В.В. Розанов о христианстве и культуре *127*

Ястребов А.Л. Аксиология старости на границе религиоведения и истории культуры *138*

История религиоведения

УзланерД.А. Цви Вербловски: нуждается ли наука о религии в философии религии? *147*

Классика мирового религиоведения

Р.И. Цви Вербловски. О сравнительном изучении религии. Наивные размышления простодушного не-философа 153

Кафедра

Головушкин Д.А. Эволюция религии в современном мире. Программа курса *165*

Кругозор

Бабинов Ю.А. Интересное исследование польского религиоведа *172*
От составителей новой энциклопедии религии 177

Contents *178*
About the journal *182*
Авторы номера *187*

Журнал включен в «Перечень периодических научных и научно-технических изданий, выпускаемых в Российской Федерации, в которых рекомендуется публикация основных результатов диссертаций на соискание ученой степени доктора наук» Высшей аттестационной комиссии Министерства образования и науки.

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

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, P.V. Basharin, I.P. Davidov, I.Ya. Kanterov, Yu.A. Kimelev, S.A.Mozgovoy, K.I. Nikonov, E.V. Riasanova, N.N. Trubnikova, S.V. Filonov, M.M. Shahnovich, I.N. Yablokov.

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

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

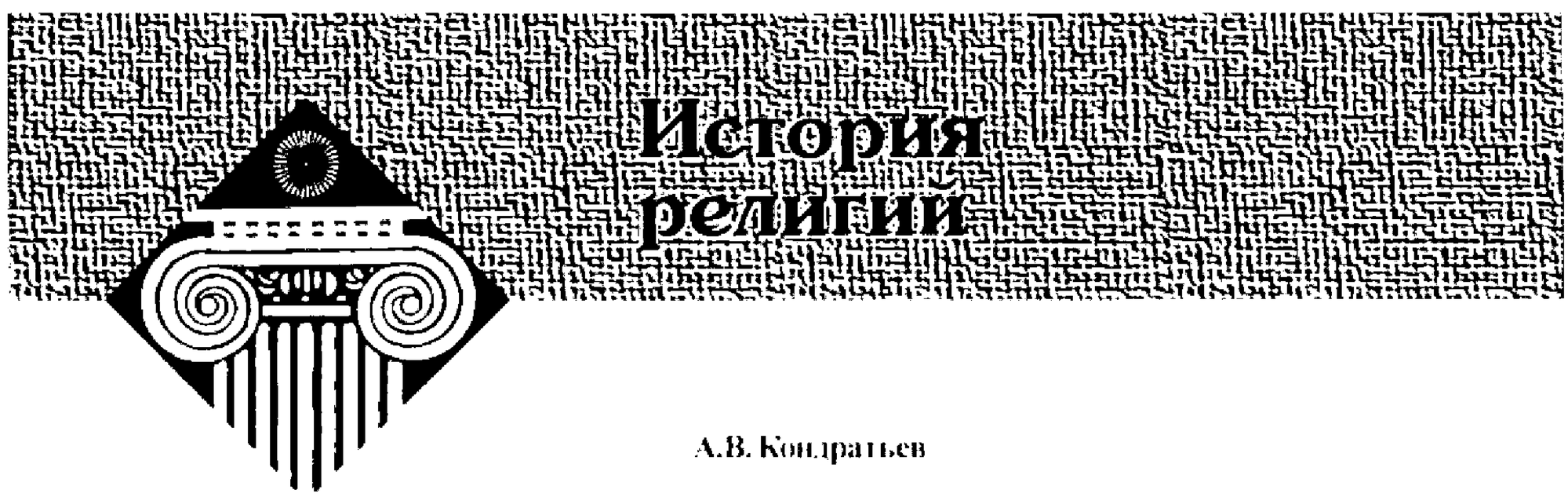
Адреса редакции:
675027, Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21, Амурский государственный университет. каб. 328.
E-mail:sciencia@yandex.ru;
119992, ГСП-2, Москва, МГУ, 1-й гуманитарный корпус, философский факультет, кафедра философии религии и религиоведения.

Editorial offices:
675027 Blagoveschensk, Ignatievskoe Schosse 21, Amur State University, office 328.
E-mail;sciencia@yandex.ru;
119992 Moscow, GSP-2, Moscow State University, first humanitarian building, Faculty of philosophy/ Dep. of philosophy of religion and religion studies.

Журнал зарегистрирован Министерством Российской Федерации поделом печати, телерадиовещания и средств массовых коммуникаций. Свидетельство ПИ № 77-79-73 от 14.05.2001.

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

© «Религиоведение», 2006



А.В. Кондратьев

ВЕДЬМЫ, МИФОЛОГИСТЫ И РИТУАЛИСТЫ В РЕЛИГИОВЕДЕНИИ ТРЕТЬЕГО РЕЙХА

Планировка Экбатан

У Геродота можно прочитать рассказ о том, как правитель Мидии по имени Дейок строил свою столицу, город Экбатаны. Одна стена этого города, - повествует Геродот, - кольцом охватывала другую. «Крепостные стены были построены так, что одно кольцо [стен] выдавалось над другим только на высоту бастиона. <...>. Всех колец было семь; внутри последнего кольца находятся царский дворец и сокровищница. Длина наибольшего кольца стен почти такая же, как и у кольцевой стены Афин. Бастионы первого кольца стен белые, второго - черные, третьего - желтовато-красные, четвертого - темно-синие, пятого - сандаракового цвета. <...>. Такие-то стены воздвиг Дейок вокруг своего дворца» (Геродот, История, I, 98-99, пер. Г. Стратановского).

Этот рассказ можно понять как поучительную притчу. В самом деле, в случае исследований мифологии мы получаем примерно то же самое. Интерпретатор мифического нарратива, исходя из собственной системы представлений о мифе и его внутренних закономерностях, определяет собственную позицию, причем в картографии его представлений о возможных теориях мифа она оказывается абсолютным центром, царским дворцом и сокровищницей, а вокруг этого центра умозрительным способом располагаются альтернативные позиции. Есть позиции «ближнего круга», более удаленные и т.д. Есть и совсем «маргинальные», вынесенные за крепостные валы не то что академического, но и, вообще говоря, маломальски вменяемого сообщества. Поскольку валы расположены концентрически, каждый из кругов находится на своем уровне приближенности к центру, а поскольку движение *от* центра и *к* центру ничем не затруднено, возможен переход с одного уровня на другой. И хотя «Экбатанами» является вся территория, занимаемая валами, «собственно Экбатанами» для каждого из теоретиков всегда оказывается позиция его собственная. Можно - и это случается нередко - переживать «свой город» постоянно осаждаемым, но можно и вести экспансию, т.е. творческую деятельность по расширению «города Экбатаны». Важно здесь то, что внутренняя структура (система валов, концентрических окружностей) останется всегда, и устранить ее сложнее, чем сами «собственно Экбатаны», под которыми мы здесь условились понимать внутренний стержень концептуального пространства.

Конечно, можно и не считать себя носителями истинного знания, однако когда мы говорим о классических теориях мифа, то в абсолютном большинстве случаев сталкиваемся с моноцентрической (а потому отчасти и монологичной) системой, центр которой с однозначностью идентифицируется как позиция «строителя Экбатан».

Мы сознательно не рассматриваем здесь постмодернистские модели «отсутствующего центра» или «номадически» заблудившихся туристов, не понимающих толком, где у города вход и выход, туристов, воспринимающих Экбатаны не как собственную постройку, а как лабиринт без Ариадны, Минотавра и путеводной нити (Экбатаны без «собственно Экбатан»).

Если центр присутствует, он может быть не единственным, хотя существование иного центра в рамках единой системы концентрических окружностей исключается самой логикой «построения дискурса». Дискурс - даже чисто этимологически - есть процесс динамический, предполагающий переход либо от центра к «окружным валам», либо от центра к центру, что, разумеется, намного сложнее. Дискурс первого типа мы назовем *«притяжательным»* (там есть общее проблемное поле, некоторые заведомо совпадающие ответы, а также интерес «хозяина Экбатан» расширить свой город, сместив крепостные валы в сторону внешнего, пока не освоенного пространства). Дискурс второго типа можно назвать *«извещательным»,* ибо там, где совпадение интересов отсутствует, может присутствовать интерес к несовпадающему, стало быть, и ответное «извещение» о том, что же, собственно, не совпадает. Иногда, правда, оказывается, что «огород городить», строить свои Экбатаны было даже и незачем, а дистанция пролегала на уровне скорее психологическом, чем строго доктринальном, и т.д.

Наличие упомянутых двух центров («Экбатаны-1» и «Экбатаны-2») создает ситуацию нарушенного общения, ибо для каждого из центров оптимальным общением является переход на свою собственную периферию, а никак не выход вовне. Второй город оказывается зоной потенциального расширения, вынужденным противником «на века».

Размышления на руинах

В науке о религии центров много, различные школы (о количестве которых можно спорить) на протяжении столетий предлагают свои решения проблем, причем восприятие своего подхода как семантически центрирующего задает в большинстве случаев такую же концентрическую модель, с единомышленниками абсолютными, относительными, потенциальными, категорически невозможными и всем, что полагается в таком случае. Построение социологической теории научных сообществ в наши задачи не входит, хотя в отношении темы, которая в настоящей работе будет намечена и поставлена, даже социологический уровень зондирован недостаточно, большинство документов даже не прочитано, и «все это только предстоит».

Не исчерпывается наша задача и рассмотрением одного из ярких эпизодов в истории науки о религии XX в., поскольку нас интересует не столько история и даже - несмотря на разговор про Экбатаны - не «археология гуманитарных наук», а практическая неизбежность вечного возвращения в ситуации парадигмальной растерянности, каковую переживает российское религиоведение начала XXI в. По нашему глубочайшему убеждению, интерес к теоретическим диспозициям оправдан только тогда, когда, во-первых, от сгоревшего города остался хотя бы пепел, по которому можно воссоздать общие контуры проблемы , а во-вторых, когда постановка проблемы была непраздной, а ее необходимость - не надуманной, не высосанной из пальца.

Возвращение на руины религиоведения Третьего Рейха необходимо не только потому, что оно было едва ли не самым мощным религиоведением XX в., что большинство классических текстов той поры не переиздавалось, что в наших знаниях об этом религиоведении имеются колоссальные и ничем кроме откровенной лжи не восполненные пробелы, но также по той простой причине, что основные теоретические разработки той поры, будучи отчасти закономерным продолжением сложившейся еще в донацистский период религиоведческой науки, если они были бы введены в научный оборот в нашу эпоху, могли бы оказаться продуктивными как в методологическом, так и в историко-религиозном, «оперативном» смысле. Не будем перечислять здесь заслуги германистики, тибетологии и т.д., сразу перейдем к теме, которая вынесена в название статьи.

Две школы венской фольклористики

Еще в самом[2] начале XX в. в немецкоязычном религиоведении сложились две школы , влияние которых постепенно росло и достигло предела в период нацистской диктатуры. Различные по своим исходным теоретическим предпосылкам, эти научные сообщества продолжали идущую от романтиков традицию исследования немецкого фольклора и - шире - индогерманской традиции, реконструируя изначальные парадигмы и символико-исторические особенности жизни немецкого народа. Исходя из идеи непрерывности народной традиции, оба указанных направления, опираясь на полевой этнографический материал, священные тексты, исследование германских стоянок и построек, пытались реконструировать изначальную матрицу, в соответствии с которой германский народ существовал на протяжении столетий, сохраняя свою этнорелигиозную традицию.

Оба эти направления в германистике и теории фольклора возникли изначально на территории Австрии и в последующие десятилетия оказали огромное влияние на религиоведов Германии нацистского периода. Первая из школ, школа **мифологистов,** сложилась из учеников Георга Хюзунга, важнейшим из которых был, несомненно, известный фольклорист Карл фон Шпис. Кроме него, мифологистских взглядов придерживались В.Шупьц, Е.Мудрак, Е.Ценкер-Штаруахер и ряд других, еще более забытых, - хотя, вероятно, не менее интересных, - авторов, писавших на темы немецкой народной традиции, ее самобытности и близости к традициям иных индогерманских народов - персов, индийцев и т.д. С точки зрения мифологистов, [3]все народные обычаи суть вторичные отражения некоторых мифологем , которые этими учеными признавались либо возникшими задолго до обычаев, либо даже существующими извечно. В текстах авторов мифологистского круга особенно примечательным является то, что почти все они находились под силь[4]нейшим влиянием Рихарда Вагнера, переживали Байрейтские мистерии , искренне веруя в их изначальную, «матричную» германскую аутентичность. Пример Вагнера служил доводом в пользу их собственной теории, поскольку его культовые драмы были производны от мифа, а не наоборот. С точки зрения мифологистов, это лишь подтверждение общей для всех - по крайней мере, индогерманских - народов закономерности, поскольку именно миф дает ритуалу силу и смысл, тогда как ритуал без мифа - совсем не ритуал, а в лучшем случае плохая театральная постановка.

Сторонники ритуалистического подхода считали иначе. Здесь под «ритуалистами» понимаются, как следует из контекста, именно немецкие и даже австронемецкие религиоведы, ученики Рудольфа Муха, а вовсе не мифологи т.н. «культурно-исторического» н[3]аправления, которое и в английской, и в скандинавской своей ветви сводилось к последователям Дж. Фрезера и занималось преимущественно Древним Востоком. С точки зрения австрийских **ритуалистов** (О. Хефлер, Л. Вайзер, О. Ферле, Р. Вольфрам, Р. Штумфль и др.), все мифологические повествования (сказки, саги, народные предания и т.д.), которым мифологисты придавали особенное значение, являются не более чем отражением древнейших культов. Мифы тем самым лишались права первородства и признавались некоторым слепком, - о качестве которого можно спорить, оно в каждом случае особенное, - слепком архаических ритуалов, некогда совершавшихся в тайных - мужских или женских - союзах, закрытых народных посвятительных организациях. Тематика тайных обществ (Geheimgesellschaften) была в ту пору (первые десятилетия XX в.) особенно актуальна, а потому работы авторов ритуалистского направления пользовались особенным почетом и выходили большими тиражами. Здесь следует прежде всего упомянуть основные сочинения авторов, об идеях которых будет идти речь в дальнейшем. Это, конечно же, книга Ойгена

Ферле «Культовое целомудрие в Древности» (1910), а также работы его сподвижников - «Древнегерманские инициации юношей и мужские союзы» (1927) Лили Вайзер и похожая, но вышедшая уже при нацистах книга Отто Хефлера «Культовые тайные союзы германцев» (1934). Как Хефлер, так и Ферле были учениками Р. Муха и применительно к германской традиции воспроизводили его схему, в которой ритуалу отдается качественное предпочтение перед мифом, а миф полагается отблеском забывшейся, но некогда существовавшей ритуальной системы. И Ферле, и Хефлер не отказывались от предложенной им возможности сотрудничать с национал-социалистами. Причем как в военные, так и в послевоенные годы оба профессора работать не переставали. Ферле организовывал научные конференции и конгрессы австрийских германистов, а Хефлер, будучи официальным представителем зальцбургского филиала общества «Наследие предков», продолжал свои исследования истории священной власти у германских племен - германского культа вождя, ритуалов Ботанических посвящений, а также тайных германских мужских союзов.

Что касается Ферле, то его научная деятельность, очень долго и вполне органично - без особенных травм и поворотов - развивавшаяся в контексте эортологии (науки о народных праздниках), была увенчана выпуском в 1955 г. программного сочинения под названием «Праздники и народные обычаи годового цикла среди народов Европы» и отмечена очень ярким фактом, о котором речь впереди.

Сторонники как мифологистского, так и ритуалистского направления в германистике и науке о фольклоре увидели в национал-социализме такой режим, который, в отличие от Веймарской республики, отвечал всем (или почти всем) требованиям немецкого сердца и германской традиции, т.е., вписывался в эту традицию достаточно органично, чтобы можно было его признать и ему присягнуть, тем более что к исследованиям в области фольклора, этнографии и германистики нацистский режим - в лице прежде всего рейхсфюрера СС Генриха Гиммлера - относился с особенным вниманием и интересом. Однако тут возникала серьезная проблема, поскольку не только мифологисты, но и ритуалисты увидели в национал-социализме свою единственную надежду и потому связали с ним свои самые заветные мечты. Поэтому представители этих двух школ, сложившихся еще задолго до 1933 г., получили дополнительный стимул для конкуренции, которая и без того была довольно напряженной. Академические прения, перепалка на страницах толстых этнографических журналов, отказ от организации совместных конференций, предельная разобщенность и острейший конфликт - все это происходило оттого, что у каждой школы была собственная, десятилетиями оточенная программа, которая ложилась на материал не менее естественно, чем то, что предлагали ее противники. Особенной зоной «методологического конфликта» стали дискуссии между Ферле и фон Шписом, итоги которых объяснялись тем, что каждый чувствовал себя «строителем Экбатан» и носителем абсолютно непогрешимого метода, ведущего к правдивому знанию о германском народе, его обрядах, мифах и ритуалах. Вероятно, все было бы намного менее травматично, если бы предмет тяжбы двух сто[6]лпов германской фольклористики был хотя бы эмпирически доказуем и не коренился в личном убеждении фон Шписа и Ферле и, соответственно, Хюзунга и Муха, основателей обеих школ венской фольклористики.

Однако существовала еще одна важная причина, по которой солидные профессора и «заклятые друзья» Ферле и фон Шпис вели свой спор о сущности германской народной традиции. Дело в том, что в рамках обоих фольклористских направлений с приходом к власти национал-социалистов сложилось собственное обоснование этого режима, свое видение актуальной политической ситуации. В случае Ферле мы можем говорить, что для этого автора нацизм и гитлеризм явились своеобразным ритуалом, а

приход Гитлера к власти с последующим аншлюсом его родной Австрии - своего рода календарной мистерией, подготавливавшейся на протяжении веков и в рамках годового цикла символически совпадающей с точкой зимнего солнцестояния, немецким праздником Рождества. Не секрет, что эсэсовские «rites de passage», производившиеся в замке Вевельсбург и т.д., разрабатывались профессиональными религиоведами, как никто другой знавшими толк в германских ритуалах. Особенно здесь важна фигура Фрица Вайтцеля, создавшего описание практически всего канона эсэсовской ритуалистики и внутренне тяготевшего к школе Р. Муха.

Что же касается фон Шписа, то его пониман|ие нацизма вполне вписывалось в общий контекст «работы над мифом» , которая в 30-е гг. велась в недрах института Аненербе и способствовала возрождению архаических представлений о Герое («Зигфриде»), Жертве, Крови, Огне, Народе, Норде и т.д.

Тайные союзы

Различные понимания народной традиции германцев, с трудом совместимые в рамках формальной логики, поддерживались нацистской властью по нескольким существенным причинам. Дело в том, что, вопреки сложившемуся образу «тоталитарной науки», эта власть сознательно формировала *методологический полицентризм,* подкреплявшийся, с одной стороны, гитлеровским убеждением о стимулирующем воздействии конкуренции («этноцентрический прагматизм»), а с другой стороны, - г9иммлеровским неприятием монологической науки эпохи Просвещения : с одними Экбатанами, одним строителем, и т.д. Поэтому поощрялась война парадигм.

По верному наблюдению В. Дале, сочинения и доклады фольклористов Третьего Рейха отмечены особенным акцентированием «стержневых германских понятий» (germanische Kernwoerter) - таких как Kampf (борьба), Held (г1е0рой), Einsatz (боевое использование), Haltung (направление, выправка) , т.е. понятий отчетливо военного лексикона. Такая милитаризация вокабуляра имела продолжение и в выборе сфер научного исследования. Особенный интерес немецких фольклористов 1920-30-х гг. вызывали существовавшие в германском народе тайные инициатич1е2ские союзы". Эт^м союзам посвящены замечательные книги Л. Вайзер и О. Хефлера , на которых необходимо остановиться подробнее.

Используя в качестве отправного материала сообщения Тацита, «Датскую историю» Саксона Грамматика, исландские саги и сказки братьев Гримм, Л. Вайзер произвела в своей книге реконструкцию образа древнегерманских тайных обществ, посвятительных организаций берсерков, к1о4-торые, по ее мнению, «изначально олицетворяли воинство мертвецов» . Это неистовое воинство мертвецов (Totenheer), зловещие упоминания о котором рассеяны по страницам индогерманских сказаний, обладало способностью эмпатически вживаться в образ священных животных (волков или медведей), следуя их повадкам и нагоняя ужас на всю округу. Свидетельства о ритуальном, а не сугубо мифологическом характере таких 1т5айных союзов Вайзер находила, во-первых, в рассказах об оборотнях , а во-вторых, в европейских святочных игрищах Дикой Охоты (Wilde Jagd). В обоих случаях имелся в виду определенный союз вполне живых и, как правило, молодых людей, посвятивших себя Богу экстатической битв^ы Вотану и под Его руководством ведуших драматическое сражение . Смысл этого сражения, отсылающего нас сразу к нескольким важным кодам (тотемическому, календарному), а также к теме восстания ревенантов и борьбы «ювенилов» против «сенилов», заключался, согласно Вайзер, в необходимой манифестации неистовства (Raserei). Это иррациональное чувство находилось в основе религиозного опыта германских берсерков и типологически сближалось с экстазом шаманов Евразии.

Вышедшая в 1934 г. книга О. Хефлера[17] была посвящена той же теме тайных германских союзов, однако многие выводы Л. Вайзер ставились в ней под вопрос. В частности, это касается трех моментов. Во-первых, Хефлер признал сомнительной попытку рассматривать берсеркизм как своеобразную версию шаманизма, что полностью не подтвердилось источниками, во-вторых, в центр своего внимания он поставил героически-демонический культ мертвецов, придав ему значение самой существенной мифологемы всего германского общества, а в-третьих, и это для нашего исследования имеет особенное значение, Хефлер показал, что тайные союзы германцев были исключительно мужскими, в то время как Вайзер утверждала, что во главе Дикой Охоты могли стоять не только мужские (Один, Харлекин, Ирод, Артур), но и женские персонажи (paganorum dea Диана, Перхта, Фрау Хольда, Иродиада и др.). Для Хефлера было очевидно, что женщины не только не могли возглавлять Дикую Охоту берсерков, но, более того, были ее жертвами - в самом прямом смысле.

Дело в том, что в сказаниях о Дикой Охоте крайне распространенным является мотив преследования дикими охотниками неких демонических существ, которые в большинстве дошедших до нас описаний наделяются выразительными женскими признаками. Во время Дикой Охоты берсерки этих женщин-демониц отлавливают, связывают волосами друг с другом, приторочивают к седлу и скачут дальше вместе со своими жертвами. Этот мотив засвидетельствован уже в XIII в. С этого времени начинается знаменитая охота на ведьм, продолжавшаяся примерно до XVII в.

Поскольку Хефлер принадлежал к школе Муха, т.е. был ритуалистом, он истолковывал сообщения о преследовании ведьм как отражение ритуала, о смысле которого мы можем только догадываться. Некоторые догадки Хефлер отметает сразу же. Так, предложенную *В. Маннхардтом* «аграрную» интерпретацию, согласно которой огромные груди пойманного женского существа являются «персонификацией всего плодородия», Хефлер считает столь же необоснованной, как и «эротическое» толкование *Б.В. Швартца).* Хефлер достаточно убедительно показал, что дикие охотники совсем не обязательно женщин ловили, а если и ловили, то явно не из вожделения и не по любви. Во многих дошедших описаниях, где женщины характеризуются как существа демонические, неист[18]овые берсерки не утруждали себя их ловлей, а убивали прямо на месте .

«Dianic cult»

Но какова была причина, по которой к ним относились с такой свирепостью? Что было особенного в женщинах, которых подвергали сознательному уничтожению «дикие охотники» Западной Европы в XIII-XVII вв.? В чем состоял смысл ночных ритуалов тайных мужских союзов, ведомых темным неистовством? При ответе на эти вопросы Хефлер апеллирует к исследованиям, проведенным за 13 лет до выхода «Культовых тайных союзов германцев» английским фольклористом и профессиональным египтологом М. Мюррей. Хотя некот[19]орые выводы ее замечательной работы «Культ ведьм в Западной Европе» сегодня признаны неверными, в свое время эта книга оказала на религиоведение колоссальное влияние. Достаточно сказать, что на протяжении четырех десятилетий (с 1929 по 1968 гг.) «Энциклопедия Британника» воспроизводила статью «Witchcraft», написанную Мюррей и фактически резюмирующую ее книгу.

В этой книге рассказывалось, что древнейшей дохристианской традицией Европы был т.н. «дианизм», или «Dianic cult». Согласно Мюррей, эзотерическим ядром «Dianic cult» было ритуальное поклонение образу двуликого рогатого Бога, известного в древнеримской традиции под именем Януса, или Дианус (мужская ипостась Дианы). Этот «Dianic cult» был

религией такого типа, какой подробно описан в «Золотой ветви» Дж. Джорджа Фрэзера: рогатый Бог Дианус олицетворял собой календарный цикл сезонов и урожаев, а потому периодически умирал и периодически возрождался.

В этом ему помогали избранные им человеческие существа, являющиеся его живыми иконами и представителями в мире людей. Из наиболее известных жрецов-репрезентентов Дианусa можно назвать такие таинственные образы как Вильям Руф, Жанна Д'Арк, Жиль де Ре, а также знаменитый Кентерберийский архиепископ Томас Беккет. Последний, как известно, боролся против подчинения англиканской церкви светской власти, за что сильно пострадал. Мюррей упоминает и многие другие загадочные фигуры европейской истории, драматичные деяния которых в действительности были ритуальными жертвоприношениями, призванными служить обновлению земли и пробуждению бога Дианусa.

Пробуждение Дианусa являлось, по Мюррей, очень сложным эзотерическим0 ритуалом, в центре которого находился рогатый персонаж о двух лицах . Враждебно настроенные инквизиторы видели в нем, разумеется, самого Дьявола. Поэтому собрания хранительниц древнейшей дохристианской эзотерической мудрости, почитателей двуликого Дианусa, воспринимались как колдовские шабаши ведьм, служительниц Лукавого и Нечистого. Адептов Дианусa жестоко преследовали и уничтожали, повсеместно распространяя разговоры о тех кощунствах , которые ведьмы совершали на своих шабашах.

Классический образ ведьмовского шабаша, сложившийся уже к XV в., в полном виде включал в себя 8 основных элементов, последовательно вытекавших один из другого, - союз с Дьяволом, формальное отречение от Христа, тайные ночные сборища, ночные поездки на некотором предмете (чаще всего — на метле) или на животном (козле, свинье и т.п.), профанация Евхаристии и Распятия, сексуальная оргия, ритуальное убиение младенца и сакроканнибализм. Часть этих характеристик Мюррей в своей реконструкции признавала откровенным наветом, хотя и не исключала их полностью, отсеивая лишь наиболее одиозные обвинения. В результате складывался примерно следующий образ шабаша.

22

Общество хранителей дианической традиции состояло во все времена из 13 адептов, в число которых входили 12 рядовых инициатов и один жрец, совершающий ночные ритуалы. Члены «coven» должны были собираться еженедельно. «...Раньше для шабаша по обыкновению отводился понедельник, точнее - ночь с понедельника на вторник, но со временем (в XVI и XVII столетиях) шабаш стал отмечаться дважды: в среду и пятницу. Некоторые признавались, что отправлялись на шабаш прямо среди дня, но иные, и их было большинство, утверждали, что попасть на шабаш можно лишь с наступлением ночи, когда часы начнут бить полночь. Место для шабаша выбиралось заранее. Часто это был перекресток дорог, отмеченный какой-либо христианской святыней, к23оторая была поставлена там, чтобы заменить старое языческое капище» . Такой тип тайных собраний, отличный от ритуальных мистерий 13-ти, проф. Мюррей называет термином «esbats». Это, собственно, и есть шабаши, поскольку помимо 13 адептов «внутреннего ядра» здесь могли присутствовать люди «внешнего круга», также заинтересованные в поддержании дианической традиции.

Что касается Отто Хефлера, то он реконструкцию Мюррей принял с больши2м4 воодушевлением, и более того, - положил ее в основу своей концепции . Согласно Хефлеру, во время Дикой Охоты происходила стержневая для европейской истории, трагическая по своим последствиям и архаичная по своему ритуальному смыслу битва между представителями тайных мужских союзов и теми, кто продолжал сохранять верность уходящему матриархальному культу. Сторонники патриархата и отцовского права одержали верх. Поскольку историю пишут победители, подлинные

наследники изначальной европейск2о5й традиции были впоследствии представлены как ведьмы и колдуньи . Тем самым их отстрел постфактум получил оправдание и сохранился в деградировавшей мифологизированной форме святочных игрищ вплоть до сего дня. При этом Хефлер, бывший, как и Вайзер, выходцем из школы Р. Муха, т.е. ритуалистом, подчеркивал идею непрерывности народной традиции, воспроизводящей себя на уровнях расы, языка, занимаемого пространства и государства [26], а на уровне ритуала представляющей этот континуитет в ежегодном единении живых с умершими. Это величественное событие жизни германского народа длилось 12 святочных дней, т.е. от католического Рождества (25 дек.) до Богоявления (6 янв.). В эти сакральные дни снимался профанический дуализм потустороннего (Diesseits) и посюстороннего (Jenseits) и 27ости с того света приходили к живым, а живые обретали черты мертвецов .

Живой Покойник (der lebende Leichnam) активизировал свою непостижимую власть над событиями этого мира. Клубящаяся свита Мертвеца и Хозяина Мертвых Вотана утверждала свое превосходство над отживающими свой век хранителями таинств матриархата, истребляя местных ведьм а заодно и всех, кто похож на ведьм. Германо-скандинавские саги и древние предания повествуют о женщинах, затравленных Дикой Охотой, без малейшего сострадания. Несчастные «хексы» и «друды» становились жертвами победоносного шествия мертвецов, длившегося, как правило, 12 дней. Вероятно, это число символически перекликается с количеством рядовых адептов, входивших в «coven» Бога Дианyса, а также с таинст2в8енным древнерусским преданием про «Двенадцать Сестер-Лихорадок» , бывших, по всей видимости, также демонизированными жрицами дохристианских ритуалов.

О том, что европейскую ведьмовскую традицию следует трактовать именно как отголосок древнейшего матриархального жречества, еще задолго до Хефлера и Мюррей, в 1912 г., говорил известный историк религии Август Хорнеффер. «Средневековые ведьмы, - писал он в своей блестящей работе «Жрец», - были не просто созданиями, достойными всяческого сожаления, сильно пострадавшими от человеческой глупости, но подлинными жрицами и пророчицами, ибо они заключили союз с надземными духовными силами, подобно тому, как жрицы всех времен заключают союз с таковыми силами. Только те силы, с которыми заключали договор ведьмы, были, предположительно, злыми силами; это были Дьявол и сокрытые под его именем древние языческие Боги, которым ведьмы давали обеты и именем которых творили свои чудеса ... Ведьмы были супругами Дьявола, его монахинями и супругами богов... Все это относится к древней борьбе между различными религиями, системами верований и культов. Женщина - это та, кто борется против новых исповеданий веры, против культуры мужчин, против общинных организаций, - причем не только в христианскую эпоху. Женщина становится «ведьмой», т.е., она является защитницей и хранительницей древних поверий, она является жрицей преодоленных богов (sie ist Priesterin ueberwundenen Goetter). Женщина консервативнее, чем мужчина, она сохраняет древние таинства, она молится Богам своего детства, она постоянно стремится воспроизвести в2е9рования и ритуалы детства человечества. Поэтому женщина «суеверна» . Можно сказать, что каждая женщина современности, которая интересуется заклинаниями, предсказаниями и другими тайны3м0и искусствами, является бессознательной жрицей умерших религий . Она - поборница древних, заглушённых волшебных поверий, сражающаяся против существующей официальной веры» .

Итак, эту умершую религию, бессознательной жрицей которой являлась немецкая ведьма, М. Мюррей идентифицировала как «Dianic cult». Л. Вайзер, исследовав литературные сюжеты Дикой Охоты, а также описания множества фольклорных образов, пришла к выводу, что в герман-

ской древности существовали тайные союзы не только женщин, но и мужчин, представляющие собой «воинство мертвецов» и оборотней (берсерков, вервольфов). О. Хефлер, опираясь на исследования Вайзер и Мюррей, сделал заключительный шаг, предположив, что литературные свидетельства о Дикой Охоте суть прямые доказательства реально существовавших инициатических союзов мужчин, созданных для ритуального уничтожения ведьм - носительниц дохристианского посвящения.

Про всех трех авторов можно было бы сказать, что они довели до крайнего предела ритуалистский подход - в одном случае (Мюррей) привнесенный от Фрэзера, в другом (Хефлер и Вайзер) - почерпнутый в школе Р. Муха. При этом если Вайзер и Мюррей оправдывали ведьм, то Хефлер методично оправдывал их уничтожение, поэтизируя тайные союзы нордических «мертвецов». Хотя научн32ая честность Хефлера безупречна и никакому сомнению не подлежит , работа его, не будучи напрямую «заказанной», звучала в 1930-е гг. очень актуально.

Подозрение Ганса Блюхера

В современной Хефлеру Германии такой образ мужской эзотерики представляли почти все подразделения НСДАП: отряды Гитлерюгенда, ремовские штурмовики, эсэсовцы, и т.д. Решительный антифеминизм доходил в некоторых бюндиш-организациях до сознательной мизогинии, чреватой теми тенденци3я3ми, которые в преувеличенной форме изобразил Ганс Блюхер (1888-1955)[33].

Этот примечательный берлинский писатель входил в свое время в движение «Перелетных птиц», явившееся, как известно, субстратом Гитлерюгенда. Блюхер был натурой парадоксальной: он придерживался крайне правых взглядов и своими левацкими высказываниями наводил ужас на крайне правых, он был антисемитом и при этом лично дружил со многими евреями, он всю жизнь положил на борьбу с феминизмом, но позднее женился и имел семью. Он приветствовал свастику как символ долгожданного спасения и при этом предлагал вместо концлагерей создавать гетто. Не примкнув к движению Гитлера, Блюхер занял позицию наблюдательного аутсайдера и получил славу искреннего чудака, позера и шарлатана.

Выйдя из «Wandervogel», Блюхер написал двухтомную работу «Роль эротики в мужском обществе» . Там он доказывал, что на смену принципу семьи постепенно приходит другое общественное устройство, основанное на ином типе эроса. Традиционная европейская семья всегда была муже-женской, соответственно, и тип эроса, лежащий в ее основании, тоже был муже-женским. Но затем из семьи, в качестве ее отрицания, возникла иная форма единения, которую Блюхер называет «мужским обществом». В определенном смы3с5ле можно сказать, что мужское общество является порождением семьи , поскольку в нем заметны многие черты типично семейного уклада. Однако в основании своем мужское общество совершенно иное, поскольку основывается на ином типе эроса - не муже-женского, а муже-мужеского (mann-mannlicher Eros).

Типичными примерами этого «мужского общества», согласно Блюхеру, являются тайные мужские союзы - от митраизма, тамплиерства, союзов «диких охотников» и прочих воинственных мизогинов - через франк-масонерию - к молодежному мистико-туристическому движению «Перелетных птиц». Последнее, кстати, Блюхер никак от масонства не отличает, поскольку и там, и здесь доминирует единый тип эроса - муже-мужеский, а вся эзотерика, по существу, сводится к тому, чтобы вежливо защитить себя от нежелательного вторжения женщин. Блюхер оставляет открытым вопрос, является ли причиной тому тонкий невротический недуг или же прямая гомосексуальность. Достаточно того, что «социальная апелляция» во всех случаях обращена не к возрастной, не к профессиональной, не к

религиозной и даже не обязательно к политической, но именно к половой категории.

Занятная концепция Блюхера получила в недавнее время развитие в публикациях Н. Зомбарта, который попытался представить судьбу немецких интеллектуалов 1920-30-х гг^бдрейфующей где-то «между мужским союзом и мифом о матриархате» . Для создания такой картины Зомбарт психоаналитически пр[37]очитал философско-теологические и политические манифесты той поры в оптике крайнего («блюхеровского») тендерного подозрения. Экстатически-эмфатически-экзистенциальные памфлеты, где тезисы взаимозаменимы, а вокабуляр практически идентичен, оказались единой поэмой о Друге (Мужчине) и Враге (Женщине). Вся «культуркритика» и весь «этнический фундаментализм» консервативных революционеров были истолкованы Зомбартом как интолерантная и агрессивная, высоко аффектированная проза мужского общества, использующего многочисленные эвфемизмы (urtuemlich, fundamental, ontologisch, deutsch) для прикрытия единственного заботящего мотива. Этот мотив, по Зомбарту, есть «Deutsche Mannlichkeitswahn», тогда как патетика жанра может быть самой разной - антилиберальной, антифеминистической, антидемократической, антисоциальной или антисемитской. Параноидная фиксация на образе врага, определение собственной идентичности в терминах отрицания - все это, согласно концепции Зомбарта, составляет психологический климат интеллектуальной «охоты на ведьм» XX в.

Зондеркоманда и Черный Орден

Чтобы понять, насколько неверна однобокая (и сама по себе на редкость мономаниакальная!) реконструкция Зомбарта, нужно от тайных союзов обратиться к обратному полюсу, а именно к мифу о матриархате.

Идеи И.Я. Бахофена в среде интересующих нас религиоведов XX в. плодотворно развивали многие авторы - от Л. Клагеса, Л. Фробениуса, С. Георге, К.Г. Юнга, Г. Вирта, Готфрида Бенна до Ю. Эволы и менее известных традиционалистов второго ряда. Ведьмы чаще всего признавались отголоском древнейшего матриархального периода человечества, а матриархат - основой подлинно здоровой языческой мистики.

Так, жена одного из ближайших сподвижников Гитлера и активная проповедница германского язычества Матильда Людендорф выпустила еще в 20-е гг. специальную работу «Христианская жестокость в отношении немецких женщин». Ее перу принадлежит также любопытное для религиоведов исследование женской психологии, где от оправдания ведьм делается шаг вперед - в сторону утверж[39]дения необходимости активного участия женщин в немецкой политике .

Затем к реабилитации ведьм подключился главный идеолог НСДАП Альфред Розенберг, считавший, что преследование ведьм католической церковью являлось продолжением агрессии «азиатского народа этрусков» (читай: «римско-сирийско-еврейского мифа»), направленной против «свободной, прямой и здоровой» традиции Норда. В годы планомерного геноцида нордического народа, проводившегося католической церковью, было - по подсчетам Розенберга - уничтожено около 9 млн. человек.

С некоторой долей упрощения можно было бы сказать, что Розенберг в партийном руководстве НСДАП наследовал линии мифологистов, тогда как противостоявший ему Гиммлер - линии ритуалистов. Поэтому Гиммлер оказывал покровительство О. Хефлеру, хотя и считал (подобно Розенбергу), что борьба католической церкви против ведьм уничтожала прежде всего глубинную народную традицию и фактически означала геноцид подлинно германского духа. Выступая на общеимперском крестьянском праздновании 1935 года, Гиммлер с горечью констатировал: «Мы видим,

как судебные процессы зажигали костры, на которых обращались в пепел бесчисленные тысячи женщин и девушек нашего народа» .

При этом Гиммлер вдохновлялся, с одной стороны, страницами Розенберга, где объяснялось, что источник охоты на ведьм — это этруски, а этруски - это азиаты, т.е. начало для немцев чуждое, инородное. С другой стороны, симпатия Гиммлера к ведьмам коренилась в том, что в 1629 г. на костре в Марнельсайме была сожжена колдунья Маргарет Гимблер, которую рейхсфюрер СС считал одной из своих дальних родственниц.

В 1935 г. по указанию Гиммлера была создана «Зондеркоманда X», задачу которой Гиммлер формулировал так: «Найти в еретических, сектантских и мистических движениях Средневековья последнюю попытку германс^ой сущности сопротивляться инородному засилью католической церкви» . Вошедшие в зондеркоманду нацистские ученые - профессиональные историки и религиоведы, специалисты по средневековому свободомыслию и демонологии - стали собирать необходимую Гиммлеру информацию, касающуюся магии, охоты на ведьм и разнообразного колдовства. Участникам таинственного «Проекта X» для повышения и расширения области их профессиональной квалификации преподавались такие дисциплины как палеография, искусствоведение, архивоведение и т.д. Основная задача «политических солдат» «Зондеркоманды X» состояла в том, чтобы ездить по стране, работать в архивах, делать различные выписки и зарисовки. При этом для проникновения в тот или иной научный архив сотрудники команды получали определенную «легенду». Чаще всего они представали перед работниками архивов в качестве студентов или докторантов Лейпцигского университета, работающих над темой «Процессы над ведьмами, волшебство и суеверия». Такая диссертационная тема снимала лишние расспросы и давала доступ к архивным материалам.

Основным результатом 9-летней работы «Зондеркоманды X» стала знаменитая «колдовская картотека Гиммлера», где содержались данные о 3670 казненных ведьмах и 33846 карточек с характеристикой следственных дел разнообразных колдуний, ведьм, волшебниц и чародеек, истребленных католической церковью. Помимо этого, в картотеке было также множество выписок, копированных документов и библиографических указаний, подготовленных для предстоящего исследования. Сегодня ни у кого из серьезных исследователей не осталось сомнений, что из намеченных в Черном Ордене СС духовно-исторических разработок не была выполнена и сотая часть. Не смогла осуществиться подготовленная в издательстве «Nordland» публикация книг, не говоря уже о намеченной съемке фильмов по колдовской и оккультно-магической тематике. Сорвано было практически все. Колоссальные религиоведческие разработки, проницательные наблюдения, добротная инвентаризация — все было подготовлено для какой-то странной, рационально непостижимой цели. «Сюжет, касающийся осуществления «Проекта X», на самом деле порождает больше вопросов, нежели ответов. Почему сотрудники изучали не только акты и документы, но и основы магии? Какие разработки удалось осуществить членам «Зондеркоманды»? Почему в один момент «Зондеркоманда X» перебралась из удобного Лейпцигс^ого книгохранилища в неуютное здание Берлинской масонской ложи?» .

Вероятно, подлинных причин мы так и не узнаем. Однако^у нас достаточно оснований, чтобы последовать совету А. Васильченко и предположить, что в рамках Черного Ордена создавалась новая религия германского народа, которая должна была явиться возрожденным вариантом древнего германского язычества, носителем которого, по мнению нацистских религиоведов-ритуалистов, являлись нордические ведьмы. Поэтому в заключение статьи мы предлагаем обратиться к работам человека, в очень большой степени причастного к созданию новой эсэсовской, пангерманской религии, - к работам проф. Германа Феликса Вирта.

«Ведьмина лапа» и судьба северных народов

С именем немецко-голландского историка древнейшей религии Германа Феликса Вирта (1885-1981) русскоязычный читатель познакомился в начале 1990-х по пересказам А.Г. Дугина . Сегодня, когда в московском издательстве «Вече» автором настоящей статьи готовится к выходу многотомное собрание сочинений Г. Вирта, в справедливости некоторых упреждающих интуиции А.Г. Дугина можно усомниться, что нисколько не умаляет его заслуг как первооткрывателя и т.д.

Например, мы читаем в статье Дугина о сакральной символике пентаграммы: «Ведьмина лапа» - так в народных повериях германцев называется пентаграмма. «Вирт утверждает, что «Drude», «ведьма» - это искаженное слово «Thrud» эпохи скальдов, т.е. имя матери Тора. Об этой богине почти ничего не известно. Вирт полагает, что ее смысл практически исчерпывается пентаграммой как сакральным календарным символом, обозначающим зимнее солнцестояние, Новый Год, Юл» . Настолько ли неизвестна Богиня Thrud? Открыв работы Г. Вирта, мы видим, что его позиция существенно иная.

48

Вирт пишет о Drutenfuss буквально следующее. «По вопросу «Drutenfuss» , иначе говоря - пентаграммы, на средневерхненемецком - trutenvuoz, также имеющей атланто-нордическое происхождение, см. мою книгу «Священная Протописьменность Человечества», гл. 6. Древненордический корень prud- (в составе разных слов) означает «силу», «мощь», «власть». Ему синонимично и от него происходит англосаксонское понятие pryd. Trudheim - «Дом Силы», - это зимнесолнцестоянческий Дом Божий, «святая земля, примыкающая к землям асов и альвов», где проводит свое время Тор, Всеотец и Сын Земли. Trudheim - это «Дом на Водах», где возрождается Агни, Спаситель и Сын Божий ведической традиции. Thrudr именуется также Ran, Материнское Море, Богиня Моря и Богиня Смерти. Также и thrudr (prudr) было обозначением «божественного существа, Девы, валькирии», то есть девы-градоправительницы, ставшей в Ботаническую эпоху Эдды существом баснословным. Ее имя, Thrude, с христианизацией превратилось в позднее средневерхненемецкое «tr4u9te», с презрительным значением «ведьма», «волшебница», «чудовище»» .

В трактовке Вирта, бывшего, как известно, первым руководителем общества «Наследие предков», ведьмы выступали как нераспознанный осколок очень древней традиции. Эту традицию Вирт предпочитал называть традицией атланто-нордической расы и считал изначальной традицией человечества вообще. С его точки зрения, это была монотеистическая религия, жрецами которой являлись исключительно женщины: Белые Дамы, северные матушки, девы-градоправительницы атланто-нордических культовых центров. Женщины в обществе древних германцев были хранительницами очень многих потаенных знаний. Прежде всего это всевозможные профетические (пророческие) искусства и руническая магия (колдовство), что нашло отражение даже в именах: Runifl («одаренная силой рун»), Fridrun («рунической силой содействующая миру»), Hiltrun («помогающая в борьбе»), Sigrun («подающая победу»), Alarun («наделенная силой всего рунического круга») . В более поздние времена, отраженные в Эдде и сагах, почитание Женского Начала стало вытесняться образом воинственного Мужчины - завоевателя и покорителя, а женщины-жрицы подверглись демонизации. Так в германских землях утвердился культовый патриархат с его «идеологией Мужчины и Власти» (Mann und Macht-Ideologie). Утвердился на долгие столетия,5о1торвав народ от его корней, разрушив идиллический мир Золотого Века .

Так возник культ Вотана, бывшего, по сообщению опубли5к2ованной Виртом (и недавно переведенной нами) «Хроники Ура Линда» обыкновен-

ным фризским мореплавателем, обожествленным после смерти. Именно в вотанизме Эдды и саги Вирт видел главную причину трагического предательства германскими народами своих матриархальных истоков. Религия Вотана, утвердившаяся в скальдическую эпоху духовного затмения северной традиции, находилась в основании ритуальных бесчинств «диких охотников» и порождала трагическое уничтожение носительниц матриархального уклада. Из «Хроники Ура Линда» мы узнаем, как велась борьба между «сыновьями отцов» и «сыновьями матерей», как затемнялось древнейшее откровение Фрейи, как насилием коварные короли и жрецы отбирали власть у хранительниц атланто-нордического мифа и ритуала. Народных матушек уничтожали как ведьм, а древнейшую традицию вырывали с корнями.

Описанный в работах Вирта матриархальный уклад германской древности был забытой сказкой, утраченным Парадизом толерантных и благородных нордических этносов. Вместо воинственной экспансии, вместо неистовой ярости и борьбы за жизненное пространство матриархат предлагал мистические культы родного и теплого - домашнего очага, родной земли, родовой традиции. Вместо огненного холокоста против хранителей традиции, вместо духовного геноцида и болезненного прижигания народных корней матриархат располагал к мирному и бережному восстановлению того, что разрушено, к собиранию и воспоминанию, к обретению утраченных истоков.

Причины гибели Третьего Рейха Вирт возводил к сугубой ориентации на патриархальную, в сущности - очень современную модель, которая проявлялась в пресловутом «принципе фюрерства». С точки зрения Вирта, древнегерманской архаики в этом принципе было намного меньше, чем полагали не сведущие в праистории партийные вожди. Вероятно, если бы не «Вотан и Вальхалла», Третий Рейх был бы совершенно иным. Но это был бы уже не Третий Рейх. Мизогинические высказывания крупнейших идеологов и политиков Третьего Рейха цитируются настолько часто, что мы ограничимся только одним, достаточно красочным примером: это - выступление Э. Хубера, направленное против немецких женщин-политиков как таковых, поскольку они, с точки зрения Хубера, ничего хорошего Германии не принесут. «В ид5е3ологическом мире национал-социализма нет места женщинам-политикам ... Нацистская теория негативно относится к женщинам-политикам. Им отводится их естественное место в семье с задачами жены и матери. (Т.е. привычная триада Kinder, Kuech^und Kirche - *А.К.).* <...>. Воскрешение Германии - это дело мужчин» . С точки зрения Вирта, в «заблуждениях и трагедии ложного развития движения национал-социалистов» повинны прежде всего его внутреннее иудеохристианство, а также «кафедральная наука», наука ученых педантов-мизогинов академического мира Германии как мифологистов, так и ритуалистов строгого патриархата.

«Лишение Жизни и Земли их священного, животворящего начала, лишение женщины силы и власти - вот два великих преступления, которые мозаистическое (т.е. М55оисеево - *А.К.)* христианство совершило против нордического Запада» - полагал Герман Вирт.

Вирт призывал молодое поколение ученых возродить «новое нордическое духовное движение», которое вызовет к жизни новую нордическую Европу «с Германией в качестве середины, Сердца Запада». Для этого нордического возрождения Вирт уже в 1960 г. предсказывал приход «возрожденного и окрепшего язычества» (wiederkehrendes und erstarkendes Heidentum), ибо, по его мнению, Европа остается в своей основе языческой до сих пор и изменить эту языческую душу Европы очень трудно. Когда возрождение языческой традиции (культа Фрейи, Дианы, Друды)

в Европе^ произойдет, христианам будет предложено толерантное сотрудничество , а судьба северных народов кардинально изменится.

Есть, к примеру, много забавного в спорах между египтологами о смысле ритуалов, о которых, кроме того, что некогда они существовали, ничего не известно.

2

Об этих школах рассказывается, в частности, в известной книге *Emmerich Wolfgang.* Zur Kritikder Volkstumsideologie. -Frankfurt/Main, 1971. S. 153 IT.

Отсюда мифологисты делали много методологически значимых выводов: начиная от признания необходимости описывать главные мифологические модели (зародыш структурализма!) и заканчивая некоторым набором таких «базовых моделей», присутствующих в фольклорных источниках и наделенных универсальным значением. Поэтому, когда, к примеру, Карл фон Шпис говорит в своей книге «Немецкая фольклористика как ключ к немецкой культуре», что «главными областями арийской традиции являются 1. Сказания. 2. Священный Календарь и 3. Обычай» *(Spiess Karl von.* Deutsche Volkskunde als Erschliesserin Deutscher Kultur. B., 1934. S. 81), то речь идет именно о том, что Немецким Сказаниям (песням, играм, загадкам, быличкам, преданиям - как поясняет далее фон Шпис) следует в деле реконструкции германских истоков доверять намного больше, нежели данным календаря (который со временем может меняться) или обычая, который, в сущности, есть не что иное, как чувственная проекция воплощенного в сказании мифа.

4

Общественные фестивали, проводившиеся в Байрейте, этой «Мекке» европейских неоязычников рубежа веков, были замыслены как передовой отряд пангерманистской мифологической реставрации, как театрализированная «Waldoper» - «опера в лесах», органично сочетающая в себе элементы магической теургии, народных посвятительных игрищ (voelkische Weihespiele), нового синкретического культа. Джордж Моссе полагает, что в деле национализации тогдашней Германии Байрейту принадлежит едва ли не первая скрипка: *Mosse George L.* The nationalization ofthe masses. Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars Through the Third Reich. - N.Y., 1977. P. 100-126. О влиянии Байрейта на духовную жизнь Европы см. также: *Гапеви Д., Трубецкой Е. Фридрих Ницше.* - М.: Эксмо, 2003.-С. 106-171 и Schroeder, Leopold von. Die VollendungdesArischen Mysteriums in Bayreuth. - Muenchen, 1911, где Байрейт прославляется как форпост нового мистериально-культового движения, охватившего арийский мир.

«Myth and Ritual School» и «Uppsala-Schule» соответственно.

«Вопрос о приоритете в отношении мифа и ритуала, - говорит отечественный германист Е.М. Мелетинский, - аналогичен проблеме о соотношении курицы и яйца, о которых трудно сказать, кто кому предшествует. Синкретическая связь и близость обрядов и мифов в первобытной культуре несомненна, но даже в самых архаических обществах имеются многочисленные мифы, генетически не сводимые к ритуалам, и наоборот, во время обрядовых празднеств широко инсценируются мифы» (Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. - М.: Восточная литература, 2000. - С. 36).

7

Две основные работы Ф. Вайтцеля - это «Церемонии в СС» и «Празднование ежегодных торжеств в семье эсэсовца». См. также: Stein, Hans-Peter. Symbole und Zeremoniell in deutschen Streitkraeften vom 18. bis zum 20. Jht. - Herfbrd; Bonn, 1984 (Entwicklung deutscher militaerischer Tradition. Bd. III).

Blumenberg, Hans. Arbeit am Mythos. - Frankfurt/M., 1979.

Ackermann, Josef. Heinrich Himmler als Ideologe. - Goettingen; Zuerich, 1970.

Dahle, Wendula. Der Einsatz einer Wissenschaft. Eine sprachinhaltliche Analyse militaerischer Terminologie in der Germanistik 1933-1945. 1969. S. 27 ff.

Интерес к этим эзотерическим сообществам восходит к программным текстам движения «фелькиш», прежде всего к работам Гвидо фон Листа про объединение «Святой Vehme». (См.: Гвидо фон Лист. Тайна рун. - М.: София, 2001. - С. 83, сл. и др.).

12

Позднее - Вайзер-Ааль. Weiser, L. Altgermanische Juenglingsweihen und Maennerbuende. Buehl, 1927.

13

Hoefler, O. Kultische Geheimbuende der Germanen, Bd. 1. - Frankfurt/M., 1934.

14 Weiser, L., Op. cit. S. 51.

Альберт Хелльвиг еще в 1915 г. констатировал, что в немецком народе по-прежнему сильны очень многие суеверия: вера в знахарей, ведьм, вампиров и т.д. (Hellwig. A. Deutscher Volksglaube vor Gericht//Archiv fuer Religionswissenschaft. Bd. 18.-Lpz., 1915. S. 287-300). Причем это можно списать на крепость народной традиции лишь отчасти, поскольку велико было также влияние определенной интеллектуальной моды. Чтобы в этом убедиться, достаточно посмотреть несколько фильмов Фридриха Вильгельма Мурнау («Голем», 1915 г., «Калигари», 1920 г., «Носферату», 1922 г.) и прочесть несколько романов Густава Майринка («Голем», 1915 г., «Вальпургиева ночь», 1917 г.,6 «Белый доминиканец», 1921 г.).

Стремительный рост интереса к тематике германских мифов, точнее к образу Вотана, отмечал в ту же пору К.Г. Юнг, не указывая, кстати, на «бюндишистские» штудии Вайзер и Хефлера. См.: Юнг К.Г. Вотан // К.Г. Юнг о современных мифах: сб. трудов. - М.: Практика, 1994.-С. 212-230.

17 „

Задуманная как первый том трехтомного исследования, которое так и осталось недовершенным. «На существование второго тома указывал (заверяя, что держал его в руках) Р.Штумпфль: Stumpfl R. Kultspiele der Germanen als Ursprung des mittelalterlichen Dramas. - Berlin, 1936. S. X. В предисловии к «Культовым тайным союзам» (Hoefler, O. Kultische Geheimbuende der Germanen, Bd. I. - Frankfurt/M,1934. S. XI, nota 1) Хефлер сообщал, что книга, которая первоначально должна была называться «Totenheer - Kultbund - Fastnachtspieb), была в основном закончена уже в январе 1932 г.». (Гинзбург К. Германская мифология и нацизм // Гинзбург К. Мифы - эмблемы - приметы: морфология и история. - М., 2004, с. 267).

Hoefler, O. Kultische Geheimbuende der Germanen, Bd. I. - Frankfurt/M. 1934. S. 276 ff.

19

Murray, Margaret Alice. The Witch-Cult in Western Europe. - Oxford, 1921. Критичный пересказ основных выводов этой труднодоступной книги приводится в работе: М.Элиаде. Оккультизм, колдовство и моды в культуре. - К.: София; М.: Гелиос, 2002. - С. 96, сл., 117, сл.

20

Быть может, эта навеянная тайными культами легенда послужила основой также для истории тамплиерского идола Бафомета, некоторые догадки по поводу которого изложены в нашей статье: Кондратьев А.В. Бафомет тамплиеров в свете реконструкции гностических представлений об Зоне // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. № 4. 2004 (июль-август). - С. 112, сл.

21

Известный итальянский религиовед Юлиус Эвола, строгий критик фашизма и автор глубоких исследований, посвященных тантризму, йоге и герметической традиции, постарался дать этим кощунствам метафизическое обоснование. В своей книге «Метафизика пола» он сообщает: «Согласно описаниям «шабаша», выражением «символа веры» его участников является целование в зад, в obsculum sub cauda самого «божества», его изображения или же «представителя», иначе говоря, козла. Однако, согласно некоторым свидетельствам, это необязательно. Есть и еще свидетельства совсем иного содержания: никакого непристойного целования не было — целовали обратное, второе, черное лицо, расположенное на месте затылка, может быть, маску. В таком случае речь идет о голове Януса. Символизм очевиден: если переднее, видимое лицо представляет внешние проявленные черты Бога, то обратное, черное лицо - «божественная бездна», бесформенная и одновременно превышающая всякую форму. Это то божество, к которому приложима тайная формула египетских мистерий: «Осирис есть черный бог». Развитая неоплатониками, эта формула нашла отражение в ранней греческой патристике, в частности у Дионисия Ареопагита. Поэтому вполне возможно, что вместо упоминаемого непристойного колдовского ритуала имели место совсем иные формы восхваления бесформенного, превышающего всякую форму и непроявленного начала, «божественной бездны», «темного бога»». Эвола, Юлиус. Метафизика пола. - М., 1996. - С. 259.

22

Не исключено, что термин «дианетика», якобы придуманный Роном Хаббардом, восходит к древним легендам о Дианусе и дианических инициациях европейского Средневековья. Как известно, подавляющую часть своих знаний о мифах, ритуалах и мистериях древности Хаббард получил в «Телемском аббатстве» Алистера Кроули, которому работа Мюррей, несомненно, была хорошо известна.

23

Фрер, Жан-Клод. Сообщества Зла, или Дьявол вчера и сегодня. - М.: Аграф, 2000. - С. 82-83. Много интересных фактов можно найти также в работе: Шейнман М.М. Вера в Дьявола в истории религии. - М.: Наука, 1977. - С. 43-64.

24

Hoefler, O. Kultische Geheimbuende der Germanen, Bd. 1. - Frankfurt/M., 1934. - S. 277-278.

25

Итальянский исследователь шабашей Карло Гинзбург настаивает в своих работах на том, что в дошедших до нас описаниях шабаша следует видеть скорее компромисс культур, нежели чистую проекцию доминирующей культуры и ее аффектов. (См.: Ginzburg, Carlo. Storianotturna. Una decifrazione del sabba. Torino, 1995). Т.о., современная наука возвращается к подходу ритуалистов, преобладавшему в религиоведении Третьего Рейха и осмеянному в середине 1970-х Норманом Коном. (Cohn,N. Europe's Inner Demons.-L., 1975). Разницавтом, что там, где Хефлер сказал бы про «бескомпромиссность борьбы разных традиций», разных типов народной эзотерики, Гинзбург говорит о «компромиссе культур», из которых одна - культура народа (фольклорная стихия), а другая - ученая культура, идущая от судей, инквизиторов и демонологов. (См. также: Гинзбург, Карло. Образ шабаша ведьм и его истоки // Одиссей. - М.: Наука, 1990.-С. 132-146).

О четырехчастности германского континуитета Хефлер говорит в отдельной работе: Hoefler, Otto. Das Germanische Kontinuitaetsproblem. - Hamburg, 1937. - S. 12.

27 Такой тип культовой практики, которая, во-первых, повторяется с циклической регуляр-

Такой тип культовой практики, которая, во-первых, повторяется с циклической регуляр-

ностью в течение года, либо совершается раз в год, а во-вторых, осознается верующими как момент объединения живых и мертвых, Хефлер предлагает называть *v.Verwandlungskulb>,* ибо

в эти моменты души живых в свободном единении (freie Einung) буквально превращаются (verwandeln) в души мертвых-и наоборот. (Hoefler, Otto. DasGermanische Kontinuitaetsproblem. - Hamburg, 1937. - S. 27). Этот термин Хефлера впервые появляется, по всей вероятности, на страницах «Журнала Немецкой Древности»: Zeitschrift fuer Deutsches Altertum, 1936. S. 109 ff.

По народному преданию, Двенадцать Сестер-Лихорадок суть дочери «царя Ирода», имеют стихийную природу и персонифицируют различные недуги. Оттого их имена звучат так: Трясея, Огнея, Ледея, Гнетея, Грынуша, Глухея, Ломея, Пухнея, Желтея, Коркуша, Глядея и Невея (А[2]ф[9]анасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 3. - М., 1995. - С. 44-51).

Женское инстинктивное «суеверие» и «староверие» проявляло себя во все эпохи. Особенно этот фактор напоминал о своем наличии в переломные эпохи, когда именно женщины стремились к архаике - либо к ее сохранению (консервативный вариант), либо к ее возвращению и восстановлению (консервативно-революционный вариант). Примером первого может служить история русского православия, когда в момент «Никоновых новин» именно женщины встали в первые ряды защитников старой веры (Феодосья Прокопьевна Морозова, Евдокия Урусова и др.: Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: духовные движения семнадцатого века,- М., 1995. - С. 321, сл.). Примером второго может стать история победы национал-социализма, провозгласившего архаико-националистическую программу с самого начала и пришедшего к власти почти исключительно в силу ее привлекательности для немецких женщин. Как верно замечал психолог В. Райх, здесь слишком много рационально необъяснимого и связанного с особенностью женской психологии.

[3] " На эту тему существует хорошая работа Иохана Краузе: Krause. Johann. Hexen unter uns? Magie und Zauberglauben in unserer Zeit. - Hamburg, 1951. -*А.К.*

[31] Horneffer, August. Der Priester. Bd. I. - Jena, 1912. - S. 24.

[32] Его работа о тайных союзах германцев была по достоинству оценена такими корифеями религиоведческой науки как *Жорж Дюмезиль* (Dumezil, G. Mythes et dieux des Germains. - P., 1930), *СтигВжандер* (Wikander, S. Der arische Maennerbund: Studien zur indo-iranischen Sprach- und Religionsgeschichte. - Lund, 1939) и *Карл Мойли* (Meuli, K.) - см.: Schweizerisches Archiv fuer Volkskunde. Vol. 34 (1935). - S. 77.

[33] Подробнее о жизни Блюхера и «Перелетных Птицах» см.: Laqueur, Walter Ze'ew. Young Germany. A History ofthe German Youth Movement. - L., 1962.

[34] Bluecher, Hans. Die Rolle der Erotik in der maennlichen Gesellschaft. - Jena, 1919.

[35] Еще более оригинальной была гипотеза Лео Фробениуса, унаследованная всей историко-культурной школой. Фробениус, подобно Блюхеру, также рассуждал, что мужские союзы возникли из совсем другого порядка, но определял его не как семейный (муже-женский), а как матриархальный. С точки зрения Фробениуса, тайные общества мужчин - это реакция на описанную Бахофеном гинекократию, но одновременно это и слепок с «женского общества», как бы его «диссидентская версия» или «вторые Экбатаны», возведенные мужчинами и для мужчин. Отсюда - известная мысль Фробениуса, что при матриархате мужчина-это *украшение* женщины, так же как и при патриархате женщина-это не более чем *сосуд для продолжения рода* мужчины. (Frobenius, Leo. Das unbekannte Afrika. Aufhellung der Schicksale eines Erdteiles. -Muenchen, 1923. - S. 41-44).

Sombart, Nikolaus. Die deutschen Maenner und ihre Feinde. Carl Schmitt - ein deutsches Schicksal zwischen Maennerbund und Matriarchatsmythos. - Muenchen; Wien, 1991.

[37] Прежде всего-работы Карла Шмитта, а также всего поколения немецких интеллектуалов, родившихся ок. 1888 г.

Некоторые гинекократические концепции обсуждаются в очерке Г.Э. Шредера, который попытался показать, что в XX в. наследие Бахофена было истолковано принципиально неверно, т.к., во-первых, его язык символов был воспринят чересчур буквально, как прямое указание на реальное раннеисторическое господство женщин, а во-вторых, поскольку этот политический идеал стал воплощаться в жизнь как воображаемая утопия будущего и модель для предстоящей реконструкции. Например, в культе германских Рожаниц, проводившемся настырной идеологией «Крови и Почвы». К тому же, говорит Шредер, не было учтено, что мать в понимании Бахофена - это не полюс, а символ нераздельности полов, из которой жизнь получает свое творческое возобновление и воспроизведение. (Schroeder, Hans Eggert. DerAlten Mutter forschet nach // Schroeder, H.E. Schiller-Nietzsche - Klages. Abhandlungen und Essays zur Geistesgeschichte der Gegenwart. - Bonn, 1974. - S. 444-453).

[39] Ludendorff, Mathilde (Dr. med. von Kemnitz). Das Weib und seine Bestimmung. - Muenchen, 1936(1. Aufl.- 1917, 2.Aufl.- 1927).-S. 186.

[40] «К этому этрусскому гаруспику, - писал Розенберг в «Мифе XX века», - возвращается и «наше» средневековое мировоззрение, та страшная вера в колдовство, та ведьмомания, жертвой которой пали миллионы жителей Запада и которая отнюдь не умерла с «Молотом ведьм», а продолжает весело жить и в современной церковной литературе...». (Цит. по: Васильченко А.В. Мистика СС. - М.: Яуза, 2005.С. 191).

Цит. по: Васильченко А.В. Аненербе. «Наследие предков». - М.: РИПОЛ классик, 2005, с. 123.

[42] Цит. по: Васильченко А.В. Мистика СС... - С. 189.

[43] Так называли служащих СС.

[44] Васильченко А.В. Мистика СС... - С. 214.

А также ряда других замечательных авторов, труды которых здесь нелишне будет упомянуть: Friedrich Heller/ Anton Maegerle: Thule. Vom volkischen Okkultismus zurNeuen Rechten, - Stuttgart, 1995; Michael Ley/Julius H. Schoeps. DerNationalsozialismus als politische Religion, - Bodenheim, 1997; Hans-Jurgen Lange. Karl Maria Wiligut. Himmlers Rasputin und seine Erben, - Engerda, 1998; Angebert Jean-Michel. The Occult and The Third Reich. The Mystical Origins of Nazism. 1971 (1974), Freund, Rene. Braune Magie? Okkultismus, New Age und Nationalsozialismus, -Wien, 1995 и т.д.

[46] Дугин А.Г. Гиперборейская теория. Опыт ариософского мышления. - М.: Арктогея, 1993. Дугин А.Г. Абсолютная Родина. - М.: Арктогея, 2001.

[47] Дугин А.Г. Пентаграмма//Дугин А.Г. Конспирология. - М.: РОФ «Евразия», 2005. - С. 293.

[48] В древнерусской, а затем русской фольклорной традиции прямым аналогом германской **Drute-Thrude** является Баба Яга - хозяйка леса и лесных зверей, мать-властительница, хранительница очага. Она наделена всеми признаками древней матушки, почитаемой в народе жрицы: она пребывает у священного очага, «руками уголья загребает», «на печке лежит», «языком сажу загребает» и т.д. При этом у нее - костяная нога, которая является либо **«ведьминой лапой»,** либо частью скелета, либо ногой утки (демона?), либо всем этим одновременно: тут исследователи предлагают множество самых невероятных объяснений. «Другая особенность облика Яги - это ее подчеркнутая женская физиологичность» - говорит Пропп и далее приводит много забавных примеров (Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. - М.: Лабиринт, 2004. - С. 56, сл.). Эти примеры иллюстрируют его не совсем убедительную догадку, что Яга - это Мать, но не народная матушка, а **мать зверей.** Пропп ссылается при этом на ее явно матриархальные черты (как будто у зверей тоже был переход от материнского права к отцовскому праву), а затем сразу же переходит к (намного более мотивированной) трактовке Яги как сугубо инициатического персонажа, испытывающего малых детушек страшной болью нечеловечески жестоких пыток. Это, конечно же, тоже крайность, но замолчать достижения современных ему этнографов Пропп не мог, т.к. писал очень научную книгу. Верно в ней то, что Яга рассматривается как рудимент древнейшего матриархального жречества, охранительница входа в Иное Царство, сближается на этой почве с немецкой **Frau Holle** (Она же - Берта = Перхта, в т.ч., Шиах-Перхта народных карнавалов), а также с Морозом («Мужской эквивалент Яги, Морозко, - хозяин леса» - говорит Пропп), атланто-нордическим вестником из священного Мо-Уру, если следовать реконструкции проф. Г. Вирта.

[49] Die Ura-Linda-Chronik. Uebersetzt und mit einer einfuehrenden geschichtlichen Untersuchung hrsg. von Herman Wirth. - Leipzig-KOA, 1934. - S. 218-219.

Hermann, Paul. Altgermanisches Priestertum. - Jena, 1929. - S. 19.

Wirth Herman. Um den Ursinn des Menschseins. Die Werdung einer neuen Geistewissenschaft. -Wien, 1960.-S. 85, 83.

[52] Своего рода «Библия» древних фризов, «подлинная в своем ядре», по мнению Гиммлера. Тюбингенский профессор Г. Симон называл даже «Хронику...» Библией Гиммлера. (Simon, Gerd. Himmlers Bibel und die oeffentlichkeitswirksamste Podiumdiskussion in der Geschichte der Germanistik. 1. Teil//http://homepages.uni-tuebingen.de/gerd.simon/himmlerbibel.pdf). В письме профессору К.А.Экхардту от 25 февраля 1937 г. Гиммлер писал, что, по его мнению, кто бы там что ни говорил, «Хроника Ура Линда» истинна, поскольку подлинным является ее внутреннее ядро. Die Chronik ist «im Kern echt»! (Heiber Helmut. Walter Frank und sein Reichsinstitut fuer die Geschichte des neuen Deutschlands. - Stuttgart., 1966, S. 252, Anm. 3). А ровно через восемь месяцев, 25 октября 1937 г., Гиммлер пишет про «Хронику Ура Линда» профессору Вальтеру Вюсту, что «из тысячи камешков мозаики, которые представляют подлинную картину возникновения системы мира и ее истории, несколько камешков содержатся в этой книге». (Kater Michael H. Das «Ahnenerbe». Die Forschungs - und Lehrgemeinschaft der SS. Diss. phil. - Heidelberg, 1966, 5. 2/300, Anm. 6).

[53] Вспомним приводившееся выше диаметрально противоположное мнение Матильды Людендорф - *А.К.*

[54] Huber, Engelbert. Das ist Nationalsozialismus. Stuttgart,1933. Однако неверно было бы думать, что точка зрения Э. Хубера была в ту пору единственной. В национал-социалистическом ежегоднике **за** 1932 г. Геббельс в качестве девиза для своих десяти заповедей писал: «Никогда не забывай, что твоя страна - это твоя мать». По случаю Дня Матери «Angriff» писала: День Матери. Народная революция смела все мелочное со своего пути. Идеи снова вступили в свои права, объединяя семью, общество, народ. Идея Дня Матери вполне подходит для почитания того, что символизирует немецкая идея: Немецкая Мать! Только в новой Германии придается

такое значение жене и матери. Она - защитница семейной жизни, на основе которой рождаются новые силы, способные повести наш народ вперед. Она - немецкая мать - служит единственной носительницей идеи немецкой нации. Идея «матери» неотделима от идеи «немецкого». Что еще может сблизить нас больше, чем совместное почитание матери?» (Цит. по: Райх, Вильгельм. Психология масс и фашизм. - М.: АСТ, 2004. - С. 109-110).

«Die Entheilung von Leben und Erde und die Entweihung, Entmaechtigung und Herabdrueckung der Frau sind die beiden grossen geschichtlichen Vergehen des mosaischen Christentums wider das nordische Abendland». (Wirth Herman. Urn den Ursinn des Menschseins. - S. 102).

Wirth Herman. Um den Ursinn des Menschseins. Die Werdung einer neuen Geistewissenschaft. -Wien, 1960.-S. 98, 103, 120, 124-126, 131-133.

М.В. Воробьева

РЕЛИГИЯ И РЕЛИГИОЗНОСТЬ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

В своей статье я обращусь к так называемым традиционным и нетрадиционным религиям в России, уделяя особое внимание отношению к ним в обществе и оценке, которую дают им средства массовой информации. Я также уделю внимание теме терроризма и религиозной составляющей, которая лежит в его основе.

Среди богатой палитры религиозных движений были выбраны лишь те, которые представляются мне ключевыми и которые имеют последователей в большинстве регионов России.

Общий обзор

В настоящее время можно наблюдать рост числа религиозных движений по всей России, что связано прежде всего с изменением национальной структуры населения регионов. По статистическим данным Министерства юстиции РФ, на 01.01.04 на территории России было зарегистрировано 11525 организаций Русской православной церкви (РПЦ), 3537 - мусульман, 1467 - христиан веры евангельской (пятидесятников), 979 - евангельских христиан-баптистов, 698 - евангельских христиан, 646 - адвентистов седьмого дня, 267 - исповедующих иудаизм (из них 198 ортодоксальных и 69 - реформистских), 253 - католических (из них 5 - греко-католических, а 248 - принадлежащих к Римско-католической церкви), 219 - лютеранских общин; 192 - члены которых исповедуют буддизм, и др. (всего зарегистрировано 21664 религиозных общин).

Безусловно, что подобный дисбаланс и внешнее превосходство христиан над остальными религиями (а православия - над остальными конфессиями) могут натолкнуть нас на мысль, что Россия - исключительно православная страна, а значит права и преимущества в сфере религии должны быть отданы православным. Однако эта точка зрения, которую активно поддерживают церковные иерархи, имеет под собой достаточно шаткие основания.

Прежде всего, многие исследователи религии отмечают, что «религиозный бум», на который принято ссылаться, закончился в середине 90-х гг. XX в. Нужно также отметить, что данные о количестве православных, которые принято приводить в подтверждение этого «бума» (обычно в таких случаях говорят о 80-90% верующих православных христиан), не совпадают с данными социологических опросов, согласно которым к верующим себя причисляет значительно меньший процент респондентов. Т.е. в первом случае мы имеем дело с официальными данными, фиксирующими так называемых номинальных православных, а в последнем - с самоидентификацией, когда опрашиваемые анализируют свою мировоззренческую позицию и на основе этого анализа дают свой ответ. Другой, не менее важный, момент - это процентное соотношение верующих в различных регионах России. Так, в Бурятии процент буддистов значительно выше, чем в центральных регионах России, а число мусульман в Татарстане значительно превосходит таковых на Дальнем Востоке.

Итак, несмотря на то, что аргумент «исторической традиционности» православия достаточно веский, ссылаясь на историю России, мы должны учитывать и фактор ее многонациональности, а значит - исторической обоснованности различных верований на территории России.

Было бы странно говорить о религиозной нетерпимости в условиях эпохи атеизма, когда, в принципе, верующие любых религий были равны между собой в силу их статуса «асоциальных» и «прокоммунистических» «элементов». Ситуации, свидетельствующие о религиозной нетерпимости верующих по отношению друг к другу, не могли возникнуть в силу, прежде всего, политических причин. И в силу этих же причин с падением «завесы атеизма» конфликты начинают обостряться. Верующие, ранее одинаково испытывавшие ущемление своих прав, обретая эти права, начинают соревноваться друг с другом за «пальму первенства» на той или иной территории. Почему, пережив эпоху тотального господства атеизма, в условиях демократии верующие часто стремятся уйти от самой возможности религиозного диалога?

Ответ на этот вопрос видится мне прежде всего в том, что в современных условиях религия не может оставаться обособленной сферой. Она не просто граничит с другими сферами общественной жизни, а стремится принимать в них активное участие.

Именно этим могут быть объяснены конфликты между РПЦ и Ватиканом, которые имеют под собой прежде всего политическую основу (ту же самую, что была в основе многих межрелигиозных конфликтов православия и католицизма в России на протяжении последних столетий). Именно политические мотивы позволили [5]Министерству иностранных дел РФ отказать в визе далай-ламе в 2003 г. . И именно этим могут быть объяснены непростые отношения, складывающиеся у представителей «традиционных» религий с представителями новой религиозности, пришедшей в Россию более ста лет назад или всего в несколько последних десятилетий.

Но было бы неверно списывать все лишь на «внешние» черты облика религий, т.е. на их политический или социальный аспекты. Безусловно, что внутренняя основа исторических и мировых религий также может способствовать некоей изоляции, самодостаточности и отсутствию стремления к диалогу.

Некоторые исследователи (например, *Фредерик Ламон* , который предлагает свою теорию «диалектического пантеизма») полагают, что корни проблемы религиозной нетерпимости нужно искать в самой природе монотеизма. Ведь монотеизм отвергает многобожие, а значит дает путь для понимания Единой Истины и отрицания других истин.

Заметим, что взаимоотношения мировых монотеистических религий складываются, как правило, несколько лучше, нежели отношения монотеистических и немонотеистических религий. Однако здесь не обходится без своих «подводных камней», о которых разбиваются целые корабли наций.

Что касается новых религиозных движений, то, как правило, это самая напряженная точка развития межрелигиозных отношений. И хотя она проявляется не столь ярко и перед нами не разыгрываются столь кровавые сцены, которые происходят на мировой арене, противостояние новой и старой религиозности часто дает наиболее яркие примеры религиозной нетерпимости.

Вот лишь один из примеров. В поисковой системе баз данных *EastView Information Service* на запрос по слову «секта» мне было предоставлено более 700 ссылок на статьи, опубликованные в российских изданиях в 2004 г. Большинство этих публикаций - яркое свидетельство негативного обр[7]аза «чужих религий» (новых религиозных движений), который дают СМИ , и они не могут служить мостом, который может быть наведен между верующими различных религий (особенно в случаях, когда речь идет о религиозных меньшинствах). Образ новых религий зачастую дается не просто

негативно; известны случаи откровенного искажения фактов, допускаемых журналистами.

Особым поводом для беспокойства является деятельность православных религиозных центров, ставящих целью искоренить «секты» на территории России и часто имеющих тесные контакты с антикультистскими движениями Западной Европы.

«Традиционная» Россия после эпохи атеизма

Термином «традиционное» (который достаточно условен и не всегда объективном отражает действительность) принято называть религии, которые долгое время существовали на территории того или иного государства, формируя его социально-политический и культурный облик. «Традиционными» для отдельных регионов России являются ислам и иудаизм; некоторые регионы «традиционно» были и продолжают оставаться языческими (север страны), другие - буддийскими (например, Калмыкия). Но все же, когда определяют облик религиозной России, чаще всего апеллируют к православному христианству как «традиционной» христианской конфессии, которая насчитывает тысячелетнюю историю своего существования на российской территории.

Идея монархического государства, идея Москвы как «третьего Рима», а России — как преемницы Византии на протяжении тысячи лет поддерживалась и укреплялась на государственном уровне. Вся история России вплоть до 1917 г. не могла рассматриваться в отрыве от своих «традиционных» религиозных корней - православия, несмотря на то, что 70-летний период господства атеизма в XX в. ставил целью искоренить саму эту традицию из народного сознания; православие устояло, и после окончания «эпохи атеизма» наблюдается массовый приток верующих в церкви. Впрочем, с конца 80-х - начала 90-х гг. XX в. люди идут не только в православные храмы, айв костелы, и в молитвенные дома, и в мечети, и в синагоги. Статистика отмечает всплеск религиозности 90-х гг. как «традиционных», так и «нетрадиционных» религий, о чем мы будем говорить ниже. И все же православие выходит на первое место. В год тысячелетия крещения Руси крещение принимают десятки тысяч человек. По данным Министерства юстиции РФ, количество зарегистрированных объединений РПЦ в период с 1997 по 2003 гг. выросло с 8002 до 1 1299 .

Несмотр[1]я[0] на то, что согласно Конституции РФ религия отделена от государства , она оказывает существенное влияние на мировоззрение общества в целом, в частности на отношение общества к таким вопросам как политика, власть, национализм, рынок и т.д. В статье К. Каариайнена и Дм. Фурмана «Религия и политика в массовом русском сознании», опублим^ванной в рамках проекта «Религия и ценности после падения коммунизма» , приводятся любопытные данные, из которых можно получить представление о политической активности граждан Российской Федерации.

Большая часть традиционных верующих признается, что политика не играет никакой роли в их жизни. Иначе как объяснить, что 70% опрошенных говорят о том, что политика играет в их жизни «неважную» (34%) и «совершенно неважную» (36%) роль, и только 24% верующих свидетельствуют[1] [2]о «важной» (17%) и даже «очень важной» (7%) роли политики в их жизни .

Согласно данным того же опроса, 50% традиционных верующих не собирались принимать участие в голосованиях на выборах в Государственную думу и признавались, что никогда не стали бы подписывать петиции (59%), участвовать в демонстрациях (62%) или в забастовках (71%).

Эти цифры, на наш взгляд, хорошо характеризуют безразличное отношение традиционно верующих к политической жизни своей страны.

Если мы обратимся к вопросу об отношении к национальному фактору,

то можем заметить, что традиционно верующие горды тем, что являются гражданами Рос^и (71%), и лишь немногие (23%) сомневаются, что этим стоит гордиться .

«Русская Церковь - есть сила политическая, причем в большей степени, чем, скажем, церковь Антиохийская или Японская, - пишет в своих полемических заметках «Церковь и власть сегодня» Егор Холмогоров. - Нам следует свидетельствовать о том опыте государственного строительства, который был завещан нашей Церкви подвизавши[14]мися в Ней благодатными мужами, прославленными Богом во святых» .

Следует ли из этого, что государство должно идти «рука об руку» с традиционной церковью? «Для Российской государственности церковность была первейшим механизмом самоидентификации. Поэтому тот, кто искренне ставит себе задачу государственного стр[1]о[5]ительства, не может не обращаться к Церкви» - говорит автор заметок .

За этими патетическими высказываниями стоят многовековая история Русской православной церкви и реалии современной политической жизни, в которой Церковь играет далеко не последнюю роль. Одним из событий, свидетельствующим о взаимодействии государства и Церкви, стало расширенное совещание руководителей Центрального федерального округа с участием иерархов РПЦ по теме «Духовно-нравственное возрождение регионов: опыт взаимодействия с Русской Православной Церковью» 21 июля 2004 г. в здании администрации Курска .

Алексий II в своем интервью Марку Смирнову («НГ-Религии») говорит, что назревшие экономические реформы осуществляются «без должного учета российских традиций и реалий» и что «не все церковные инициативы, имеющие значительный социальный потенциал и серьезную общественную под[18]держку, находят должную оценку в некоторых органах светской власти» . Причину этого патриарх видит в «не вполне изжитом атеистическом прошлом», а также в либер[1]а[9]льно-секулярных стандартах, утверждающих себя в секулярном мире . Налицо стремление Церкви к вмешательству в дела государства.

Еще один не менее важный вопрос, на котором хотелось бы остановиться, - образ религии в средствах массовой информации. Именно здесь мы можем наблюдать значительные различия в подходах к освящению «традиционных» и «нетрадиционных» религий.

Вернемся к интервью патриарха, где он оценивает работу средств массовой информации (СМИ) в России.

«Церковь не может жаловаться на недостаток внимания со стороны СМИ, и в целом мы благодарны журналистам за их искреннее стремление представить обществу объективную картину церковной жизни, разобраться в существе стоящих перед Церковью задач, помочь в решении ее проблем. К счастью, ответственные профессионалы, люди отечественной культурной традиции составляют среди журналистов, пишущих о Церкви, подавляющее большинство.

Однако, к прискорбию, встречаются авторы, делающие предметом своих выступлений исключительно негативные явления, которые неизбежно имеют место в жизни каждого общественного института. Зачастую это умножается на неприятие Церкви как таковой, на пристрастность и некомпетентность, а порой имеет место откровенное выполнение журналистом социального заказа антицерковных сил, и тогда в общественном сознании насаждается [2]и[0]скаженный, далекий от действительности образ Русского Православия» .

Однако мы знаем многочисленные публикации в средствах массовой информации, как правило, положительно оценивающие деятельность РПЦ. Среди порталов, освещающих события церковной жизни, следует упомянуть справочно-информационный портал «Религия и СМИ» (http://www.religare.ru), «НГ-религии» (http://religion.ng.ru/), официальный сайт

газеты «Церковный вестник» (http://www.tserkov.info), сайт «Православие.Ру» (http://www.pravoslavie.ru), официальный сайт Кафедрального собора Храма Христа Спасителя в Москве (http://www.xxc.ru) и многие другие.

Интересны результаты одного из опросов, проводимых «НГ-религии». Опрос касался облика СМИ и был сформулирован следующим образом: «Как вы полагаете, нужен ли контроль Церкви за нравственностью в средст²в¹ах массовой информации?». По предварительным результатам опроса из 663 проголосовавших 29,9 % (198) считает, что подобный контроль нужен и разгул безнравственности должна остановить Церковь; 31,4% (208) - что контроль должен осуществляться не Церковью, а обществом; 37,1% (246)-что критерием работы СМИ должен быть только профессионализм; затруднилось ответить 1,7% (11).

Об отношении к «нетрадиционным» религиям и об их облике, формируемом средствами массовой информации, будет сказано ниже.

Нетрадиционное: мнения и стереотипы

Время неумолимо движется вперед, и религии, которые прежде воспринимались в России как «нетрадиционные», по-прежнему продолжают свое существование, обретая новых последователей. Нельзя отрицать, что не только «традиционное», но и «нетрадиционное» играет свою роль в формировании культурного облика государства. Зададимся вопросом, сколько веков должно пройти, чтобы религию признали наряду с «традиционной». Сотня? Две сотни? Или же дело не во времени, а в численности приверженцев того или иного религиозного учения? Давайте вновь обратимся к статистическим данным и посмотрим, насколько правомочно говорить о России как о «традиционно православной» стране.

С конца 80-х - начала 90-х гг. XX в. Россия столкнулась с новым для себя явлением. Религиозные движения, прежде представленные очень скудно, теперь имеют многочисленных приверженцев. Так, по данным Министерства юстиции РФ , на 1 января 2004 г. в России зарегистрировано 50 организаций Церкви Иисуса Христа Святых Последних Дней (мормоны), 9 - Ассоциации «Церквей Объединения» (Муна), 26 - Церкви Христа, ²³²86 - Свидетелей Иеговы, 80 - Общества Сознания Кришны и т.д. . Россия получает новый виток религиозности. Наряду с религиозными движениями, пришедшими с Запада, появляются самобытные движения, которые порой выходят далеко за ее пределы (как, например, Церковь Последнего Зав²е³та, имеющая последователей в Болгарии, Австралии и других странах), а иногда ограничиваются территорией стран СНГ (например, Великое Белое Братство «Юсмалос», которое распространено в основном на территории Украины и России). Ежегодно регистрируются новые религиозные организации, другие остаются незарегистрированными. Кроме того, порой трудно определить, с чем мы имеем дело - с религиозной организацией или с объединением, которое, по сути,²д⁴алеко отстоит от религии и преследует какие-либо нерелигиозные цели .

«Нетрадиционность» пользуется огромным спросом. Зачастую это происходит потому, что люди не находят себя в «традиционном» или видят в нем противостояние официальной позиции Церкви.

Но если теоретически к «нетрадиционным» религиям принято относить, в строгом смысле слова, религии XX века, то на практике, в повседневной жизни, к ним зачастую относят все то, что является новым на данной территории (причем эта «новизна» иногда измеряется столетиями, как в случае с протестантизмом). Проверенный временем конфессиональный термин «секта» употребляется не только при упоминании религиозных движений, основанных во второй половине XX в., но и в тех случаях, когда речь идет о протестантских деноминациях.

Вот данные еще двух опросов. Первый из них посвящен отношению

всех опрошенных к религиям в России, второй - отношению российской элиты к различным религиям.

По данным, приведенным в табл. 1, видно, как складываются отношения к новым религиозным движениям и мировым религиям. Так, к кришнаитам в целом отношение лучше, нежели к протестантам (баптистам, пятидесятникам). Парадоксально, что в этом случае новое религиозное движение, похоже, вызывает не такое неприятие, нежели протестантские направления, существовавшие в России еще до советской власти. Отношение к католикам намного хуже, чем к православным. Но еще хуже отношение к старообрядцам, которых и вовсе нельзя назвать «новым религиозным движением».

Таблица 1

Отношение к религиям:

удельный вес относящихся «плохо» и «очень плохо» (1999 г.)

Баптисты	Пятидесятники	Старообрядцы	Мусульмане	Католики	Православные
47	45	37	33	29	28	22	19	18	13	1

Отношение российской элиты (табл. 2) в целом совпадает с отношением всех опрошенных. На первом месте - Свидетели Иеговы. К баптистам отношение несколько лучше, нежели к кришнаитам, а к буддистам - лучше, чем к иудеям. В 2среде российской элиты значительно лучше отношение к старообрядцам .

Таблица 2

Отношение российской элиты к различным религиям:

удельный вес относящихся «очень плохо» (1998 г.)

Свидетели Иеговы	Кришнаиты	Пятидесятники	Баптисты	Буддисты	Иудеи	Мусульмане	Старообрядцы	Католики	Православные
140	88	84	52	44	43	25	23	21	5

Итак, взаимоотношения общества и новых религиозных движений неоднозначны. Существуют исследовательские центры, занимающиеся изучением новой религиозности. Но сразу отметим, что в России подобные центры можно пересчитать по3пальцам. Один из них - Центр религиоведческих исследований «Этна» , открытый Санкт-Петербурге, занимающийся изучением современной религиозной ситуации и в частности - новой религиозности.

Намного шире в современной России представлены центры, которые ставят своей задачей борьбу с новой религиозностью, и, как правило, поддерживают антикультистское движение, имеющее сторонников в ряде стран Западной и Восточной Европы.

Масс-медиа дают негативный облик подобных религиозных движений, называя их сектами и зачастую используя недостоверную информацию. Приведем лишь один пример.

7 июля 2004 г. Славянский правовой центр в своей рассылке новостей сообщил, что Большое Жюри Союза журналистов России рассмотрит дело по заявлению евангельской церкви «Факел» в отношении телевизионной программы «Времечко». 17 мая 2004 г. в программе, выходящей на телеканале «ТВ-Центр», был показан сюжет, снятый скрытой камерой в московской евангельской церкви «Факел» 25 апреля 2004 г.. «В поисках сенсации, способной поднять рейтинг телепередачи, тележурналисты распространили недостоверную, порочащую информацию, и в их действиях усматриваются признаки деяния, предусмотренного ч. 2 ст. 129 Уголовного кодекса РФ (клевета в средствах массовой информации), - заявил адвокат Славянского правового центра Анатолий Пчелинцев.

К сожалению, подобный случай не единичен. СМИ стремятся представить новую религиозность в черных красках, зачастую являясь основным источником разжигания межрелигиозной вражды.

Конфликты религиозного и религиозного

Я не буду вдаваться в природу религиозных конфликтов, которые побуждают последователей одной религии восставать против последователей другой религии и силой доказывать правоту своей позиции. Лишь замечу, что конфликты между религиозным и религиозным - наиболее древние. И несмотря на то, что любая религия призывает верующих к очищению от страстей, улучшению своей внутренней природы и самосовершенствованию, как ни парадоксально, конфликты, причиной которых становились разные религиозные убеждения, носили и продолжают носить самый ожесточенный характер.

8 подобных конфликтах «другой» предстает не просто как носитель *иного* мировоззрения. Его мировоззрение представляется нам глубоко чуждым, даже опасным, и потому - якобы нуждающимся в нашем вмешательстве. В войны между религиями были вовлечены целые государства, а начиналось все порой именно с разногласий в религиозной сфере.

Религиозные войны продолжаются до сегодняшнего дня, несмотря на то, что мы живем в цивилизованном мире и стремимся подчеркнуть, что мы - «цивилизованные люди». Казалось бы, в силу этого обстоятельства мы должны стать мудрее и относиться друг ко другу намного терпимее. Ведь мы можем сами выбирать то, что нам по вкусу: гарантии наших свобод распространились и на сферу мировоззрения, а это значит, что мы вольны быть теми, кем хотим быть, - буддистами, иудеями, христианами или мусульманами.

Однако именно современная цивилизация получает мощные негативные импульсы в межрелигиозных отношениях. Практически все войны и религиозные конфликты в последнее столетие имели под собой этническую или религиозную почву, причем часто этническое и религиозное переплеталось, и тогда конфликты становились еще более опасными, едва поддавались разрешению и, угаснув, через какое-то время разгорались снова. У всех на слуху «горячие точки» планеты, где до сих пор гремят выстрелы - результат столкновений различных религиозных убеждений. Но если этнические группы как-то могут найти компромисс, опираясь на единство веры, то где искать компромисс тем, чьи религиозные убеждения разнятся?

Чтобы попытаться ответить на этот вопрос, давайте сделаем небольшое уточнение. Все религиозные конфликты можно подразделить на три категории.

1. Конфликты мировых и/ или исторических (национальных) религий. Наибольший резонанс в наши дни вызывают отношения между исламом и иудаизмом, христианством и исламом.

2. Межконфессиональные конфликты - между православием и католицизмом (случай России), католицизмом и протестантизмом (случай Великобритании и Ирландии).

3. Конфликты «традиционного» и «нетрадиционного».

Последняя группа требует особой оговорки. Она включает в себя конфликты не только между религиями, имеющими многовековую историю, но разное время существующими на отдельных территориях (например, христианство и даосизм на Дальнем Востоке России), но и между религиями (мировыми, историческими или национальными), с одной стороны, и новыми религиозными движениями, - с другой.

И дело не в том, что масштаб перечисленных конфликтов может быть различен. По своей силе и напряженности все они представляют опасность для любого демократического государства.

Возвращаясь к вопросу о том, где искать компромисс представителям разных религий, мне видится необходимым предложить следующее.

1. Четко идентифицировать тип конфликта. Это поможет избежать ошибок и найти правильный подход к разрешению конфликта. Особое внимание требует вопрос о «традиционных» и «нетрадиционных» религиях, который в последнее время стал достаточно острым для ряда постсоветских государств.

2. Разработать программы толерантности; стремиться к устранению препятствий на пути к межрелигиозным дискуссиям.

3. Проводить миротворческую работу с привлечением специалистов различных областей знания - историков, культурологов, теологов, религиоведов, психологов, социологов, юристов.

Конфликты религиозного и секулярного

Конфликты секулярного и религиозного имеют древнюю историю. Религиозное сталкивалось со светским в миссионерских служениях - эти случаи могли также свидетельствовать о насильственном насаждении своих убеждений. Однако чаще всего в истории религиозное и светское стремились находить общий язык. Светское подкупало своим обладанием властью на земле, религиозное - показом того, что оно играет не последнюю роль на небесах. Таким образом, и тому, и другому было выгоднее жить в мире между собой, - пусть даже этот мир был иллюзорным и внутренние разногласия то и дело давали себя знать.

Наивысшей точки конфликты религиозного и светского достигают лишь в последние века, что выражено в природе атеизма - светского, которое не просто не разделяет точку зрения религиозного, а противится ему, стремится противостоять ему и все усилия прилагает к достижению этой цели. Век XX показывает нам, насколько опасными могут быть такие конфликты (как правило, они проявляют себя внутри страны). Борьба светского государства с «религиозным прошлым» в течение 70-летней эпохи атеизма в России привела к разрушению многочисленных храмов, мечетей и синагог, уничтожению многих тысяч человеческих жизней, попыткой вмешаться во внутреннее «я» человека и ущемление главной из его свобод - свободы выбора.

Религия и терроризм

Может ли религия быть связанной с терроризмом? Этим вопросом задались тысячи американцев после трагических событий 11 сентября 2001 г.

Многие из них взяли в руки Коран, чтобы понять, как можно найти оправдание тем, кто поставил на карту свою жизнь, чтобы забрать сотни других жизней. Что общего между религией и терроризмом?

Обращусь лишь к одной публикации в российской прессе, вызванной сентябрьскими событиями в Беслане.

«Как относиться к Исламу после Беслана?» - под таким названием на образовательном портале Учебного комитета РПЦ была опубликована статья диакона Андрея Кураева , в которой он пишет: «...произошедшее в Беслане - не просто преступление. Это религиозное преступление. Ритуальное убийство. Убийство детей, совершенное с молитвой и во имя веры террориста. С криком «аллах акбар» т32еррорист убивает людей, принося их в жертву своей религиозной идее» .

Осуждая действия террористов, автор огова3р3ивается, что он не утверждает, «будто 3с4атанизм - это оценка ислама» , что «не все мусульмане - террористы» , но что «терро3р5истическая проповедь - это болезнь уже всего исламского сообщества» .

«Психологически очевидным» для автора является рефрен церковной проповеди о том, что «без веры не будет возрождения России». Необходимость обретения веры - вот то, что, по мнению автора, является главным в войне с терроризмом.

Воздерживаясь от каких-либо комментариев на этот счет, лишь отмечу, что в террористических актах, упоминания о которых все чаще попадают на первые полосы газет, на первый план выходит не тема этноса или географической территории (хотя все они могут быть тесно переплетены друг с другом), а тема религии: ислама и иудаизма, ислама и христианства, ислама и буддизма.

Терроризм - та же проблема восприятия *другого,* в данном случае - «критичного восприятия», не позволяющего мириться с другим или идти на какой-либо компромисс с ним.

Реальность и перспективы

Подведем итоги нашего краткого обзора. Сложившаяся в России ситуация действительно непроста. С одной стороны, в современном российском государстве провозглашается свобода совести и вероисповедания. С другой стороны, мы часто можем наблюдать нарушение прав верующих, особенно религиозных меньшинств. Несмотря на растущую популярность темы толерантности [36], в реальной жизни мало места уделяется религиозной терпимости. Рост национализм3а7может быть связан с ростом самосознания религиозных организаций . Отсюда вытекает и негативное отношение к новым религиозным3 8движениям, которое мы часто можем наблюдать на митингах и пикетах . Причем участниками подобных митингов зачастую выступают приверженцы «традиционных» религий.

Религиоведческие экспертизы достаточно размыты, поскольку размыты границы самого предмета религиоведения в России. Ситуация усугубляется тем, что у нас мало квалифицированных специалистов в сфере исследования религий, а программа религиоведения и государственный стандарт этой дисциплины требуют существенных доработок. Во многих вузах имеются кафедры религиоведения, но часто можно наблюдать, как преподавателями этой дисциплины становятся атеисты или священники, из-за чего происходит подмена понятий. В итоге дипломы специалистов-религиоведов выдаются теологам или атеистам, чья цель - не объективное исследование, а утверждение своей точки зрения.

В современной России все чаще слышны разговоры о нарушении религиозных свобод. Оставляя эту тему для специалистов в области права, назову лишь несколько организаций, которые занимаются подобными во-

просами. Это Институт религии и права/ Славянский правовой центр (http://www.rlinfo.ru/), Институт свободы совести и другие организации, отстаивающие права религиозных меньшинств и новых религиозных объединений. Все они свидетельствуют о том, что в современной России можно наблюдать стремление разделить религии на «лучшие» и «худшие», на те, которые имеют право на существование, и те, которые этого права не имеют.

Сближение Церкви и государства, негативное отношение Церкви к новой религиозности, некомпетентность журналистов и разжигание межрелигиозной вражды на страницах газет и на телевидении - все это крайне опасные явления, которые неизбежно могут повлечь за собой негативные последствия. Такая ситуация требует внимательного подхода со стороны государственных и общественных деятелей. Оценочные суждения и приоритетное отношение к тем или иным религиям, попытки разделить их на «традиционные» и «нетрадиционные», тем самым узаконив одни и препятствуя распространению других (основываясь на одном аргументе «исторически сложившихся культурных традиций»), ни к чему хорошему не ведут, а лишь мешают развитию плодотворного межрелигиозного диалога.

В предлагаемой статье я попыталась осветить лишь некоторые проблемы восприятия *другого* в религиозном мире России и выделить наиболее острые из них. По моему глубокому убеждению, эти проблемные поля могут быть устранены только посредством привлечения специалистов различных сфер знаний для объективного совместного исследования проблемы и попытки найти ее решение. Восприятие *другого* в описанной нами форме (другой как «не-я», как чуждое мне, как враждебное мне; и, следовательно, мир видится не в его целостности, а в его разрозненности, в противоположности различных частей, которую нужно преодолеть) чаще всего угрожает мирному сосуществованию и благополучию государств. Именно поэтому обозначенная тема представляется чрезвычайно актуальной.

Хотелось бы закончить статью простым примером, который приводил в 1969 г. *Джозеф Кэмпбелл* . «Под потолком горят лампы. Каждая светит независимо от других, и потому их можно считать самостоятельными предметами, то есть разнообразием эмпирических фактов. <...> Каждая лампа - источник света, и этот свет един, а не многообразен. Можно сказать, что все лампы дают один свет, и потому можно говорить не только о множестве ламп, но и о едином свете. Больше того, если какая-то лампочка перегорит, ее просто заменят другой, а свет останется прежним. Таким образом, единый свет проявляется в многообразии ламп».

Многообразие «ламп» (эмпирических фактов) не только многообразие личностей в этом мире, это многообразие восприятия каждым из нас окружающего мира, и оно предстает перед нами в единстве света. Точно так же многообразие точек зрения может быть представлено в диалоге, в котором собеседники стремятся к единству, которое позволяет услышать друг друга и быть услышанными.

Стремление к толерантности - особенность современного мира. Достижение религиозной толерантности - первоочередная задача, от решения которой зависит положение дел не только в сфере религии, но и во всех сферах общественной жизни.

[1] К «нетрадиционным» религиям принято относить новые религиозные движения, а также религии, появившиеся в России относительно недавно. Однако об условности этого термина я буду говорить ниже.

[2] *Андреева Л.А., Ряховский В.В.* Межконфессиональные отношения. Православие, протестантизм и стратегия устойчивого развития России в начале XXI века // «Общественные науки и современность». 2004. - № 3. - С. 143-152.

Состав и количество религиозных организации и представительств иностранных религиозных организаций, содержащихся в реестре Минюста России на 1 января 2004 г. Опубликовано насправочно-информационном портале «Религия и СМИ» (http://www.religare.ru).

Также замечу, что в переписях населения различных лет как в советской, так и в постсоветской России не было принято учитывать вероисповедание граждан. - См. *Андреева Л.А., Ряховский В.В.* Указ. соч.

«Далай-ламе отказано в визе», http: //www.eMMioteka.ru/sources/article.jsp?id=5319524

''http: //www.cesnur.org/2003/vil2003_lamond.htm.

7

Достаточно привести заголовки некоторых статей в российской прессе: «Секты бродят по России» («Ставропольская правда»), «Силком в «Долину солнца» («Русский курьер»), «Осторожно: секты! Дети новых богов» («Слово»), «Верю - не верю, или «замужем» за сектой» («Кубанские новости») и т.д.

Главный аргумент противников этой терминологии в том, что христианство изначально не было «традиционным» для России, и если и говорить о «традиционной религии», то таковой, скорее, могло быть язычество, существовавшее на Руси задолго до принятия князем Владимиром крещения, и так или иначе проступающее на фоне христианства последнего тысячелетия.

9

См.: *История религий в России:* учеб. / под общ. ред. Н.А. Трофимчука. - М., 2001; *Щипков А.* Во что верит Россия. - СПб., *РХГА, 1998.*

В соответствии с п. 2 ст. 14 Конституции РФ религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом. См.: *Религиозные объединения. Свобода совести и вероисповедания.* Нормативные акты. Судебная практика / сост. А.В. Пчелинцев, В.В. Ряховский.-М., 2001.

" *Старые церкви, новые верующие: Религия в массовом сознании постсоветской России I* под ред. проф. К. Каариайнена и проф. Д.Е. Фурмана. - СПб., 2000. - С. 49-78.

12

Там же. С. 50.

13

Очень горды - 34%, скорее горды - 37%, скорее не горды - 12%, совершенно не горды - 11%. Для сравнения возьмем результаты опроса атеистов: очень горды - 18%, скорее горды - 45%, скорее не горды - 24%, совершенно не горды - 9%. (Там же. С. 65, табл. 2.9).

14

Источник: «Религия и государство». Специальный проект «Русского Журнала» (http://religion.russ.ru/state/20011026-holmogorov.html). 26 окт. 2001.

Там же.

" Источник: Служба коммуникации Отдела Внешних Церковных Сношений Московского Патт^иархата (http://www.mospat.ru/text/news/id/7358.html).

«Свидетель церковной истории»// «НГ-религии», № 13 (143). 21 июля 2004 г. (http://religion.ng.ru/people/2004-07-21/l_aleksiy.html).

18

Там же.

19

Там же.

2U

Там же.

На момент написания статьи автором опрос продолжался.

22

Всего на 1 января 2004 г. в России зарегистрированы 21664 религиозные организации, из них 11525 - Русской православной церкви. Источник: портал «Религия и СМИ», http://www.religare.ru/material9038.htm.

23

В России на 1 января 2004 г. насчитывалось 11 религиозных общин Церкви Последнего Завета.

24

Так, в России существует ряд организаций, деятельность которых не может быть оценена однозначно. Например, «Исследовательский центр Анастасии», примыкающий к так называемому движению Анастасии (Анастасия - образ, созданный Владимиром Николаевичем Мегрэ (Пузаковым).

25

Старые церкви, новые верующие... - С. 56.

Это элита политическая, экономическая, религиозная и элита СМИ.

27

Старые церкви, новые верующие... - С. 94, 96-97'.

В тексте опроса фигурируют как «евреи».

29

Отношение «очень плохо» к православию выражают элита СМИ (1) и религиозная непраславная элита (4).

30 , . . , , . ,

http://ethna.upelsinka.com.

31

Bogoslov.Ru. Образовательный портал Учебного Комитета Русской Православной Церкви. Раздел «Богословская наука/Статьи», http://www.bogoslov.ru/bogoslov/publication/kuraev_100904.html.

32

Там же.

33

Там же.

34

Там же.

35

Там же.

Этой тематике посвящены многочисленные конференции на территории России.

[37] Например, в России в последние 10-15 лет значительно активизировались религиозные организации, исповедующие славянское язычество, иногда смешанное с православными воз¬ зрениями.

«Сектанты, вон из России» - лозунг, который часто скандируется на таких митингах.

[39] *КэмпбеллДж.* Мифы, в которых нам жить. - К.: София; М.: ИД «Гелиос», 2002. - С. 124.

К. Г. Гусаева

МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В СОВРЕМЕННОМ ДАГЕСТАНЕ

Религиозный фактор продолжает играть важную роль в развитии со¬ временного общества. Исторически его усиление совпадает с перелом¬ ными этапами общественного развития, ломки старого уклада жизни и рождения нового, сопровождающимися социальными потрясениями, ду¬ ховными кризисами как общественного масштаба, так и на личностном уровне, вызванными утратой привычных ценностных ориентиров. Именно такой период переживает сейчас кавказское общество. Эта ситуация рож¬ дает общественный спрос на религию, усиливает социальные ожидания, обращенные к религиозным, в том числе исламским, организациям. С нача¬ лом демократических преобразований масштабы влияния, роль и значение ислама в кавказском обществе заметно расширились, повысились его обще¬ ственный престиж и авторитет, в результате чего ислам стал существенным фактором общественного развития на современном Кавказе.

Северный Кавказ является регионом традиционного распространения двух религий - ислама и христианства. Подавляющее большинство наро¬ дов региона исповедует ислам. Единственное исключение - осетины: боль¬ шая их часть находится в лоне православного христианства, но меньшая остается прихожанами мечетей. Северокавказский ислам - суннитского толка. Традиционными течениями последнего являются два мазхаба - шафиитский, много последователей которого встречается среди чечен¬ цев и аварцев, и ханифитский, к которому принадлежат остальные верую¬ щие мусульмане. Традиционное распространение на Северном Кавказе имеют суфийские ордена, в частности кадирийский и накшбандийский. Проживают здесь и шииты - азербайджанцы, имеющие собственные ме¬ чети. Существует устойчивое мнение о «конфессиональной неполноцен¬ ности» северокавказских мусульман, о том, что собственно этнические, горские традиции были и остались для них более значимыми, чем ислам. С этим можно согласиться, однако правильнее говорить о растянувшемся в историческом времени и прерванном в 1917 г. большевистской револю¬ цией процессе исламизации, который длится до сих пор. У северокавказ¬ ских народов в весьма специфических условиях продолжается (или завер¬ шается) утверждение монотеистической религии. Феномен этот является асинхронным - исламизация, как и христианизация разных народов, рас¬ тянулась на многие столетия .

За перестроечные годы ислам претерпел значительную эволюцию от фактически преследуемой, всячески стесняемой религии (в Дагестане, например, в начале 1980-х гг. было всего 27 мечетей, в Адыгее - ни од¬ ной) до первенствующей идеологии, влияние которой ощущается во всех сферах общественно-политической и духовной жизни региона.

Дагестан - многоконфессиональная республика. Здесь на протяжении веков мирно сосуществуют ислам, христианство и иудаизм. В 90-е гг., в период демократизации государственно-церковных отношений, создают-

ся условия для религиозного возрождения. В огромных количествах начали регистрироваться новые религиозные общины. Регистрировалось и зарубежное исламское течение - ваххабизм.

В республике функционируют 1199 религиозных организаций - мусульманские (суннитские, шиитские, суфийские (тарикатские) и др.), христианские (православные, протестантские и католические) и иудейские. По данным Комитета Правительства РД по делам религий, на 1 марта 2005 г. в Республике Дагестан действуют Духовное управление мусульман Дагестана (ДУМД), 1679 мечетей, из которых 1107 джума-мечетей, 627 квартальных мечетей и 38 молитвенных домов с 2400 имамами, будунами и муэдзинами. Самые крупные мечети на территории РФ вместимостью в 10 тыс. и 7,5 тыс. человек построены в Махачкале.

В Дагестане к сегодняшнему дню сложилась также развитая система исламского образования, которая включает в себя 13 исламских вузов (около 2800 студентов) с 43 филиалами (более 2400 студентов), 132 медресе (более 5400 учащихся), 278 мактабов (более 4000 учащихся) с общим числом обучающихся около 14 тыс. человек.

Одной из реальных сил, влияющих на религиозную ситуацию в республике, является суфизм (мюридизм). Известно, что суфизм неоднозначно влиял на культуру мусульманских народов. Открытые общества, основанные на либеральной демократии, опираются на культуру рационализма, на традицию обсуждения общественных проблем, сопоставления возможных их решений, на критическую дискуссию. Но российское общество и локальные его части тяготеют к закрытым системам, где господствуют «корпоративность, узкогрупповые интересы и партийные пристрастия, где более чем умес[2]тны нерациональные и иррациональные факторы социального развития» . Отметим, что иррационализм некоторых групп кавказцев - важная особенность их менталитета.

Всего в современном Дагестане действуют 17 шейхов накшбандийского, шазилийского и кадирийского тарикатов. Общее число активных суфиев /мюридов/ составляет более 35 тыс. человек. За последние 15 лет более 100 тыс. дагестанцев совершили хадж и умра, что составляет около 70% от числа россиян, совершивших паломничество с 1990 г. В 2005 г. хадж совершили 7 тыс. дагестанцев. Ныне из 10 тыс. российских паломников, ежегодно отправляющихся на хадж в Мекку, более 80% - дагестанцы.

В республике выходит несколько религиозных изданий. Так, ДУМД имеет свой официальный печатный орган - газету «Ассалам», которая с 1999 г. выходит на шести языках - русском, аварском, даргинском, кумыкском, лезгинском и лакском, а с 2004 г. - и на табасаранском. По своему содержанию близко примыкает к этим газетам еженедельник «Исламский вестник». Дагестанское отделение общероссийского мусульманского /движения /ОМОД/ «Нур» издает в республике газету «Нурул ислам». Электронные версии газет «Ассалам» и «Нурул ислам» помещаются в Интернете. С 2002 г. в Махачкале под эгидой ДУМД выходит журнал «Ислам».

Для религиозной проповеди исламские организации Дагестана активно используют республиканское телевидение и радио. ДУМД два раза в неделю ведет 15-минутные передачи «Мир вашему дому» на русском языке по телевидению. Исламская проповедь ведется работниками ДУМД и по республиканскому радио, в том числе на языках народов Дагестана.

По числу своих последователей христианство занимает в Дагестане второе место после ислама. Из 40 действовавших на 1 марта 2005 г. христианских организаций 12 приходятся на Русскую православную церковь (РПЦ). Среди прихожан РПЦ наметился большой приток молодых людей - от 15 до 35 лет. В Кизляре восстанавливается женский монастырь, в с. Коктюбей Тарумовского района - православный храм, в Дербенте строится

дом для гостей при храме, в военной части Буйнакска - часовня Александра Невского. В Дербенте с 1996 г. функционирует армянская религиозно-культурная община.

За последние годы протестантские общины (баптисты - 8 общин, адвентисты седьмого дня - 5, свидетели Иеговы - 8, евангельские христиане - 6, пятидесятники - 5 и др.) действуют в основном в Махачкале, Кизляре, Избербаше, Хасавюрте, Буйнакске, Каспийске, Дербенте. Для протестантских общин Дагестана характерен повышенный уровень религиозно-просветительской активности.

Иудаизм в Дагестане исповедуют таты и евреи. Для их верующих представителей в Дербенте, Махачкале, Буйнакске и Избербаше функционируют 4 синагоги.

Заметную роль в общественно-политической и духовно-нравственной сферах жизни общества в последнее десятилетие XX - начале XXI вв. играют ислам и исламские организации. По данным Министерства юстиции Республики Дагестан, на 1 января 2005 г. в республике были 642 религиозные организации, из них 620 - исламские. По данным Комитета Правительства РД по делам религий, к началу 2005 г. в РД действуют ДУМД, 1766 мечетей. Ислам, проникая во все сферы общественной и личной жизни, делая обязательным свои нравственные нормы, моральные установки, обряды и предписания, стал составной частью образа жизни своих последователей. Свобода вероисповедания породила в дагестанском обществе значительный подъем религиозного сознания. Как считают специалисты, потенциал дальнейшего количественного подъема религиозности в республике фактически исчерпан .

Принято считать, что ускоренное возрождение ислама в постсоветских республиках происходило по причине ликвидации социалистических форм управления, потери роли атеистической, диалектико-материалистической мысли. Одну из главных причин исламского возрождения аналитики видят в том, что вследствие несостоятельности существующих режимов, их коррупции и банкротства образовался политический вакуум. Для быстрых темпов исламского возрождения в РД одного духовного вакуума, образовавшегося вследствие распада СССР, было бы недостаточно. Значительную роль в этом процессе сыграли зарубежные религиозные, религиозно-политические организации . Во-первых, велась активная миссионерская деятельность по внедрению в религиозное сознание нетрадиционных форм исламского вероисповедания (фундаменталистских, религиозно-экстремистских). Во-вторых, оказывалась финансовая помощь и в деятельности различных религиозных организаций.

Среди внутренних причин стремительного распространения исламских настроений в республике особое место занимают ее социально-экономические показатели. Важнейшими характеристиками исламского возрождения являются количественные и качественные показатели состояния религиозности населения республики. Как отмечают исследователи в этой сфере, наряду с высоким содержанием религиозных составляющих в мировоззрении дагестанцев религиозное с[5]амосознание по качественным показателям находится на низком уровне .

Одной из особенностей исламской религии в республике является ее политизация. Так, общественно-политические исламские организации РД представляют: 1) Дагестанское отделение общероссийского мусульманского движения «Нур»; 2) Дагестанское отделение общероссийского общественно-политического движения «Союз мусульман России»; 3) Исламская партия Дагестана. Основная религиозная организация ДУМД добивается повышения политико-правового статуса Духовного управления и муфтия, чтобы они могли принимать участие в назначении некоторых министров, а также в принятии важных государственных решений.

Некоторые ученые Дагестана основные инициативы ДУМД и отдельных исламских политических групп в сфере конфессионально-государственных отношений сводят к следующему: а) ДУМД прежде всего ориентируется на построение исламского общества в Дагестане с постепенным внедрением в общественную жизнь отдельных положений шариата; б) включенность исламского духовенства в политические процессы; в) мусульманская элита проявляет большую активность с целью в[6]недрения в школьное и вузовское образование теологических дисциплин .

Как правило, характер национальных и межнациональных отношений во многом определяется взаимоотношениями различных конфессий. Как отмечают исследователи, за внешней видимостью межконфессиональной стабильности среди конфессий наличествуют достаточно большие различия в вопросах политической деятельности конфессий, роли религий 7в установлении общественно-политической стабильности в регионе . З.С. Арухов и Р.Г. Гаджиев отмечают, что «серьезную угрозу для национальной безопасности России с учетом изменившейся в идеологическом и практическом плане геополитической ситуации стал представлять политизированный исламский фундаментализм, который в современных условиях опирается на мощную поддержку из-за рубежа и усиливается за счет исламского прикрытия национал-сепаратистами. В этой связи наибольшую угрозу целостности республики представляли совместные дагестано-[8]чеченские экстремистские исламские организации ваххабитского толка» . В ситуации возрастания исламской религиозно-политической активности в глобальном масштабе, учитывая интеграционный потенциал исламской социально-политической доктрины и неизбежность расширения и углубления взаимосвязей различных частей исламского сообщества в современном мире информационно-коммуникационных технологий, исламский фактор на ближайшее столетие становится для России определяющим при ее политике на Кавказе .

Внутриконфессиональные процессы на Северном Кавказе приобрели форму идеологического противостояния и частичного взаимодействия «народного» ислама, иначе говоря, практического суфизма, с одной стороны, и различных течений исламского традиционализма (в том числе так называемого «фундаментализма»), - с другой, в зависимости ют реальной политической позиции каждого человека и его рода (общины) . Различия в понимании роли и места ислама в обществе в интерпретации положений ислама становятся фактором внутримусульманской конфликтогенности, что находит свое выражение в противостоянии фанатично настроенных «ваххабитов» и традиционалистов. В конце 1990-х гг. это привело к столкновениям между представителями обоих направлений. «В современных условиях статуарный фанатизм открыто проявляется только в критических ситуациях в форме протеста представителей одной конфессии против прозелитской деятельности другой, а также в форме отказа от межрелигиозного диалога», - отмечает М.Н. Кузнецова". Причем местной и центральной администрации имеет смысл не столько принимать чью-нибудь сторону, сколько стараться наладить диалог сразу с обеими. Безусловно, власть не должна вести разговор с представителями разных религиозных течений с позиции силы.

Ислам на территориях, входивших в состав Российской империи, а затем СССР, имеет отличительные черты, порожденные исключительно российскими реалиями. Среди характерных черт «российского» ислама в контексте нашей темы следует отметить его многоликость, обусловленную прежде всего этнической пестротой российских мусульман, невысокий уровень конфессиональной культуры значительной части мусульман (низкий уровень религиозных знаний, слабое развитие исламских институтов, утрата исламской правовой культуры, др.). Эти черты отчасти предопределили национально-политическую направленность «исламского

возрождения» в обществах на постсоветском пространстве, а также то, что процесс «возрождения» ислама неизбежно принимает конфронтационные формы.

Попытки проповедников «чистоты» ислама насадить среди российских мусульман, поколения которых веками воспитывались на местных традициях, иные идеологические формы ислама, сложившиеся в других исторических условиях и в других историко-культурных регионах, неизбежно носят конфронтационный характер.

В Дагестане получили распространение некоторые внутриисламские конфликты. Один из наиболее известных - конфликт весной 1997 г. в Буйнакском районе, который возник во время похорон жительницы даргинского села Чабанмахи между родственниками покойной - салафитами и традиционалистами - по поводу отправления погребального ритуала. Конфликт быстро разросся, в него были вовлечены сотни вооруженных людей, с обеих сторон были взяты заложники. В село были направлены подразделения МВД, но они оказались бессильны. Разрешить конфликт удалось только после личного вмешательства уважаемых в республике людей. Впоследствии между конфликтующими сторонами был подписан специальный договор - вещь беспрецедентная для страны, где действуют законы и где администрация должна нести ответственность за происходящее на подведомственной территории.

В нескольких районах (Буйнакском, Кизилюртовском, Хасавюртовском, Дербентском, Карабудахкентском, Казбековском, Гунибском, Цумадинском), а также самой Махачкалы (по[1]с[2]елок Хушет) противоречия на религиозной основе стали постоянными . Широкий резонанс получил конфликт 2005 г. в Дербенте.

Последнее обострение противоречий среди последователей ислама произошло в ноябре 2004 г. В этот раз религиозный спор имел трагические последствия. 9 апреля в Дербенте примерно 300 сторонников так называемого «шейха» Сиражутдина Хурикского, провозгласившего себя святым, собралась в мечети «Баб-Уль-Абваб» (это древнее название Дербента, в переводе с арабского - «Ворота в горы»), вооружились палками, арматурой и камнями, а затем направилась в городскую Джума-мечеть (главную мечеть города). По дороге они произвели погромы и избиения прохожих. Ворвавшись в Дом Божий, они после короткой, но жестокой потасовки с представителями ДУМД силой захватили помещение. При этом их активно поддержали местные ваххабиты.

С научной точки зрения противопоставление местным мусульманским традициям «истинно исламских» необоснованно, а с общественно-политической, как видно, - чревато опасными конфликтами, дестабилизирующими межнациональные и конфессиональные отношения в России. В этих условиях наиболее эффективным идеологическим аргументом против проповедников «чистоты» ислама может стать распространение адекватных историческим реалиям знаний об исламе и разных формах его бытования.

Как отмечают современные специалисты, несмотря на то, что сложившаяся в Дагестане ситуация стала следствием целого комплекса социально-экономических и политических противоречий, важным фактором ее развити[1]я[3] выступило привнесение в республику извне идей «возрождения» ислама . Религиозная ситуация в Дагестане характеризуется, с одной стороны, резким ростом общественного интереса к религии и ее влияния на все стороны жизни общества, с другой стороны, - количественное возрождение ислама не дает заметного прогресса в нравственной, духовной жизни населения. Ислам, к сожалению, еще не стал консолидирующим верующих фактором; более того, усилились разногласия среди как мусульманского духовенства, так и верующих. К расколу по национальному признаку в последнее время прибавился раскол верующих на разные те-

чения, приведший в ряде случаев к массовому противостоянию и кровопролитию.

Имеют место противоречия между духовенством, исламскими политическими партиями и государством и обществом в целом. Сложилась ситуация, когда общество и государство придерживаются светского устройства, а духовенство и исламские партии выступают за создание в Дагестане исламской республики, хотя и с некоторыми оговорками. Это обстоятельство ставит под сомнение будущее Дагестана в правовом поле России, вносит обеспокоенность в сознание немусульманского населения, побуждает его к миграции из республики. Более того, подобная поляризация общества приводит к тому, что многие аналитики, вначале приветствовавшие «исламское возрождение», теперь вынуждены констатировать, что религия не только не стала фактором стабилизации общественно-политического положения, но и сама вносит в него элемент напряженности. Наличие всех этих трудностей, а также отсутствие информационно-идеологической защиты населения создало тот политический иммунодефицит, который и стал благодатной почвой для внедрения и развития на всем Северном Кавказе идей исламского экстремизма, ориентированного на построение исламского государства в регионе . Следует согласиться с Л.С. Васильевым, отмечавшим: «Спецификой ислама было слияние духовного и светского начал, политической администрации и религиозной власти. В отличие от христианства, ислам формировался в условиях религиозно-политической слитности, а предводителями его были сами политические и одновременно религиозные вожди - пророк, халифы, эмиры и их помощники на местах. Это слияние светского и духовного начал в единое целое способствовало абсолютизации религиозного авторитета, с одной стороны, и снижению значения административно-бюрократической иерархии, - с другой» .

Таким образом, ислам всегда выступал не только религиозной силой, но и политической. Вот что об этом пишет М.Г. Курбанов: «Исламизация политической жизни Дагестана, казалось бы, безопасная для мусульманской религии в целом, неизбежно сопровождаемая опасной «теневой», скрытой тенденцией для самого ислама - его «модернистской» политизацией, которая способна изнутри разрушить традиционные исламские ценности и одухотворяющие идеалы мусульманской веры» [16].

В этой связи чрезвычайно важно поддержание систематического диалога между представителями ведущих конфессий - ислама и православия. Тем более что обе стороны неоднократно заявляли о своей готовности к сотрудничеству. Его главной стратегической целью видится предотвращение роста напряженности во взаимоотношениях представителей различных конфессий.

Важно и то, что в подавляющем большинстве случаев духовные лица не призывают к священной войне и не выдвигают радикальных религиозно-политических лозунгов. Известны совместные призывающие к миру заявления православных и мусульманских духовных лиц, например, убитого в 1998 г. председателя ДУМД СМ. Абубакарова и благочинного РПЦ в Дагестане протоиерея Николая.

Обострение отношений на религиозной почве, как правило, связано с неустроенностью жизни, незащищенностью людей. И чем энергичнее попытки доминирующего этноса использовать религию как инструмент государственной интеграции, тем сильнее проявляется дезинтеграционный эффект межконфессиональной напряженности, которая подчас принимает форму религиозно-общинных конфликтов, автономистских и сепаратистских движений.

Конфликтность в отношениях между конфессиональными общинами -

это также следствие традиционных расхождений в вопросах веры и в политических ориентациях. Так, политическая разноориентированность мусульман «новаторов» и традиционалистов в Чечне и Дагестане породили внутрирелигиозный конфликт, усугублявшийся ли[1]д[7]ерами ваххабизма, противопоставлявшими себя традиционному исламу .

Как отмечает А.В. Малашенко, противоречия между российскими мусульманами, носящие актуализирующие конфликтогенный потенциал современного общества, можно наблюдать в четырех плоскостях: 1) нет единства и координации между мусульманами собственно России и Северного Кавказа; 2) сохраняются разногласия между различными мусульманскими этническими группировками; 3) не преодолен раскол внутри духовенства; 4) существует противостоя[1]н[8]ие между мусульманскими организациями и некоторыми их лидерами . В. Ахмадуллин и С. Мельков выделяют еще один аспект - к[1]о[9]нфликт поколений, естественное омолаживание «руководящих кадров» .

Ислам как современный социальный институт (с точки зрения развития его внутренних организационных форм и внешних по отношению к общественно-политической структуре дагестанского общества функций) находится в стадии становления. Трудно определить не только институциональные формы, которые ислам в конце концов обретет в Дагестане и в России в целом, но и[2] [0]направление, в котором этот процент реализуется, считает Э.Ф. Кисриев . Но, говоря о роли религии для перспектив развития Дагестана, прежде всего констатируем устойчивость влияния религии, которое может возрастать или ослабевать. Наряду с позитивными процессами всестороннего возрождения религиозной жизни, укрепления религиозных организаций, вовлечения их в общественную жизнь и т.д., набирают силу и некоторые негативные тенденции - клерикализм, религиозный экстремизм, нетерпимость к инакомыслию и иноверию.

В целом для современной религиозной ситуации в Дагестане характерны следующие общие тенденции:

свободное выполнение религиозными организациями своих функций в своей среде и в обществе;

свободная пропаганда своего вероучения и культа;

повышение уровня общественного престижа и реальной роли религии, религиозных организаций в общественных процессах республики;

постоянная конкуренция религиозных организаций и объединений в борьбе за влияние на население (между различными суфийскими общинами, между православными и протестантами);

высокий темп возрождения ислама в Центральном и Северном регионах, относительно слабый - в Южном регионе республики; стабилизация темпов роста религиозных общин большинства конфессий, за исключением протестантских (пятидесятники, свидетели Иеговы);

продолжение роста обеспокоенности представителей традиционного для дагестанского общества ислама, суфизма, православия и иудаизма деятельностью ваххабитских группировок, некоторых протестантских общин (пятидесятники, свидетели Иеговы) и нетрадиционных религий.

Целью социального развития должно выступать гражданское общество - надежная основа стабильности в полиэтничном государстве-нации, потому что в таком обществе наиболее полно реализуются принципы свободы, демократии, равенства по отношению как к отдельному человеку, так и к отдельному этносу, социальной, конфессиональной группе. В нем граждане устанавливают меру компетенции государства, а в основе законодательства лежат права человека. Государственно-национальное единство в его наиболее совершенной форме возможно только в правовом гражданском обществе, для которого, в частности, этническая и конфессиональная принадлежность не выступает доминирующим фактором.

Важно использовать позитивную роль религии в обеспечении мира и согласия в республике. Последовательное соблюдение конституционных принципов свободы совести и светского характера государственной власти в Дагестане может уменьшить опасность политизации религиозных организаций, распространение религиозного экстремизма как факторов дестабилизации обстановки.

См.: Малашенко А. В. Исламские ориентиры Северного Кавказа. - М.: Гендальф, 2001. - С. 8.

2 Билалов М. И. Религиозный иррационализм и перспективы гражданского общества// Гносеологические идеи в структуре религиозного сознания. - М: Academia, 2003. - С. 112-113.

3 Ханбабаев К. М. Трансформация ислама в современном Дагестане // Кавказ. Балканы. Передняя Азия: сб. научн. трудов Северо-Кавказского регионального отд. МНАБ. - Вып. 2 (9). - Махачкала, 2004. - С. 204-216.

4 См.: Дагестан в период социальных реформ / Институт истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН. - Махачкала, 2002. - С. 61.

См.: Ханбабаев К.М. Религиозная ситуация в Республике Дагестан // Проблемы становления гражданского общества в Республике Дагестан. - Махачкала, 2003. - С. 481 -489; Дагестан в период социальных реформ /Институт истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН. - Махачкала, 2002.- С. 206.

См., например: Абдулагатов З.М. Современные тенденции государственно-конфессиональных отношений в оценках дагестанцев //Дагестанский социологический сборник, 2002 / Институт истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН. - Махачкала, 2003. - С. 7-10.

'См.: Ханбабаев К.М. Проблемы этноконфессиональной толерантности в Дагестане//Толерантность как социокультурный феномен. - Махачкала: ИПЦ ДГУ, 2002. - С. 81-83; Абдулагатов З.М. Религиозный фактор развития этнодистанцирующих процессов в Дагестане // Региональные аспекты социальной политики. - Вып. 5. - Махачкала, 2003. - С. 41.

Арухов З.С., Гаджиев Р.Г. Этнические дагестанцы в ближнем зарубежье / отв. ред. д.ф.н., проф. А.К. Алиев. - Махачкала: «Юпитер», 2001.

9 См.: Курбанов Р.В. Факторы политической интеграции многоэтнического региона (на примере республик Северо-Восточного Кавказа): автореф. дис канд. полит, наук. - СПб., 2003.

"'См.: Аликберов А.К. Эпоха классического ислама на Кавказе. -М.: Вост. лит., 2003.-С. 691.

Кузнецова М.Н. Религиозный фанатизм: понятие, сущность и пути преодоления: дис. ... канд.филос.наук. - Омск, 2003. - С. 140.

12 См.: Малашенко А. В. Исламские ориентиры Северного Кавказа. - М.: Гендальф, 2001. - С. 126.

13 См.: Поляков К. Влияние внешнего фактора на радикализацию ислама в России в 90-е годы XX в. // Ислам на постсоветском пространстве: взгляд изнутри / под ред. А. Малашенко и М.Б. Олкотт. - М.: Арт-Бизнес-Центр, 2001. - С. 288.

14 Арухов З.С. Экстремизм в современном исламе. Очерки теории и практики. - Махачкала: Агентство «Кавказ». Редакция аналитической информации, 1999.-С. 121-122.

Васильев Л. С. История религий Востока. - М., 1988. - С. 170-171.

Курбанов М.Г. К общим проблемам соотношения ислама и политики в становлении гражданского общества в Дагестане // Взаимодействие государства и религиозных объединений: современное состояние и перспектива. - Махачкала, 2004. - С. 383.

См.: Акаев В.Х. Традиционный ислам и ваххабизм (к религиозно-политической ситуации в Чечне)//Известия высш. учебн. заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 2001. № 2.-С. 46.

Малашенко А.В. Исламское возрождение в современной России. - М., 1998. - С. 208-209.

19 Ахмадуллин В., Мельков С. Государственно-исламские отношения в России. Монография. - М., 2000. - С. 87.

20 Кисриев Э.Ф.Ислам и власть в Дагестане. - М., 2004. - С. 221.

С.В. Петров

«НОВЫЙ ИЗРАИЛЬ»: ТРАНСФОРМАЦИЯ ДВИЖЕНИЯ РУССКОГО РЕЛИГИОЗНОГО РАЗНОМЫСЛИЯ

Введение

Вопрос о происхождении группы русских религиозных сект, известных под названием духовных христиан, а также степень и характер влияния, оказываемого ими друг на друга в разное время под воздействием различных обстоятельств, был и остается не вполне ясным. Духовные христиане противопоставляли себя официальной церкви как следующие «духу», а не «букве», отрицали церковные обряды, ритуалы и авторитет священства. Предположения, касающиеся генезиса духовных христиан, включают такие экзотические гипотезы как возможные связи этих русских сектантов с раннехристианскими ересями, гностицизмом, манихейством, средневековыми катарами и балканскими богомилами. Другие ученые видели в феномене массового религиозного диссидентства среди русских крестьян косвенное воздействие западной реформации, в особенности радикальных движений квакеров и анабаптистов. Наконец, еще одна группа ученых полагает, что эти движения зародились в России как результат переосмысления традиционного православия.

Не все сектанты, известные под общим именем «духовные христиане», сами называли себя так, хотя их осознание себя как «поклоняющихся Богу в духе и истине» в противоположность православным, практикующим «внешние» и «плотские» формы богопоклонения, очевидно. Современные исследователи русского сектантства обычно называют духовными христианами христововеров (хлыстов, людей Божьих), скопцов, молокан, духоборов и различные фракции малоизученного движения «Израиль», одна из которых и является предметом данной статьи. Православный епископ Алексий Сумской (Дородницын), опубликовавший пространную статью об общинах «Израиля» в Восточной Украине, свидетельствует, что члены общин «Израиля» называли себя «духовными христианами» .

Цель нашей статьи - исследовать происхождение и историю развития одной из самых «молодых» по времени возникновения групп духовных христиан, получивших известность под названием «Новый Израиль», и выявить причины и значение радикальной реформы секты, предпринятой лидером Нового Израиля Василием Семеновичем Лубковым (1869 - ок. 1931). Один из вопросов, ответ на который мы попытаемся дать, - в чем причины удивительного сходства между характером и результатами реформы «Нового Израиля» и учением и практикой значительно более известной секты духоборов. Относительно высокая степень интереса исследователей к духоборам может быть объяснена драматической эмиграцией духоборов в Канаду после нескольких лет противостояния сектантов российским властям. Предполагаемая связь и, возможно, общее происхождение «Нового Израиля» и духоборов обсуждались в научной литературе, но неизменно были причиной разногласий. Вероятно, однако, что объяснением этого сходства является сознательное и намеренное подражание новоизраильтян духоборам, приведшее к тщательной ревизии теории и практики общины Лубкова.

Источники

Доступных источников о «Новом Израиле» немного. Отличительная их черта - тенденциозность или высокая степень субъективности. Источники этой информации могут быть разделены на три подгруппы. 1. Написанное самими сектантами, включая тексты духовных песнопе-

ний. Такие материалы, как правило, публиковались в книгах, изданных посторонними наблюдателями. 2. Критическая и апологетическая литература, вышедшая из-под пера православных священников или профессиональных антисектантских миссионеров, а позже советских авторов-атеистов. 3. Материалы сторонних наблюдателей, пытавшихся дать относительно объективную и непредвзятую картину.

Среди наиболее богатых материалом книг о движении следует назвать составленный и изданный Владимиром Дмитриевичем Бонч-Бруевичем четвертый том материалов по ру2сскому сектантству и старообрядчеству под названием «Новый Израиль» . Одна из главных заслуг этой книги - огромное число оригинальных документов, включая статьи, речи, проповеди лидера «Нового Израиля» Василия Лубкова и других членов движения. Взгляды Бонч-Бруевича ярко просектантские, поскольку он рассматривал русских религиозных диссидентов как участников движения протеста против монархии и несправедливой социальной структуры Российской империи.

Большое количество материалов о русских сектантах было написано их естественными противниками - священнослужителями православной церкви. Несмотря на субъективность, такие авторы предоставляют важные сведения из первых рук. Тома I и III собрания материалов «Христовщина», опубликованного профессиональным православным антисектантским миссионером Иваном Георгиевичем Айвазовым, состоят из постановлений судов, юридических документов, полицейских рапортов, свидетельских показаний[3], образцов сектантской религиозной поэзии, переписки между сектантами . Среди других книг православных антасектантских авторов интерес представляют книги Константина Кутепова , а та_кже священника и церковного историка Тимофея Ивановича Буткевича . Другой священник и миссионер, Симеон Никольский, опубликовал бог6ословский анализ и опровержение Катехизиса общины «Нового Израиля» .

Журнальные статьи о «Новом Израиле», немалое количество которых появилось в конце XIX - начале XX вв. в церковной прессе, особенно в «Миссионерском обозрении» и «Епархиальных ведомостях» разных епархий, также помогают составить возможно более полную картину зарождения и развития движения «Новый Израиль», хотя, конечно же, главной целью этих статей было научить приходских священников, как эффективнее бороться с сектантами.

Семен Дмитриевич Бондарь, чиновник Министерства внутренних дел, опубликовал книгу о большом числе сектантских движений в 1916 г. . Бондарь был командирован министерством на Юг России с целью исследовать состояние сектантства. Автор, разумеется, не чувствовал никакой симпатии к сектантам, но его повествование характеризуется высокой степенью объективности и достоверности.

Единственной предпринятой современником попыткой выяснить причины эмиграции новоизраильтян в Уругвай была непредвзя8тая и объективная аналитическая статья журналиста В.М. Муратова . Движение «Новый Израиль» вошло в фазу упадка после отъезда части последователей в Уругвай в 1911-1914 гг. и установления советской власти в России, хотя разрозненные сведения о «Новом Израиле» встречаются до 1930-х гг., напр., в книге А. Долотова и критической книге С. Голосовского и Г. Круля о новоизраильском коллективном хозяйстве в Сальском районе нынешней Ростовской области, действовавшем с разрешения советских властей в 1920-х гг.

Наиболее известным религиоведом советского периода, писавшем о Новом Израиле, был Александр Ильич Клибанов (1910-1994), чья книга - одна из самых полных на эту тему". Клибанов провел ряд полевых экспедиций, среди которых и поездка в 1959 г. в Тамбовскую область, где заро-

дился «Израиль». Клибанов описывает эту экспедицию в другой своей книге .

История Нового Израиля

Одной из ветвей духовного христианства, наряду с намного более известными, такими как христововерие (хлыстовщина), молоканство и духоборчество, было тайное движение, впоследствии усвоившее название «Израиль». Сообщение чиновника Тамбовского губернского правления от 10 апреля 1851 г. указывает на то, что сектанты «христианскую веру называют верою Ветхого Адама, не обновленного духом. Церковные таинства считают только обрядами» . Таким образом, в том, что касалось мотивации своего недовольства официальной церковью, зародившееся движение было очень похоже на появившиеся несколькими десятилетиями раньше группы духоборов и молокан. Основателем движения был Аввакум (Абакум) Копылов - крестьянин деревни Перевоз Тамбовской губернии. Он был увлеченным читателем православной душеспасительной литературы, в особенности «Житий Святых», и, очевидно, пытался подражать жизни православных аскетов. Часто подолгу постился, воздерживаясь от любого рода пищи. Однажды, после сорокадневного поста, ощутил себя «взятым на небеса в духе», где говорил с Богом лицом к лицу, т.е. пережил некое необычное духовное состояние. Он сказал, что Бог поручил ему изучать книги в поисках спасения и распространять полученное таким образом знание. По преданию, Копылов затем отправился к местному православному епископу и рассказал ему, что случилось. Епископ якобы отнесся к рассказу Копылова благосклонно и дал ему несколько православных книг, среди них «Об обязанностях христианина» епископа Тихона Задонского . Факты, изложенные в этой истории, вряд ли достоверны, но она может быть интерпретирована в том смысле, что Копылов и его последователи считали себя православными христианами, хотя и старались расширить и обогатить свое православие строгой аскетичностью, благочестием и личным опытом общения с божественным.

Копылов проповедовал безбрачие, умеренность, воздержание от алкоголя, табака, мяса, рыбы, чеснока, лука и картофеля и придавал особое значение посту как эффективному средству духовного развития. Многие последователи Копылова имели духовного супруга/супругу из числа членов группы, которые давались им пророками. Духовные супруги должны были поддерживать и утешать друг друга духовно. Любые сексуальные сношения запрещались. Последователи Копылова не называли себя «Израилем», именовали свою общину постниками, богомолами или «верой нового Иисуса Х[16]риста», согласно свидетельству, приведенному Айвазовым и Буткевичем . Трудно сказать, как сам Копылов называл свою группу. В любом случае его последователи стали использовать название «постники» и «богомолы» для самоидентификации достаточно рано, и термин «постники» употреблялся ими по крайней мере до 1959 г.^ когда Клибанов проводил полевые исследования в Тамбовской области . Собрания постников состояли в чтении Библии и православной литературы о практических путях достижения личной святости, пении православных молитв и песен собственного сочинения, раскрытии грехов членов секты, их публичном исповедании и в пророчествах. В то же время последователи Копылова неукоснительно посещали православные богослужения и часто более серьезно и последовательно соблюдали церковные правила, а также материально поддерживали приход. Даже в 1901 г. сектант-постник, будучи спрошен православным священником о его религиозной принадлежности, ответил, что он «православный постник» [18] .

Клибанов проводил свои полевые исследования в Тамбовской области в 1959 г., то есть в то время, когда православная церковь уже долгое время была лишена всех прежних привилегий. Из разговора с постником он узнал, что члены секты могут посещать православную церковь, если хотят. Тот же информант заявил, что постники соблюдают в сущности те же догматы, что и православные, но лучше, тверже и в более полном объеме. Главный пункт их разногласий с православной доктриной - взгляд на священников как не вполне достойных служителей Бога, не живущих подобающей таким служителям жизнью. Следовательно, таинства, совершаемые священнослужителями, не так эффективны как прямое и не требующее посредников общение с Богом на собраниях постников.

Антисектантские православные авторы нередко настаивают на том, что лидеры п[1]о[9]стников почитались сектантами как воплощения Христа и Девы Марии . Нет никаких свидетельств, что Копылов считал себя Христом или божественной фигурой, но дальнейшее развитие богословской мысли его единоверцев, очевидно, привело к идее духовного христовства. Согласно упомянутому донесению, опубликованному Айвазовым, сектанты верили, что Иисус Христос был человеком, которого Святой Дух избрал для своего пребывания. Следовательно, всякий достигающий благодати Святого Духа и духовно рожденный, может называться Христом. Аналогично женщина, которая подобным образом получила благодать Божью и родилась духовно, может называться Девой Марией. Примечательно, что сектанты цитировали следующее утверждение из Книги Тихона Задонского, чтобы подкрепить свое мнение: «Кто от кого рожден, тот того именем и называется» .

Возможно, позже концепция «воплощенных Христов» стала частью учения постников. В 1901 г. Айвазов цитирует постников, которые открыто называют своих лидеров-женщин богородицами и утверждают, что может быть более одного Христа, хотя к свидетельству Айвазова следует относиться с известной долей недоверия из-за его ярко выраженной антисектантской направленности. В любом случае, мнение, что постники поклонялись своим «живым Христам» вместо исторического Христа, является ошибочным. Скорее следует признать, что постники представляли божественность своих вождей в рамках символической аналогии с библейскими персонажами. Настоящим же объектом их поклонения был Святой Дух, действующая сила божественного в мире. Духовные песнопения постников свидетельствуют об этом, поскольку не исторические фигуры далекого либо недавнего прошлого или настоящего, а Святой Дух был постоянной темой и героем практически всех известных песен.

Интересно взглянуть на версию возникновения движения, предложенную постником Иваном Селянским и приведенную Клибановым. Согласно Селянскому, Татьяна Черносвитова, ближайшая сотрудница Копылова (Бондарь называет ее «духовной женой» Копылова, а Кутепов - его «богородицей»), была инициатором движения. Она жила в безбрачии, но ангел, явившийся ей в видении, предсказал, что у Черносвитовой родится сын. Однако ангел имел в виду вовсе не младенца, а Аввакума Копылова, который был духовно рожден через проповедь Черносвитовой. Селянский проводит аналогию между этой историей и евангельским рассказом о рождении Христа в следующих выражениях: «Понимаете ли? Вот, видите, какое духовное дело-то! А то путают - родился. Может, Иисус Христос *и* не родился от Марии Девы-то, а, может, она его духовно произвела» . Такой подход иллюстрирует свойственное духовным христианам аллегорическое понимание библейских повествований, а также известную свободу их толкования, не ограниченную авторитетом церкви и священства.

В 1834 г., 20 лет спустя после начала движения, местные власти арестовали Копылова, Черносвитову и одного из их сторонников. Они были

ошибочно обвинены в распространении молоканской ереси, являвшейся в ту пору массовым движением и головной болью для местной администрации. Никто из арестованных не выдал своих друзей, и дальнейших арестов не последовало. Все трое были признаны виновными в 1838 г. Аввакума приговорили к заключению в одном из православных монастырей до раскаяния, но, будучи 82 лет отроду, он умер до того, как это наказание могло быть приведено в исполнение.

Наследником Аввакума Копылова стал его сын Филипп, который модифицировал учение своего отца, добавив ритуальные экстатические пляски «в духе» как выражение радости, испытываемой молящимися на собрании. Эти пляски, называемые постниками «хождением в духе» и объясняемые как подражание царю Давиду, плясавшему пред Господом, возможно, были заимствованы из экстатических практик других сектантских движений русского крестьянства. Алексий Канинский, приходский священник деревни Перевоз, где зародились постники, писал в своей статье о религиозной ситуации в селе, что Филипп Копылов посетил множество православных святых мест по всей России, а на обратном пути на долгое время задержался в деревне Сосновке той же Тамбовской губернии. Сосновка в то время была региональным центром секты скопцов, практиковавших ритуальные пляски на радениях, так что по возвращении в родное село Перевоз Филипп ввел некоторые скопческие обряды в учение своей группы. Бондарь и Айвазов согласны в том, что хождение в духе было нововведением, привнесенным Филиппом после смерти отца.

Другой интересной чертой богослужебных собраний постников были так называемые «действия». Юджин Клэй из Аризонского университета (США) определяет их как проповедь или пророчество в действии, подобные тем, к которым прибегали библейские пророки Исайя и Иезекииль. Эти символические действия могли выглядеть как возложение венка на члена секты, что означало признание его благочестия или завязывание глаз, указывавшее на духовную слепоту [22].

Работник и единоверец Филиппа Копылова Порфирий (также известный как Парфентий или Перфил) Петрович Катасонов сначала был членом группы Филиппа, но позже откололся и основал отдельную организацию, которая и приняла название «Израиль». Формальным предлогом для отделения было, очевидно, введение Филиппом плясок, которое Катасонов осудил, как отступление от традиций Аввакума Копылова. Тем не менее Канинский, Кутепов, Айвазов и Буткевич утверждают, что истинной причиной, по всей вероятности, была борьба за власть внутри группы, а также энергичный характер Катасонова, который полагал, что и сам справится с обязанностями лидера. Последователи Филиппа продолжали существовать в Тамбовской губернии, но их движение не стало таким сильным и распространенным, как тайная церковь катасоновцев.

Достоверно неизвестно происхождение наименования «Израиль» в качестве названия секты. Очевидно, корни его следует искать в свойственном духовным христианам аллегорическом толковании Библии, согласно которому ветхозаветные предания о народе Божьем Израиле были экстраполированы на сектантов, видевших себя «духовным Израилем». Бонч-Бруевич пишет о происхождении названия: «все эти секты (духовных христиан - *СП.)* всегда связывали себя с наименованием «Израиль» как с именем нар[23]ода, в котором, по их мнению, от века веков сохраняется «правда Божия» [.

Катасонов, очевидно, не бывший таким аскетичным, как Аввакум или Филипп, ослабил пищевые ограничения и позволил своим последователям пить и есть что угодно, кроме мяса и алкоголя. Он также изменил значение института духовных супругов, признавая возможность сексуальных сношений между духовными супругами под водительством духа, в то время

как секс в официальном браке оставался формально запрещенным. Самой значительной инновацией Катасоновабыло создание регулярной организационной структуры секты. Из-за массовой миграции крестьянства из Тамбовской, Самарской и Воронежской губерний на плодородный Северный Кавказ, вызванной экономическими причинами, а также благодаря миссионерской активности Катасонова и его последователей, новое учение быстро распространилось по югу России. Ко времени смерти Катасонова в 1885 г., его движение насчитывало до 2000 общин. Общины объединялись в округа во главе с «апостолами» и «архангелами». Бондарь указывает, что наметился некоторый сдвиг их в сторону более критического и даже враждебного отношения к официальному православию. Суды над сектантами-«израильтянами» $^{2}п^{4}о$ обвинению в богохульстве имели место в последней четверти XIX в. . Тем не менее основная масса «израильтян» продолжала посещать православную церковь, исполнять церковные обряды и поклоняться иконам. Многие катасоновцы, включая их лидера, считали приемлемым «раскаяться» и обратиться в православие в случае ареста, чтобы добиться освобождения.

Символические содействия оставались важной частью собраний. Многие источники (Бондарь, Буткевич, епископ Алексий Сумской) упоминают, что «хождения в духе», т.е. проявления экстаза на собраниях, были столь же часты среди катасоновцев, сколь и среди постников. Этот факт указывает на то, что разногласие между Катасоновым и Филиппом Копыловым не носило доктринального характера, хотя $спо^{2}р^{5}$ о ритуальных плясках и послужил формальным поводом к разделению .

Православное духовенство и верующие часто назвали постников и катасоновцев «хлыстами». Слово «хлысты» было пейоративным названием одного из самых ранних движений религиозного сектантства в России - христововерия. Оно появилось в середине XVII в. и распространилось по северной и центральной частям страны. Сами члены группы называли себя «Божьими людьми». Они верили во множественные воплощения Христа, Девы Марии, апостолов и других библейских персонажей в живых людях, практиковали аскетизм и тайно собирались, чтобы призвать Дух сойти на них и побудить к пляскам и пророчествам. Божьи люди не признавали никаких священных текстов, но имели очень развитую мифологию, относящуюся к своим вождям и их чудесным деяниям. Общины «божьих людей» существовали в глубоком подполье, и немало мифов и легенд об их тайных собраниях ходило по России. Их обвиняли в участии в сексуальных оргиях, в самобичевании, употреблении плоти и крови умерщвленных младенцев в ритуалах и т.п. Все эти обвинения достаточно беспочвенны, но само слово «хлысты» превратилось в крайне негативное определение, использовавшееся в отношении любой сектантской группы экстатического или секретного характера. Общей тенденцией многих российских дореволюционных и советских исследователей религиозного сектантства было объединение постников и катасоновцев с хлыстами «по умолчанию». Этот взгляд разделял и А.И. Клибанов. Однако, несмотря на некоторое сходство между двумя группами, для такого утверждения нет достаточных оснований. Большинство источников и литературы о постниках и «Израиле» повествует и о «хлыстах». В некоторых случаях (Кутепов) «люди Божьи», т.е. последователи христовщины, были главным объектом исследования, а о $пост^{2}н^{6}иках$ или катасоновцах шла речь только в контексте этой основной темы .

Несмотря на усилия по приданию организации Катасонова регулярной структуры и доктринального единства, человеческий фактор способствовал возникновению разделений и дезинтеграции израильской секты, последовавшей сразу после смерти Катасонова в 1885 г. Из-за огромного значения личности вождя это привело к недостатку внутреннего равнове-

сия в организации, и как только центр тяжести перестал существовать, структура стала распадаться.

Сотрудники Катасонова приняли на себя власть в разных частях страны. Самыми известными из них были Роман Лихачев, управлявший общинами «Израиля» на Кубани, Петр Данилович Лордугин из Георгиевска, вождь общин Терека (сейчас - часть Ставропольского края, Северная Осетия и Кабардино-Балкария), Василий Федорович Мокшин и Иван Марков в Воронеже, Яков Клюшин в Ставрополе и другие. Эти лидеры не признавали друг друга как законных насле[2]д·ников Катасонова, однако их ритуал и учение оставались неизменными .

Движение «Новый Израиль» появилось около 1890 г. в Воронежской губернии, отделившись от «Израиля», или «Старого Израиля», как новоизраильтяне стали называть катасоновцев. Некоторые аспекты идеологии и практики «Нового Израиля» оказались более насущными для широкого круга людей, а Василий Лубков, ставший единоличным лидером общины, намного превосходил талантом организатора своих конкурентов из других сект русского «Израиля».

Первым вождем «Нового Израиля» был Василий Федорович Мокшин, крестьянин села Данково под Воронежем, ставший «израильтянином» во время пребывания в Таганроге. Мокшин был обвинен в распространении хлыстовской ереси в 1880 г. и сослан на Кавказ. Там он «раскаялся» и вернулся в родные места в 1883 г. Мокшин, по всей вероятности, не пользовался широким признанием как наследник Порфирия Катасонова. Бонч-Бруевич цитирует свидетельство Лубкова о его предшественнике: «Старейшины его... признать не хотели, и народ к нему не допустили под угрозой проклятия... Он отверг[28]весь Израиль, осудил его за неверие и стал насаждать Новый Израиль» . Мокшин понимал свою миссию как объединение «остатков Израиля» повсюду и первым использовал название «Новый Израиль» применительно к своим сторонникам в противоположность старому и недостойному «Израилю». Тем не менее он не был признан как лидер бывших катасоновцев нигде, кроме Воронежа.

Будущий лидер «Нового Израиля» Василий Семенович Лубков родился в г. Боброве Воронежской губернии в 1869 г. в православной семье. По собственному свидетельству, он пережил обращение в1886 г., когда ему было всего 1. лет, и стал активным членом секты Мокшина. В возрасте 18 лет его арестовали за совращение православных в сектантство и сослали в селение Елизаветинка (называемое также Акстафа, по названию близлежащей желез[2]н[9]одорожной станции), около Елизаветополя (ныне Гянджа, Азербайджан) . Будучи энергичным и полным энтузиазма прозелитом, он познакомился с людьми разных вероисповеданий, очевидно, благодаря своей работе в качестве кондуктора поездов, что позволяло ему путешествовать по всему Закавказью. Следует заметить, что Акстафа находилась на полпути между двумя крупнейшими городами российского Закавказья - Тифлисом и Баку.

Василию Лубкову было трудно найти духовно близких людей в местах своего изгнания. Он называл Кавказ «пустыней», поскольку там не было «полноты Божией». Поначалу он близко сошелся другим ссыльным катасоновцем - Федором Кирилловичем Посленичeнко, который считал себя духовным Христом, Адамом, Авраамом и еще целой группой библейских персона[3]ж[0] ей. Впоследствии Лубков осудил его как притворщика и лжеучителя . Староизраильская группа Посленичeнко описана Бондарем,[3] [1]а несколько оригинальных документов были опубликованы Айвазовым . Наконец Лубков встретил человека, которого впоследствии назвал «первородным Израиля» - Андрея, или Андрюшу Пояркова, и вскоре сформировалась группа людей, которые признали Василия в качестве духовного вождя.

Затем Лубкова вызвали в Тифлис, но, заподозрив, что он снова будет арестован, Лубков предпочел бежать и скрываться в духоб[32]орческих деревнях в одной из наименее доступных частей Закавказья . Другие источники говорят, что Лубков жил в селении Ардаган около Карса, то есть как раз в регионе, и заселенном духоборами, хотя трудно с достоверностью определить, от[3]н[3]осится пребывание Лубкова в Ардагане к периоду ссылки или бегства . Есть основания полагать, что контакты Лубкова с духоборами во время его жизни в Закавказье, идеи, влияние которых он испытывал в то время, сыграли важную роль в переменах, которые предстояло пережить «Новому Израилю».

По Бонч-Бруевичу, после получения предписания явиться в Тифлис, Лубков скрывался в высокогорных селени[34]ях духоборов, с которыми, вероятно, и завязал тогда близкие отношения . Будущий лидер «Нового Израиля» мог чувствовать нечто вроде комплекса неполноценности, сравнивая распадающийся «Израиль» с живой верой окружавших его духоборов. Кроме того, пребывание Лубкова в Карской провинции совпала с пиком радикального движения среди последних, очевидцем чего, по всей вероятности, был Лубков.

Уместно кратко охарактеризовать духоборческую историю, учение и практику, чтобы правильно оценить характер изменений, произведенных Лубковым. Происхождение духоборов, одной из наиболее широко известных ветвей духовного христианства, представляется неясным. Существуют теории об иноземном происхождении секты. В частности, возможными «крестными родителями» духоборов называли радикальную английскую секту квакеров, также отрицающую все обряды, непреложный авторитет Библии и придерживающуюся принципов непротивления. Некоторые исследователи указывали и на возможное происхождение от христовщины. Местом появления духоборов была южная часть Тамбовской губернии. Согласно советскому исследователю антиклерикальных движений в среде русского крестьянства П.Г[35]. Рындзюнскому начало движения можно датировать 60-ми гг. XVIII в. . Духоборы испытывали давление со стороны официальной церкви и власти с момента своего возникновения, и первый процесс по делу сектантов состоялся в 1.68 г. Однако преследования не остановили развитие духоборчества, и высланные из родных мест сектанты распространили свое учение на другие области государства, включая Екатеринославскую (ныне Харьковскую) область Украины, которая стала вторым очагом движения.

В 1802 г. просьба духоборов позволить им поселиться в обособленных колониях была удовлетворена Александром I. В этих колониях, на так называемых Молочных водах, на юге нынешней Украины, духоборы оставались до 1842 г., когда по приказу Николая I они были переселены в Карскую провинцию Закавказья. В Закавказье сектанты основали квази-теократическую, т.е. единолично управляемую «божественными» вождями автономию, названную ими Духоборией. К 1890-м гг. духоборческая секта разделилась на несколько фракций, причем так называемая Большая Партия была наиболее радикальной. Отчасти под влиянием Льва Толстого и под харизматическим управлением Петра Веригина члены Большой Партии приняли строгий пацифизм, вегетарианство и общность имущества, что привело их в оппозицию к власти. Наконец, в 1899 г. большинство закавказских духоборов эмигрировало в Канаду, где они и по сей день живут в провинциях Саскачеван и Британская Колумбия. Начальный период их жизни в Канаде характеризуется глубоким разочарованием в западном капитализме,[3] [6]серией конфликтов и взаимных недоразумений с канадскими властями . Первое поколение духоборов не однажды думало о возвращении в Россию и пыталось достичь на этот предмет соглашения с российскими властями. Начавшаяся мировая война, последовавшая граж-

данская война и отсутствие должного внимания к проблеме как со стороны царских, так и советских чиновников сделали репатриацию невозможной .

Лукерья Калмыкова, теократический вождь Духобории, умерла в 1886 г., не оставив прямого наследника. Вопрос лидерства и его преемственности были чрезвычайно важны для духоборов, поскольку их колонии были своего рода государством в государстве с собственными внутренними законами, службой охраны правопорядка, механизмами социальной защиты и казной, или общественным капиталом, традиционно доверяемым вождю. Петр Веригин, фаворит умершей Лукерьи, заявил свои права на лидерство. Ближайшие родственники Калмыковой, богатые люди с хорошими связями, сделали то же самое. Более бедное большинство под руководством Веригина сформировало Большую партию, в то время как относительно богатые духоборы присоединились к Средней или Малой партиям.

Тяжба продолжилась в суде, который решил дело в пользу кровных родственников Калмыковой, и Большая партия отделилась от прочих под знаменем возрождения и религиозного радикализма. Духоборы Большой партии приняли идею общности имущества, осудили всякую эксплуатацию, провозгласили вегетарианство и непротивление. В 1895 г. радикальные духоборы публично сожгли все имевшееся у них оружие в знак своей пацифистской позиции.

Таков был фон пребывания Лубкова в Закавказье. В своих писаниях он неоднократно размышляет об этих событиях и проводит параллели между своей сектой и духоборами. Лубков сравнивает Калмыкову с Мокшиным, а ситуацию в «Старом Израиле» после смерти Катасонова с кризисом власти в Духобории после того, как умерла Калмыкова. Стоит обратить внимание на то, что Лубков называет Лукерью уменьшительным именем Лушечка. Чтобы понять, что Лубков в действительности имел в виду, мы должны знать, что члены Израиля были известны своей традицией называть единоверцев[38] уменьшительными именами, что не было в ходу у духоборов и молокан . Таким образом, Лубков хотел подчеркнуть свою близость к Лукерье и духоборчеству.

Спорные притязания Веригина на лидерство среди духоборов использовались Лубковым, чтобы объяснить, как христовств[3]о[9] перешло к самому Лубкову, то есть «словесно близкому ей человеку» .

Личностные качества Веригина и Лубкова также имели много общего. Муратов открыто сравнивает обоих сектантских лидеров, характеризуя Лубкова как человека необычной энергии и сильной воли, никогда не отступающего перед трудностями, для которого,[4]к[0]ак и для Веригина, не существует ничего, кроме собственного желания . На практике Лубков, как мы видим, видел в Веригине и его обновленной духоборческой общине пример для подражания.

Лубков использовал и духоборческую теологию. Самые старые записи духоборческого учения имели форму вопросов и ответов. Лубков цитирует почти дословно из духоборческого оригинала, что было замечено Бонч-Бруевичем. В рукописи «Новая проповедь и пророчество Израиля Святого», написанной Лубковым и опубликованной Бонч-Бруевичем, новоизраильский «папа» рекомендует такой ответ на вопрос об отношении сектантов к церкви:

Вопрос: Почему не чтите Церковь?

Ответ: Мы чтим Церковь Святую Соборную Собрание верующих, а храмы ваши, обряды, они чужды для нас; не чаем от них спасения.

Духоборческад «Животная Книга» содержит почти идентичный ответ на тот же вопрос . Составленный Степаном Мишиным, высокопоставленным «новоизраильтянином», сопровождавшим Лубкова в Америку, сборник вопросов и ответов, также содержит несколько аллюзий к духобор-

ческим взглядам на сущность церкви и духовное понимание таинства крещения. Мы должны помнить, что до Лубкова «израильтяне» никогда не провозглашали открыто свое отрицание ритуалов и учений православной церкви.

Частые ссылки на Бога как разум и ум и подчеркивание роли разума, логики и здравого смысла в писаниях Лубкова удивительным образом напоминают рационалистические богословские взгляды духоборов, которые 4д2аже истолковывали Святую Троицу как единство памяти, разума и воли . В кратком памфлете «О Боге» Лубков говорит, что Бог - это разумный дух, который избрал разумные души для пребывания, чтобы способствовать духовному росту и сознанию в человеке. В «Основном руководстве жизни Новоизраильской Общины» Лубков утверждает, что новоизраильтяне признают только одно4г3о Бога, а именно «учение здравого смысла, которое есть Дух «Жизни» . Этот упор на разум, едва ли свойственный «Старому Израилю», вероятно, был позаимствован у духоборов, особенно у радикальной партии Веригина.

Секта русского «Израиля» занимает своеобразное положение среди других движений духовного христианства. В сравнении со своими «старшими братьями» - молоканами и духоборами - «израильтяне» выглядят слабее по ряду причин. Отсутствие записанного учения вело к возможности широкого толкования их доктрины, слабая организация приводила к внутренним конфликтам, подпольное существование давало дорогу слухам и ложным обвинениям, нехватка позитивной информации усложняла положение, а ассоциация с изуверами-хлыстами дискредитировала общину. Василий Лубков все это понимал и должен был найти способы решения указанных проблем.

Сектантов-израильтян редко ссылали в Закавказье из-за секретного характера их организации и внешней принадлежности к православию. Когда же их все-таки ссылали, они отправлялись туда в индивидуальном порядке, а не массово. Обычно ссыльные возвращались в родные места, как поступили Катасонов, Мокшин и Посленичeнко. В то же самое время другие сектанты - молокане и духоборы - жили в закавказских провинциях на постоянной основе, считали эту землю своей и пользовались значительной свободой вероисповедания. Лубков, сосланный в Закавказье в возрасте 19 лет и проведший там значительное время, должен был чувствовать себя духовно одиноким в месте, где его единоверцы были немногочисленны, малоизвестны, а если и известны, то, вероятно, под «позорным» названием «хлыстов». Лубкову было трудно найти в Закавказье духовно близких людей, несмотря на существовавшее там большое количество вероисповеданий и сект. Более того, Лубков упоминает представителей многих сект как людей, с которыми он пытался войти в дружеские отношения, но не преуспел в этом. «Да, был я во многих притонах и сборищах, где собираются люди, все ищущие блаженства. Все эти люди надменные, злые, как молокане, баптисты, пашковцы, субботники, иеговисты, братья вселенского собора (очевидно, члены секты «общих», - *СП.),* штунды, прыгуны и другие. Я пытался из те4х4людей сделать что-нибудь, хоть друзей, но, увы, нет, мне не удалось» . Весьма негативная характеристика молокан и баптистов, встреченных Лубковым на п4у5ти к месту изгнания, повторяется и в другом месте его автобиографии . В высшей степени примечательно, что духоборы, весьма многочисленные и известные на Кавказе, отсутствуют в его черном списке.

Лубков был все еще в Закавказье в 1894 г., когда до него дошли известия о смерти Мокшина. Чтобы вернуться в Центральную Россию, ему надо было покинуть провинцию, в которой он был обязан проживать по решению суда. Тем не менее он вскоре вернулся в Воронеж и был признан тамошними сектантами как новый вождь. С тех пор и до опубликования

Манифеста о веротерпимости в 1905 г. Лубков проживал нелегально, под постоянной угрозой ареста.

Хотя Лубков всячески старался защитить свою позицию как законного наследника прежних лидеров «Израиля», он модифицировал свою организацию до такой степени, что она стала походить на духоборов больше, чем на «Старый Израиль». Нет согласия среди религиоведов в вопросе о предполагаемых связях или даже общем происхождении движения новоизраильтян и духоборов. Сам Лубков утверждал,[46] что его община и духоборы происходят из одного и того же источника. Бонч-Бруевич поддерживал это мнение. Он писал: «Израиль и Духоборчество настолько близки друг к другу, что человек, не посвященный в тонкости сектантских м^ений, выслушивая их учения, никогда бы не различил их между собой». Бонч-Бруевич пошел даже на то, чтобы организовать встречу представителей «Нового Израиля» с духоборами Закавказья, и отметил, что обе стороны выражали практически идентичные мнения по широкому кругу важных вопросов[48].

Итак, Бонч-Бруевич объяснял сходство между двумя движениями их общим происхождением от гипотетической единой церкви духовных христиан. Клибанов также не мог не отметить такого сходства, хотя его объяснение радикально отличается от предложенного Бонч-Бруевичем. Следуя старой традиции классификации сект, он связывает Лубкова, Катасонова и постников с русской христовщиной (хлыстами). Для него, как марксиста, главной движущей силой социальных изменений была экономика. Поэтому он рассматривал русский «Израиль» как версию христовщины, трансформированную и видоизмененную для того, чтобы лучше отвечать требованиям новой, капиталистической экономики. Мнение Клибанова об отношениях «Нового Израиля» и духоборов основывалось на той же логике. Упор Лубкова на «разум и свободную мысль» вместо экстатических практик предшественников рассматривался Клибановым как отражение мировоззрения, разделяемого мелкой и средней буржуазией, из которой[49] и состоял костяк движения «Новый Израиль», в особенности его иерархия. Клибанов объясняет сходство новоизраильтян с духоборами тем, что поскольку новоизраильтяне избавлялись от «аскетических запретов» старой христовщины и различных форм «[50]м[0]истического экстаза», они становились все более похожими на духоборов. По-видимому, свет на суть проблемы проливает другой документ, цитируемый Клибановым, — заявление группы «новоизраильтян», посланное ими в Священный Синод православной Церкви в 1901 г. В этом обращении представители секты утверждают, что их деноминация не имеет ничего общего с хлыстами, а напротив - связана с духоборами узами братства. Клибанов замечает, что новоизраильтяне так горячо отвергали свою связь с христовщиной, как если бы они защищали свое происхождение от Адама и Евы, открещиваясь от теории эволюции с ее предком - обезьяной. Бондарь считал вопрос о происхождении «Нового Израиля» спорным, но склонялся к мнению, что «Новый Израиль», как Старый и постники - ответвление христовщины.

Миссионеры Айвазов и Никольский единодушно поддерживали идею хлыстовского характера и происхождения «Израиля». Их главным аргументом были экстатические ритуальные практики «израильтян» и вера в воплощение Христа в живых людях. Буткевич в своем обзоре рассматривает «новоизраильтян», которых он называет популярным уничижительным словом «шалопуты», как отдельную секту, хотя и имеющую много общего с христовщиной. Вместе с тем в главе о «Новом Израиле» Буткевич неожиданно утверждает, что «Новый Израиль» - всего лишь разновидность хлыстов.

В чем состоит связь «Нового Израиля» и духоборов? Вряд ли правомерно предполагать общность происхождения: к тому времени как воз-

никло движение постников, практически все духоборы уже жили в изолированных поселениях на Молочных Водах. Кроме того, необходимо помнить, что постники и Копылов начинали как усовершенствованные православные: признавали церковные таинства, читали православную духовную литературу и даже пытались получить церковное одобрение своей деятельности, в то время как духоборчество было движением протеста с первых дней своего существования и отвергало все церковные таинства и обряды. Рындзюнский цитирует множество свидетельств самых ранних участников духоборческого движения, которые учили не ходить в церкви, сделанные людьми, поскольку в них нет спасения, не поклоняться иконам, поскольку они нарисов5а1ны руками людей, не исповедоваться и не причащаться у священников .

Постники и «Старый Израиль» - мистические секты с ярко выраженным экстатическим компонентом ритуала, в то время как духоборы заслужили славу рационалистов. Постники и «Старый Израиль» были подпольными движениями во время гонений и не пытались легализоваться даже после того как была провозглашена религиозная терпимость. Духоборы, напротив, никогда не делали секрета из своих убеждений, открыто живя согласно своей вере даже ценой жестоких преследований. Последователи Копылова и Катасонова не стремились организовать общины, построенные на общности имущества или общих экономических интересах, а также не были озабочены хилиастическими идеями построения царства Божьего на Земле. Божье царство понималось ими в строго духовном и аллегорическом смысле. Духоборы, в свою очередь, всегда делали упор на жизнь в общине, и их самоидентификация как избранных людей вела их к желанию обособиться от мира буквально. Конечно, вышесказанное не значит, что «Израиль» не имел ничего общего с другими течениями духовного христианства. Все они разделяли принципы поклонения Богу в духе и истине, в преимуществе духовного содержания над материальной формой и либо отвергали писания, либо понимали их аллегорически. Тем не менее разница слишком велика, чтобы допустить мысль об общности происхождения рассматриваемых групп.

До того как Лубкова приняли в качестве Христа в Воронеже, он должен был одержать победу над своими конкурентами, Иваном Кирьяновым, мокшинским «апостолом Иоанном» и Герасимом Черных, «Моисеем» в секте Мокшина. Два примера безуспешного соперничества с Лубковым внутри группы Мокшина описаны Бондарем. Бондарь говорит о тех, кто последовал за соперниками Лубкова, так: «Это были люди, искавшие нового «Христа во плоти» и нигде его не находившие». Как только Лубков узнал об этих «Христах», он «духовно победил» их обоих, то есть убедил сектантов, что он был настоящим Христом . Конкуренция в секте не ограничивалась этими двумя случаями, Лубков в своей автобиографии упоминает и о других оппонентах. С тех пор Лубков видел свои задачи в 1) поглощении общин «Старого Израиля», 2) реформировании и осовременивании ритуала и структуры своей общины, 3) проповеди учения «Нового Израиля» среди широких масс.

Свидетельства современников позволяют нам увидеть в подробностях, как общины «Старого Израиля», лишенные адекватного руководства и часто называемые новоизраильтянами «руинами», переходили к реформаторам.

Рост «Нового Израиля» первоначально обеспечивался поглощением рассеянных староизраильских общин. Православный миссионер и священник Симеон Никольский свидетельствовал, что «Новый Израиль», по крайней мере в Ставропольской губернии, распространялся только среди «хлыстов», то есть «Старого Израиля». Но и среди «хлыстов», как писал Никольский, далеко не все принимали нового «Христа», поскольку перемены,

которые им надлежа3ло принять, казались многим староизраильтянам слишком радикальными .

Статья А. Ананьева, опубликованная в «Миссионерском обозрении» в 1915 г., повествует о нескольких катасоновских общинах в Самарской губернии. Иван Коровядский, последователь умершего Катасонова, приложил значительные и небезуспешные усилия к распространению учения Катасонова. Однако одним из основных верований Израиля была доктрина о живом Христе, то есть вожде, который должен руководить своими последователями. Ананьев пишет, что Коровядский проповедовал живого бога Христа, постоянно находящегося на земле. Здесь Коровядского подстерегала непоследовательность, ему не были известны достойные кандидаты на христовство, а в своих силах как лидера общины он не был уверен. Он убедил своих единоверцев, что живой Христос существует, но показать его был не в силах, поэтому его неудовлетворенные последователи занялись поиском Христа, пока, наконец, не обнаружили новоизраильтян в одном из селений той же губернии. Те рассказали им о Лубкове, убедили в том, что он и есть новый Христос, и в итоге общины, основанные Коровядским, оставили своего прежнего учителя и присоединились к «Новому Израилю».

Лубков старался переосмыслить историю своего движения, чтобы представить себя в качестве легитимного приемника прежних вождей. Вдобавок к портретам Катасонова, имевшимся, согласно Бонч-Бруевичу, практически во всех домах «израильтян», сектантская иконография обогатилась тройным портретом с 5^Василием Лубковым в центре и Катасоновым с Мокшиным по сторонам . Лубкову был известен и Аввакум Копылов, которого он почитал в качестве родоначальника движения, хотя харизматическая личность Катасонова, очевидно, отодвигала в тень память Копылова, который оставался фигурой местного значения.

Несмотря на оппозицию, Лубкову удалось объединить значительную часть общин «Старого Израиля». Лубковцы стали называть его «папой» или «папашей». Сначала новоизраильтяне продолжали посещать православные церкви и имели в домах иконы. Они встречались тайно в домах друг друга для молитвенных собраний, но прибегали к услугам священников, чтобы соблюсти легальность рождений и браков.

Сутью реформы Лубкова была рационализация учений «Израиля». Тема разума и рациональной веры занимала центральное место в богословском дискурсе Лубкова, пищевые ограничения, кроме алкоголя и табака, были сняты, экстатические проявления перестали занимать важное место. Бондарь, однако, утверждает, что когда на собрании не было православных, новоизраильтяне 5плясали и прыгали в традиционной экстатической манере даже в 1912 г. Книга Бонч-Бруевича содержит послание, написанное Лубковым в 1906 г., где Лубков дает рекомендации и указания, относящиеся к семейной жизни своих последователей и порядку богослужебных собраний. В частности, там говорится: «Собрание должно быть чинно, с восторгом, горячею любовью, сильною проповедью. Гуляние и хождение в радости не допускается, толь5к6о лишь на брачной беседе, во время, когда совершается чей-либо брак» . Содержащаяся в книге сноска серьезно меняет смысл приведенной цитаты. Бонч-Бруевич пишет: «В подлиннике этот параграф написан был так: «Гуляние и хождение в радости допускается тогда, когда нет мирских, и на брачной беседе, когда совершается чей-либо брак» . До какой степени священные пляски продолжали практиковаться новоизраильтянами, остается спорным, но тот факт, что экстатический компонент был значительно ослаблен и маргинализирован Лубковым, сомнению не подлежит.

Другим нововведением Лубкова были так называемые «содействия» - театрализованные представления на евангельские мотивы для широкой

публики. Юджин Клэй полагает, что эти церемонии были продолжением символических пророческих действий, проповедью в действии, которая первоначально производилась пророком перед маленькой общиной. Содействия были важными вехами на пути лубковской реформы. Первое содействие, представляющее первую вечерю Христа, состоялось в 1895 г. Около 800 лубковцев собрались тогда в качестве зрителей и участников. Конечно, Лубков играл Христа. Во время этого содействия были назначены евангелисты, апостолы и другие члены новоизраильской иерархии. Вторая постановка - «Нагорной Проповеди» - была устроена в 1900 г. Лубков обратился к толпе сектантов с пятичасовой речью о Боге, душе, жизни и смерти и других важных материях. Третье содействие - «Преображение» - первое после легализации общины, состоялось в 1905 г. в Пятигорске. Свидетель и участник этого события новоизраильтянин Н.И. Талалаев писал: «Народу было более 5000. На этом собрании был полковник и с ним эскадрон 40 казаков с ружьями, оберегали нас, чтобы нас никто не беспокоил... В это время много мирских поверило. Все эти дни оберегали нас казаки и жандармы, и множество мира смотрело на наше собрание, которое было [58]на улице среди дня, открытая вера наша христианская Новый Израиль» . Тогда Лубков аннулировал все браки сектантов, заключенные по православному обряду. Вместо этого он приказал каждому найти нового супруга или супругу из числа членов общины для создания нового духовного брачного союза. Бонч-Бруевич описывает эту семейную реформу очень сочувственно, делая упор на женской эмансипации и освобождении от угнетения и жестокого обращения, свойственного бракам, в которых супруги не любили друг друга, но вынуждены были жить вместе в силу традиции и требований общепринятой морали. Часто, когда только один супруг в семье принадлежал к общине «Нового Израиля», он пользовался возможностью найти духовного супруга/супругу из членов общины. Поэтому, утверждает Бонч-Бруевич, многие такие браки де-факто распались еще до того, как Лубков объявил о своей реформе. Другие авторы, например, Бондарь, говорят, что реформа была настоящим несчастьем, приведшем к разрушению семей и появлению множества брошенных жен. Новый брак, провозглашенный Лубковым, должен был быть основан на одной только любви. С точки зрения Лубкова, эта радикальная реформа была средством укрепления семьи, и вскоре после этого он объявил, что развод был разрешен сектантам только раз и [59]что разводиться отныне можно будет только в исключительных случаях . С 1905 г., согласно Манифесту о веротерпимости, новоизраильтяне получили право вести книги записи гражданского состояния своих членов независимо от православной церкви, а в 1906 г. Лубков позволил своим последователям оставаться в браках, заключенных по православному обряду. После легализации секты новоизраильтяне возвратили иконы и другие предметы православного культа священникам. Лубков всегда указывал, что они были отданы в церковь, а не уничтожены, в чем сектантов упрекали многие православные критики.

В 1907 г. состоялось четвертое и последнее содействие под названием «Сион», где новая сожительница Лубкова, обычно называемая «мамашей», была представлена собравшимся в качестве «дщери Сиона». Надо заметить, что сожительницы Лубкова, а у него их было, как минимум, три, играли важную роль в секте и пользовались почитанием сектантов. Первая «мамаша» Лубкова имела титул «горы Синай», вторая - «горы Фавор», третья - «горы Сион». Последовательная смена «мамаш» считалась символическим действием, обладающим большим [60]духовным значением. Она выражала ступенчатый духовный рост Лубкова . Вероятно, концепция духовного прогресса Лубкова, выраженная в смене сожительниц - явление того же порядка, что и семейная реформа. Духовный брак мог

иметь смысл своего рода содействия, означающего новую фазу развития членов общины.

Дни, когда состоялись содействия, стали праздниками «Нового Израиля» в дополнение к Великому празднику, праздновавшемуся три дня подряд - с 30 мая по 1 июня, - в память о ссылке и возвращении Лубкова. Дни трех первых содействий (3 февраля, 20 и 1 октября) стали праздниками «Сошествия Иерусалима», «Нагорной проповеди для 21 века» и Преображения.

Как же получилось, что секта «Новый Израиль» Василия Лубкова смогла за короткое время избавиться практически от всех черт, отделявших «Израиль» от духоборов так^что Клибанов даже называет «Новый Израиль» «новодухоборчеством» ?

Как мы видели, есть достаточные основания полагать, что Лубков намеренно пытался изменить учение и практику своей секты, чтобы сблизить ее с духоборчеством, которым он восхищался и под влияние которого попал в годы своей ссылки в Закавказье. Клибанов полагал, что «Новый Израиль» постепенно приближался к духоборчеству в процессе избавления от старых экстатических форм культа и замене их на рационализм. Будучи марксистом, Клибанов верил, что рационализация веры была вызвана развитием капитализма. Однако капиталистический тип экономики вовсе не был препятствием для возникновения и быстрого распространения экстатического пятидесятничества в тот же исторический период. Кроме того, сама внутренняя структура «Нового Израиля» не оставляла много места для естественного и постепенного развития идей и практик. «Новый Израиль» был авторитарной организацией, где слово «папы» было законом. Бонч-Бруевич писал: «Вождь, Хр[62]истос, - вот глава организации. Его власть неограниченна и абсолютна» .

В мае 1905 г. первый легальный съезд общин «Нового Израиля» собрался в Ростове. Съезд принял первый опубликованный документ секты, в котором учение «Нового Израиля» было систематически изложено, как того требовал закон о регистрации религиозных объединений. Документ был озаглавлен «Краткий катехизис основных начал веры новоизраильской общины». Катехизис вышел в свет с разрешения цензуры в 1906 г. в Ростове.

Первая попытка собрать новоизраильтян в одном месте, чтобы предоставить им возможность жить в согласии со своей верой, была предпринята в первые годы XX в. Лубков призвал сектантов переселиться в отдаленный и малозаселенный регион Российской Средней Азии, в Голодную Степь. Однако это место вполне оправдало свое зловещее название, и эксперимент пр[63]овалился, оставив многих новоизраильтян без средств к существованию . Вторая попытка такого рода пришлась на 1908 г., но в этот раз местоположение будущей колонии, выбранное Лубковым, было вполне традиционно для тогдашнего русского сектантства. Лубковцы переселились в Закавказье - близко к месту прежней ссылки Лубкова, Акстафе. Вторая попытка была более успешна, и Лубков сам переехал в Акстафу. Один новоизраильтянин писал о переселении: «Когда-то в Закавказье наших братьев за в[6]е[4]ру ссылали, а теперь, наоборот, сотни, тысячи людей добровольно идут» . Около 5000 человек последовали за своим лидером в Закавказье. В 1912 г. Бонч-Бруевич посетил их поселение и был впечатлен относительно высоким жизненным уровнем колонистов и хорошей технической оснащенностью колоний. Однако Бондарь упоминает о дурном климате и утверждает, что некоторые из переселенцев предпочли вернуться домой.

Стремление Лубкова основать отдельные общины своих последователей тоже берет начало в Закавказье. Мистический настрой постников и «Старого Израиля» не способствовал коммунитарным идеям. Для них Царство Божие было потусторонним духовным состоянием экстатической

радости, чем-то нематериальным, тогда как для лубковцев - праведной, моральной и совершенной жизнью людей на земле, которую они были призваны построить.

Несмотря на недавно обретенную религиозную свободу, хотя и довольно хрупкую, Лубков не чувствовал, что добивается поставленной цели. К 1910 г. он уже размышлял о том, чтобы вовсе уехать из России и построить свой Сион в новой стране. Он полагал, что свобода не продлится слишком долго. В его письме группе новоизраильских старейшин говорится, что сектанты должны быть готовы ко всему и что темные тучи идут на Израиль. В октябре 1910 г. губернатор Кавказа выпустил циркулярное письмо о деятельности новоизраильской секты. В результате в 1910 и 1911 гг. многие новоизраильские общины были закрыты. Большинство православных служителей и миссионеров рассматривало «Новый Израиль» как несколько видоизмененных хлыстов, не заслуживавших легализации и веротерпимости. В этих обстоятельствах Лубков решил перевести свою паству за границу и отбыл в США в конце 1910 г. или в 1911 г. Группа новоизраильтян писала своим единоверцам в воронежскую тюрьму в мае 1911 г.: «Если даденную свободу Государем нашим не возвратят, то вынуждены будем уехать из родной нашей Святой Руси в сво[65]бодное государство, где нет угнетения и преследований, кто как верует» .

Согласно М.В. Муратову, журналисту, исследовавшему процесс иммиграции «Нового Израиля», Лубков и его спутник Степан Матвеевич Мишин не смогли найти подходящих земель в Канаде и Калифорнии, которыми они особо интересовались, п[66]оскольку там поселились эмигрировавшие раньше духоборы и молокане . Вскоре Мишин полностью разочаровался в идее эмиграции и вернулся в Россию. По возвращении он посоветовал своим единоверцам никуда не уезжать. Лубков, напротив, не имел никакого намерения сдаваться. Само стремление эмигрировать следует рассматривать как продолжение желания Лубкова быть во всех аспектах равным духоборам, хотя совершенно очевидно, что новоизраильтяне были в несравнимо лучшей ситуации, чем духоборы на момент отъезда из России, что замечал и Муратов .

В итоге он достиг соглашения с правительством Уругвая, которое в то время приглашало колонистов. Будущей колонии было выделено 25 тыс. гектаров земли, и поселение было официально основано 27 июня 1913 г. Новоизраильская иммиграция продолжалась до августа 1914 г., когда разразившаяся Первая мировая война сделала невозможным дальнейшее переселение. Муратов считал, что в Уругвай всего выехало около 2000 сектантов, что по расчетам Клибанова составляло примерно 10% членов секты .

Колония, известная под именем Сан-Хавьер и населенная преимущественно потомками русских колонистов, существует в Уругвае до сего дня, хотя ее история знала две волны репатриации. Многие эмигранты хотели уехать по различным причинам - от ностальгии до недовольства условиями жизни и разочарованием в религии Лубкова. Главной движущей силой репатриации было, однако, растущее разочарование самого Лубкова в новой стране и перспективах строительства Царства Божия в изолированной далекой земле. Очевидно, энергичная и деятельная натура Лубкова не могла примириться со спокойствием сонного места, где никогда ничего не происходило.

Великий эксперимент, происходивший в Советской России, не мог оставить Василия Лубкова равнодушным, и когда он узнал, очевидно, через своего старого друга Бонч-Бруевича, ставшего личным секретарем В.И. Ленина, о благосклонном отношении советской власти к ранее преследуемым сектам, он решил вернуться. Авторитетный новоизраильтянин из Сан-Хавьера Трофим Ефремович Жидков прибыл в СССР в 1923 г. со специальной миссией от Лубкова. В 1925 г. съезд общин «Нового Израиля»

в г. Кропоткине Краснодарского края постановил организовать новоизраильское коллективное хозяйство и пригласил уругвайских единоверцев присоединиться к ним. Советское правительство в то время рассматривало сектантские кооперативы как близкие к организовавшимся под эгидой государства колхозам и разрешало их деятельность. Малонаселенный Сальский район Ростовской области был предложен правительством как место для сектантских коллективных хозяйств. Согласно советским авторам Голосовскому и Крулю, которые опубликовали критическую книгу о новоизраильском коллективном хозяйстве, около 50% населения Сальского района (17,5 тыс. из 35 тыс.) были сектантами - молоканами, духоборами, баптистами, новоизраильтянами, адвентистами и др. . В 1925 г. Лубков и группа репатриантов (более 300 человек) прибыла в СССР. Новая колония состояла из нескольких тысяч членов из разных регионов СССР и Уругвая и называлась паевым товариществом «Новый Израиль». Однако политические предпочтения властей радикально изменились на рубеже 30-х гг. Сектанты превратились во врагов социализма, а новоизраильское товарищество стало обычным колхозом и было переименовано в «Красный Октябрь». Лубкова, которому было на тот момент больше 60 лет, арестовали, и дальнейшая его судьба неизвестна. Вероятно, он был расстрелян либо умер в заключении. Другие сектантские колхозы и коммуны разделили ту же участь. Секта «Новый Израиль» продолжала полулегально существовать в СССР, а также в Уругвае, но современная история секты выходит за рамки темы нашей статьи.

Подводя итоги, следует сказать, что религиозная история человечества знает немало примеров удивительной и неожиданной интерференции идей и личностей. Однако не всегда легко раскрыть истинную природу такой интерференции, особенно, когда доступный исторический материал отличается скудостью. Мы сделали попытку пролить свет на генезис и развитие небольшого русского религиозного течения, которое никогда не было в центре внимания религиоведов. Тем не менее секта «Нового Израиля» и ее необычная история занимают уникальное место в анналах русского религиозного разномыслия и служат прекрасной иллюстрацией возможных парадигм развития сектантских движений в России.

Епископ Алексий (Дородницын), «Шелапутская община» // Русский вестник. - 1904. - Октябрь. - С. 705.

2 Бонч-Бруевич, В.Д. Материалы к истории и изучению русского сектантства (старообрядчества). Новый Израиль. - СПб., 1911.

3 Айвазов, И.Г. Материалы для исследования русских мистических сект, Христовщина. Т. НИ. -Пг.. 1915.

4 Кутепов К. Секты скопцов и хлыстов. - Казань, 1882.

5 Буткевич Т.И. Обзор русских сект и их толков. - Харьков, 1910.

' Никольский С. Краткий катехизис основных начал веры новоизраильской общины и опровержение содержащихся в нем лжеучений. - СПб., 1912.

7 Бондарь С.Д. Секты шалопутов, духовных христиан, старый и новый Израиль и субботников и иудействующих. - Пг., 1916.

Муратов В.М. «Переселение новоизраильтян» // Ежемесячный журнал. - 1916. -№ 1.

' Долотов А. Церковь и сектантство в Сибири. - Новосибирск, 1930.

10 Голосовский С, Круль Г. На Маныче «священном». - М.; Л.: Мол. гвардия. 1928.

Клибанов А.И. История религиозного сектантства в России. - М.: Наука, 1965.

12 Клибанов А.И. Из мира религиозного сектантства. - М.: изд-во полит. л-ры, 1974.

13 Айвазов И.Г. Указ. соч. Т. I. С. 138.

ы Там же. С. 142.

15 Там же. С. 138.

16 Буткевич Т.И. Указ. соч. С. 94.

17 Клибанов А.И. Из мира религиозного сектантства... С. 142.

19 Кутепов К. Указ. соч. 90. Айвазов И.Г. Указ. соч. Т. I. С. 92, 93.

Тамбовские постники // Мистическое обозрение. - 1901. - С. 202, 203.

Там же.

[20] Айвазов И.Г. Материалы... С. 138.

[21] Клибанов А.И. Из мира... С. 143.

[22] Clay, Eugene ((Russian Israeb //Communal Societies, 18 (1998). - P. 81-91.

[23] Бонч-Бруевич В.Д. Указ. соч. С. XXVIII.

[24] Бондарь С.Д. Указ. соч. С. 37.

[25] Бондарь С.Д. (с. 32, 33); Буткевич Т.И. (с. 102); епископ Алексий (Дородницын) (с. 730, 731). Указ. соч.

О собственно христовщине см.: Айвазов. Материалы... Т. I. С. 1-77; Кутепов К. Указ. соч. С. 39-96, 269-344, 450-575; Игорь Добротворский, Люди Божий. Русская секта так называемых духовных христиан. -Казань, 1869.

[27] Бондарь С.Д. Указ. соч. С. 35.

Бонч-Бруевич В.Д. Указ. соч. С. LVI.

[29] Там же. С. LXIII-LXIV.

Айвазов И.Г. Материалы... Т. III. С. 13-15.

[31] Бондарь С.Д Указ. соч. С. 36-40; Айвазов И.Г. Указ. соч. Т. I. С. 613-618.

[32] Бонч-Бруевич В.Д. Указ. соч. С. LXIX.

Буткевич Т.И. (с. 116) и Кормилин И. Особенности новой фракции хлыстовства, именующей себя «Новым Израилем» // Миссионерское обозрение. -№ 2. - 1905. - С. 553.

[34] Бонч-Бруевич В.Д. Указ. соч. С. LXIX.

Рындзюнский П.Г. Антицерковное движение в Тамбовском крае в 60-х годах XVIII века // Вопросы истории религии и атеизма. - 1954. - № 2. - С. 156.

См., напр., The Doukhobors of British Columbia. - Vancouver: The University of British Columbia, 1955.

[37] Клибанов А.И. История... С. 118-120.

[38] Кутепов К. Указ. соч. С. 327.

[39] Бонч-Бруевич В.Д. Указ. соч. С. LXI.

[40] Муратов В.М. Указ. соч. С. 187.

[41] Там же. С. 188.

[42] Буткевич Т.И. Указ. соч. С. 236; Рындзюнский П.Г. С. 180.

[43] Бонч-Бруевич В.Д. Указ. соч. С. 4.

[44] Айвазов И.Г. Материалы... Т. III. С. 15.

[45] Там же. С. 10.

[46] Бонч-Бруевич В.Д. Указ. соч. С. XXX.

[47] Там же. С. XXIX.

Там же.

[49] Клибанов А.И. История... С. 66.

[50] Там же. С. 67.

Рындзюнский П.Г. Указ. соч. С. 173.

[52] Бондарь С.Д. Указ. соч. С. 61.

Никольский С. Указ. соч. С. 4.

[54] Бонч-Бруевич В.Д. Указ. соч. С. LVIII.

Бондарь С.Д. Указ. соч. С. 70, 71.

Бонч-Бруевич В.Д. Указ. соч. С. 204.

[57] Там же. С. 204, сноска 190.

[58] Айвазов И.Г. Материалы... Т. III. С. 134, 135.

[59] См. «Краткий Катехизис» в: Бонч-Бруевич В.Д. Указ. соч. С. 117.

[60] Бондарь И.Д. Указ. соч. С. 62.

Клибанов А.И. История... С. 69.

Бонч-Бруевич В.Д. Указ. соч. С. LXXII.

Там же. С. 76.

[64] Айвазов И.Г. Материалы... Т. III. С. 182.

[65] Там же. С. 179.

Муратов М.В. Переселение новоизраильтян // Ежемесячный журнал. - Пп, 1916. - № 2. - С. 186.

[67] Там же. С. 188, 189.

[68] Там же. С. 182.

[69] Голосовский С, Круль Г. Указ. соч. С. 13.

А.Н. Смагин

«ЕПАРХИАЛЬНЫЕ ВЕДОМОСТИ» В СИСТЕМЕ УПРАВЛЕНИЯ КАМЧАТСКОЙ (БЛАГОВЕЩЕНСКОЙ) ЕПАРХИИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ («Роль Русской православной церкви в освоении юга Дальнего Востока России (1858-1917 гг.)»), проект № 05-01-87100а/Т.

Особое значение для исследователей истории православия на Дальнем Востоке приобретают такие комплексные опубликованные источники как «Камчатские епархиальные ведомости» и «Владивостокские епархиальные ведомости». Наиболее полные коллекции этих изданий представлены в фондах центральных библиотек России . «Камчатские епархиальные ведомости» были официальным печатным органом Камчатской епархии РПЦ. Издавались с 1894 г. по март 1918 г. включительно, по два номера в месяц. По видовой принадлежности этот источник относится к периодической печати, разновидность - журнал. В некоторых работах «Камч[2]атские епархиальные ведомости» необоснованно определены как газета . Следует отметить, что признаки этого источника не соответствуют признакам, характерным для газет, издававшимся в России в 60-90-х гг. XIX в.: оперативная подача и[3]нформации, большой формат, деление внутренней структуры на колонки . Современник и редактор «Владивостокских епархиальных ведомостей», аналогичного издания Владивостокской епарх[4]ии РПЦ, священник В. Давыдов определяет это издание именно как журнал .

Первые епархиальные ведомости в России появились в Ярославской епархии в 1860 г. Инициатива учреждения этого журнала принадлежит архиепископу херсонскому Иннокентию. Он разработал программу епархиальных ведомостей, которая была утверждена Св. Синодом и послужила основой для официальных периодических органов других епархий РПЦ. Журнал состоял из двух частей - официальной и неофициальной. В официальной части публиковались законодательные и подзаконные акты, регулирующие деятельность клира. В неофициальной - выдержки из богословских сочинений, проповеди, поучения, духовные беседы, сведения по истории епархии. Большинство епархиаль[5]ных ведомостей выпускались два раза в месяц, некоторые - еженедельно .

Камчатская епархия была учреждена в декабре 1840 г. К 1894 г. она включала территории Амурской, Приморской областей и о. Сахалин. Отличительной особенностью епархии являлись огромные пространства, малая плотность населения, наличие коренных народов, ставших объектом миссионерской деятельности РПЦ, низкий уровень образования и нехватка священнослужителей. В это время на службе в епархии состояло 126 священнослужителей. Более половины из них не имели полного семинарского образования.[6] При этом штат священнослужителей был укомплектован только на 2/3 . В такой ситуации епархиальное начальство вынуждено было восполнять нехватку священнослужителей за с[7]чет церковнослужителей, несмотря на их низкий образовательный ценз . В отдельных случаях приходилось замещать вакансии запрещенными священнослужител[8]ями, которые, по свидетельству благочинных, были достойны разрешения . В таких условиях необходимо было создавать и расширять возможности самообразования и обмена опытом среди духовенства, совершенствовать систему управления епархией. Существенным шагом в решении этих вопросов стало издание официального печатного органа Камчатской епархии.

Издание «Камчатских епархиальных ведомостей» было налажено по инициативе епископа Макария, поставленного во главе Камчатской епар-

хии 26 октября 1 892 г. Ранее без малого четверть века он проходил служ¬ бу в Иркутской епархии, в том числе на руководящих должностях. Таким образом, он уже имел значительный опыт службы на окраинной террито¬ рии. Одного года во главе епархии ему оказалось достаточно, чтобы оз¬ накомиться с местными условиями и вникнуть в проблемы епархии. Кро¬ ме организации издания «Камчатских епархиальных ведомостей», во вре¬ мя пребывания на Благовещенской кафедре (1892-1897 гг.) им были осу¬ ществлены еще два важнейших преобразования: учреждены отделения Епархиального училищного совета (1894 г.) в Благовещенске, Хабаров¬ ске, Николаевске-на-Амуре, Петропавловске-Камчатском, с. Никольском, открыто Общество вспомоществования недостаточным ученикам Благо-вещенск9ой духовной семинарии и соединенного с ней духовного училища (1897 г.)[9].

Сложно судить о субъективных причинах учреждения официального периодического органа Камчатской епархии в 1894 г. Необходимость из¬ дания такого журнала для епархии была очевидна. Финансовые и кадро¬ вые возможности епископа Макария мало чем отличались от возможнос¬ тей его предшественников. Пожалуй, существенным образом расшири¬ лись только технологические возможности издания журнала в Благове¬ щенске - «Камчатские епархиальные ведомости» стали первым периоди¬ ческим изданием в Амурской области. Думается, что в учреждении жур¬ нала имело место и некоторое «давление» со стороны Св. Синода. При¬ мечателен тот факт, что одновременно с «Камчатскими епархиальными ведомостями» был налажен выпуск официального периодического органа канцелярии приамурского генерал-губернатора - газеты «Приамурские ведомости». Скорее всего, это не просто совпадение, а звенья одной цепи - спланированный шаг по укреплению государственной власти в регионе, как светской, так и духовной.

Ко времени начала выпуска «Камчатских епархиальных ведомостей» на российском Дальнем Востоке выходило всего четыре периодических издания: газеты «Владивосток» (1883)'°, «Забайкальские областные ве-домости» (1865), «Дальний Восток» (1892) и журнал «Записки Общества изучения Амурского края» (1888).

Программа «Камчатских епархиальных ведомостей» была определе¬ на распоряжением епархиального начальства от 16 октября 1893 г. В офи¬ циальном отделе должна была публиковаться информация следующего характера: Высочайшие манифесты и повеления; указы и распоряжения Св. Синода; распоряжения епархиального начальства; должностные на¬ значения и перемещения клириков епархии и чиновников консистории; ут¬ верждения в должностях церковных старост, председателей и членов цер-ковно-приходских попечительств; сведения о награждении клириков, цер¬ ковных старост и благотворителей; информация о строительстве храмов и значительных событиях в жизни епархии; сведения об использовании средств Комитета по устройству приамурских церквей и епархиального попечительства". В неофициальном отделе разрешалось печатать ста¬ тьи, освещающие отдельные стороны жизни и проблемы епархии, дея-тель[1]н[2]ость местных архипастырей, вопросы миссионерского и школьного дела . Основной задачей издания «Камчатских епархиальных ведомос¬ тей» следует считать формирование общественного мнения клириков Кам¬ чатской епархии.

Первым редактором издания стал ректор Благовещенской духовной семинарии протоиерей В.М. Мстиславский. Скорее всего это назначение было определено занимаемой им должностью. Высокообразованных спе¬ циалистов в епархии крайне не хватало, при этом редактор должен был осуществлять свою деятельность на безвозмездной основе. Из одиннад¬ цати последующих редакторов журнала семеро имели непосредственное отношение к Благовещенской духовной семинарии (четверо занимали пост

ректора, трое были преподавателями, один - инспектором) . Должность редактора прот. В.М. Мстиславский занимал на протяжении двух лет. Основной задачей для него стала организация стабильного выпуска журнала. Подписн[4]ая цена годового комплекта (24 номера) с доставкой составляла 6 руб. . Так как издание было ведомственным, его обязательными подписчиками стали приходское духовенство, органы епархиального управления и отдельные учебные заведения. Учитывая численность приходск[1]и[5]х храмов Камчатской епархии в 1894 г. (80 церквей в сельской местности) , можно предположить, что тираж издания составил около 90 экз. Каждый номер журнала выходил вовремя. Четкая регламентация материалов официального отдела и отсутствие сложностей с подбором необходимой информации изначально определили его наполняемость и стабильную структуру. Гораздо труднее редактору было найти материал для неофициального отдела. Условно такие публикации можно разделить на семь категорий: 1) статьи, имеющие вероучительный характер («Слово», «Поучение», «Речь») - как правило, они готовились для произнесения в храмах, по большим праздникам, и уже потом публиковались; 2) публикации о правящем архиерее, где главным образом описывались поездки Владыки по епархии и в меньшей мере были представлены его биографические данные; 3) публикации по истории епархии и этнографии крестьян-переселенцев; 4) материалы миссионерской деятельности РПЦ в регионе; 5) статьи, освещающие проблемы и внутреннюю жизнь епархии; 6) публикации о деятельности РПЦ в сфере образования; 7) прочие статьи.

За первые два года большую часть материалов, опубликованных в неофициальном отделе, составили публикации по вопросам вероучения, истории епархии и миссионерскому делу. В совокупности доля этих публикаций составила 73% (соответственно 28, 23 и 22%) материалов, опубликованных в этом отделе. Существенным показателем, с одной стороны, эффективной деятельности прот. В.М. Мстиславского в должности редактора и, с другой, - энтузиазма, с которым клирики стали предоставлять материал для журнала, является то, что 2/3 пу[1]б[6]ликаций составили статьи, подготовленные специально для этого издания . На сотрудничество с журналом откликнулось около двух десятков людей. В большинстве это были наиболее образованные священнослужители Камчатской епархии, возглавляющие благочиния и городские приходы, занимающиеся преподавательской деятельностью, миссионерским делом. Представители сельского духовенства в этот период практически не занимались публицистикой. Скорее всего, это было обусловлено отсутствием навыков такой деятельности, их заинтересованности, свободного времени. Исключением стал священник В. Венчаев, подготовивший статью «Историко-статис[1]т[7]ические сведения о церкви с. Песчано-Озерского Амурской области» . Он рассказал о строительстве и благоустройстве этого храма. В связи с усилением государственной поддержки строительства православных храмов на юге российского Дальнего Востока в середине 1890-х гг. такой организационный опыт был особенно востребованным. Более масштабно, как территориально, так и хронологически, эта проблема была рассмотрена в публикации благочинного П. Мичурина «К истории Южно-Уссурийского края» . Мичурин задействовал значительный объем материала об истории храмового строительства в крае, подвел определенные итоги заселения края русскими людьми, показал важную роль православного духовенства в закреплении переселенцев на местах водворения.

Особое место среди исторической публицистики в этот период занимают работы общественного деятеля и краеведа А.В. Кириллова. Имея доступ к архивным фондам органов управления Камчатской епархии, он обработал и опубликовал значительный объем информации по истории епархии: биографические сведения об архиереях, об изменениях в адми-

нистративно-территориальной структуре[19] епархии, об истории миссионерской деятельности РПЦ в регионе и др.

О важности распространения знаний такого рода среди клириков и их представлений об истории епархии в те годы хорошо свидетельствует следующий факт: в 1891 г., когда исполнилось 50 лет со дня учреждения епархии, вопрос о праздновании юбилея не только не под[20]нимался, но лишь немногие священнослужители знали об этом событии . Деятельность Кириллова по популяризации истории Камчатской епархии была настолько активно[21]й и плодотворной, что была отмечена специальной грамотой Св. Синода . В целом публикации Кириллова содержали систематизированные представления по истории епархии и послужили идейным, историческим обоснованием дальнейшего участия РПЦ в освоении российского Дальнего Востока.

Отдельно следует отметить публикацию преподавателя Благовещенской духовной семинарии П. Верещагина «Пастырь церкви как попечитель о бедных и руководитель христианского благотворения». Эта объемная и содержательная публикация (по частям она была опубликована в 25 номерах) послужила богословско-методическим обеспечением деятельности приходских священнослужителей. В основу этой работы был положен курс лекций, читаемый Верещагиным в Благовещенской духовной семинарии. Посредством этой публикации была предпринята попытка частично компенсировать низкий образовательный уровень большинства священнослужителей епархии.

Статьи о миссионерской деятельности РПЦ в регионе подготовили для журнала начальник Камчатской духовной миссии А. Протодиаконов и противосектантский миссионер А. Диаконов. Их публикации были созданы на основе отчетных документов о миссионерской деятельности. Они носят главным образом описательный характер, об организации и результатах миссионерской деятельности на далекой окраине страны.

Несколько обособленное место на страницах издания занимает серия публикаций священника С. Тихвинского, в которых освещены поездки епископа Макария по епархии и представлены некоторые «зарисовки» из современной епархиальной жизни. Информирование клира об административной и ревизионной деятельности правящего архиерея, распространение биографических сведений о нем являлось немаловажным элементом системы епархиального управления, формирования авторитета владыки. Поэтому в дальнейшем статьи такого плана стали неотъемлемой частью журнала.

Среди публикаций следует также отметить работы, изначально не предназначенные для опубликования в журнале - годовые отчеты Камчатского епархиального училищного совета, Камчатской духовной миссии и Благовещенского православного братства Пресвятыя Богородицы. Публикация этих отчетов стала для редактора относительно легким способом обеспечить очередной выпуск журнала подходящей информацией и в то же время ознакомить клир с деятельностью важнейших органов управления епархией.

В целом за два года В.М. Мстиславский выполнил организаторскую миссию первого редактора. О причинах его ухода с этой должности судить трудно. Не исключено, что он и не собирался занимать ее более долгое время. Из формулировки указа Св. Синода следует, что В.М. [22]Мстиславский оставил должность редактора по собственному желанию .

Необходимо отметить, что публицистическая активность отдельных представителей интеллектуальной элиты духовенства Камчатской епархии резко контрастировала с отношением к журналу большинства приходских священников. В частности, в ходе плановой проверки епископ Макарий обнаружил, что журнал хранится священнослужителями весьма небрежно, «вперемешку с другими книгами», в результате чего при многих

церквях не оказалось полного комплекта этого издания. Пренебрежительное отношение священников к епархиальному печатному органу не только свидетельствовало об их малой компетентности и низком уровне образования, но и создавало значительные трудности для новых священников, особенно тех, кто был мало знаком с местной спецификой. Для последних комплект издания, наряду с архивом храма, был важнейшим источником, содержащим законодательные и подзаконные акты, регулирующие деятельность духовенства, сведения об истории и различных сторонах епархиальной жизни, крайне необходимые новому священнику для быстрой адаптации и полноценной службы на осваиваемой территории. В целях лучшей сохранности «Камчатских епархиальных ведомостей» при храмах епархиальное начальство обязало духовенство переплетать годовые комплекты издания. Своевременное переплетение и над²л³ежащее хранение журналов должны были контролировать благочинные .

Новым редактором ж²у⁴рнала указом Св. Синода от 9 января 1896 г. был назначен П. Верещагин - уроженец Амурской области, 1861 г. рождения. По социальному происхождению он принадлежал к духовному сословию. После окончания в 1887 г. Казанской духовной академии получил назначение на должность преподавателя словесности и истории русской литературы Благовещенской духовной семинарии. Со временем стал совмещать преподавательскую деятельность с другими обязанностями: в 1891 г. временно исполнял должность инспектора духовной семинарии, стал членом Епархиального училищного совета, в 1²⁵894 г. - помощником редактора «Камчатских епархиальных ведомостей» . Профессиональная подготовка П. Верешагина послужила залогом его плодотворной и продолжительной деятельности в должности редактора. Восемь с половиной лет он занимал эту должность, и за это время только один номер журнала был выпущен несвоевременно.

Осуществлять полномочия редактора П. Верешагину пришлось в непростых условиях. Из-за отсутствия свободных средств у редакции не было собственных корреспондентов. Частые смены правящих архиереев не способствовали формированию четкой и последовательной позиции епархиального начальства по отношению к журналу. Кроме того, в административно-территориальной структуре РПЦ в регионе в это время произошли кардинальные изменения.

В результате активизации переселенческой политики правительства в 1880-90-е гг. в Южно-Уссурийском крае широко развернулся процесс храмового строительства, учреждения новых приходов и благочинии. Для эффективной организации деятельности РПЦ в Приамурье возникла настоятельная необходимость реорганизовать Камчатскую епархию. В 1899 г. на ее основе возникли две епархии - Владивостокско-Камчатская и Благовещенско-Приамурская. В Благовещенскую епархию вошли территории Амурской и части Приморской (приходы в низовьях Уссури, по линии Уссурийской железной дороги и на Нижнем Амуре) областей. Остальная территория вошла в состав Владивостокской епархии. В связи с образованием Благовещенской епархии указом Св. Синода от 8 марта 1899 г. «Камчатские епархиальные ведомос²т⁶и» были переименованы в «Благовещенские епархиальные ведомости» . Организация управления Владивостокской епархией растянулась на несколько лет. Собственный печатный орган здесь появился только в 1903 г. До того времени «Благовещенские епархиальные ведомости» частично компенсировали отсутствие официального периодического органа Владивостокской епархии. Духовенство новой епархии осталось подписчиком издания, некоторые священнослужители даже подготовили публикации для журнала. В официальной части «Благовещенских епархиальных ведомостей» появился²⁷новый раздел - «Известия и распоряжения по Владивостокской епархии» . Хотя во внутренней жизни РПЦ в регионе (в частности, в Южно-Уссурийском

крае) происходили значительные изменения, они не получили должного освещения в журнале. Основными причинами этого стали заинтересованность редакции в первую очередь в отражении жизнедеятельности Благовещенской епархии, а также удаленность от центра происходивших событий (Южно-Уссурийский край).

В такой непростой ситуации деятельность РПЦ в различных частях региона получила на страницах журнала неравномерное освещение. С 1894 по 1903 гг. (т.е. до издания «Владивостокских епархиальных ведомостей») 95% публикаций отражали события, происходившие главным образом на территории Амурской области (из них 85% касались территории Благовещенской епархии). События в Южно-Уссурийском крае получили лишь сухое отражение в официальной части журнала - короткие сообщения об осв²я⁸щении храмов, учреждении приходов, назначении священнослужителей . Для большинства современников эти сообщения в разрозненном виде не давали общего представления о процессах в Южно-Уссурийском крае. Этот пробел в дореволюционной историографии восполнил первый редактор «Владивостокских епархиальных ведомостей» А.Г. Разумовский 29 книге «Владивостокская епархия за первые пять лет ее существования» .

Для активизации публицистической деятельности духовенства, комплексного освещения жизни РПЦ в регионе и обсуждения актуальных проблем епархии на страницах журнала П. Верещагин периодически обращался к клиру и всем заинтересованным лицам с призывом присылать в редакцию статьи, заметки и даже необработанный материал. Эти призывы был адресованы главным образом приходскому духовенству. Однако большинство из них имело низкий уровень образования. К примеру, по данным за 1902 г., в Благовещенской епархии священнослужители, имеющие семинарское образование, составляли не более 25%,³⁰для Владивостокской епархии этот показатель и того меньше - 10% . Следует учесть, что наиболее образованные священники занимали, как правило, не одну должность, выполняли массу других обязанностей, что существенным образом затрудняло их публицистическую деятельность. Несмотря на это, П. Верещагину удалось привлечь к сотрудничеству с редакцией полтора десятка новых авторов, причем большинство из них подготовили более одной статьи. Общая доля публикаций, ³с¹озданных специально для журнала, осталась прежней - 2/3 всех статей .

Наибольшее число публикаций было посвящено вопросам миссионерской деятельности РПЦ (31%). Это обстоятельство определили следующие факторы: актуальность проблемы миссионерской деятельности РПЦ среди коренного населения региона, наличие в Амурской области крупных общин старообрядцев и старорусских сектантов, профессионализм священников-миссионеров. Публикации они готовили на основе отчетных документов о своей деятельности или без всякой обработки передавали в редакцию с³²ами отчеты (например, «Отчет Камчатской духовной миссии» за 1898 г.) . Около 18% публикаций имеют вероучительный характер. Значительную часть среди них составили поучения, речи, произнесенные местными священнослужителями по случаю церковных праздников или других торжеств. Такие публикации служили приходскому духовенству хорошим материалом для разработки проповедей и собеседований. Статьи, где получили отражение деятельность архиереев, вопросы образования, история и современная жизнь епархии, были представлены практически в равном объеме - около 10%. По содержанию и способу подачи материала они, как правило, носят описательный характер с некоторыми элементами анализа. По затронутой проблеме и глубине анализа среди них выделяется статья священника ³В³. Венчаева «Религиозно-обрядовый быт переселенцев Зазейского края» . В этой работе на основе личных наблюдений автором проведен сравнительный анализ обрядов и степени религиозности отдельных групп крестьян, переселившихся из различных

районов европейской части России. Автор не ограничился описанием и сравнением отдельных обрядов, он предпринял попытку объяснить их суть, установить их происхождение. Его статья - наиболее яркая и содержательная из публикаций, где получила отражение жизнь общины последователей РПЦ в регионе.

Следует отметить и серию статей, представляющих «историко-статистическое описание» отдельных церквей Амурской области. Для клириков и мирян, намеревающихся построить храм, эти публикации стали своего рода «руководством к действию». Скорее всего, подготовка таких статей была инициирована редактором журнала и епархиальным начальством. С большой долей вероятности можно предположить, что представленная в них организация строительства храма в Амурской области в общих чертах была типичной для этой местности.

Из официальных отчетных документов органов епархиального правления в журнале систематически публиковались только отчеты Благовещенского епархиального комитета православного миссионерского общества и материалы съездов благочинных Благовещенской епархии. Публикация отчетов других учреждений и организаций, в связи с реорганизацией Камчатской епархии, носила бессистемный характер.

В целом деятельность РПЦ в регионе получила на страницах журнала избирательное отражение. Довольно значительное внимание было уделено миссионерскому делу, тогда как актуальные проблемы епархии и повседневная жизнь приходов практически остались за кадром. Функция обратной связи (приходское духовенство - духовная консистория) не была реализована. Ни одна проблема не получила в журнале коллективного обсуждения. Для сравнения отметим, что вопросы материального обеспечения клира, взаимоотношения причта и прихожан неоднократно поднимались и обсуждались во «Владивостокских епархиальных ведомостях». В юбилейном выпуске журнала (1904. № 1) П. Верещагин вынужден был констатировать, что «Благовещенские епархиальные ведомости» не достигли поставленной цели: журнал содержал крайне мало материала, представляющего интерес для местного духовенства и имеющего прикладное значение. Тем не менее этот журнал, несмотря на его недостатки, все-таки был средством корпоративного общения.

Причиной ухода П. Верещагина с должности редактора, скорее всего, следует считать отсутствие необходимых средств. С учреждением в 1903 г. во Владивостокской епархии собственного периодического органа число подписчиков «Благовещ^{3}е^{4}нских епархиальных ведомостей» сократилось примерно на 70 человек , то есть практически вдвое, что повлекло за собой сокращение бюджета издания примерно на 400 руб. Такая же участь постигла неофициальную часть журнала, объем которой за последние полтора года пребывания П. Верещагина на посту редактора сократился наполовину. После ухода с должности редактора Верещагин продолжаил заниматься преподавательской деятельностью в Благовещенской духовной семинарии, в 1909 г. перешел в Благовещенскую мужскую гимназию. Умер он в 1914 г. после тяжелой и продолжительной болезни.

Очевидно, имела место и некая субъективная причина ухода П. Верещагина с поста редактора. Исполнять свои полномочия он прекратил в октябре 1904 г. (то есть не смог довести журнал до конца года), причем кандидатура нового редактора не была определена. С этого момента для журнала наступает восьмилетний период, когда на посту редактора сменилось семь человек, из которых четверо исполняли обязанности временно. Редакторами журнала в этот период были: 1904 г., № 18/20-24 - и.д. ректор духовной семинарии архимандрит Дионисий (Прозоровский); 1905, 1906 гг., № 4-8/9 - и.д. ректор духовной семинарии архимандрит Амвросий (Смирнов); 1906. № 1/2, 3 - архимандрит Дионисий (Прозоровский); 1906 г., № 10 - 1908 г., № 10 - и.д. инспектор духовной семинарии В. Анто-

нинов; 1908 г., № 11 - 1909 г,. № 6/7 - и.д. протоиерей И. Коноплев; 1909 г., № 8/9 - редактор не указан; 1909 г., № 10-14/15 - и.д. священник А. Пуцелло; 1909 г., № 16/17 - 1912 г., № 1/2 - протоиерей кафедрального собора Н.Ф. Вознесенский[35]; 1912 г., № 3/4-17 - преподаватель духовной семинарии С.Г. Бухаревич .

Причинами столь частой смены редакторов стали их непрофессионализм, сложные условия, в которых приходилось работать, отсутствие подходящих кандидатур для замещения этой вакансии. Практически все указанные лица воспринимали возложенные на них обязанности редактора как временную меру и уходили с этой должности по собственному желанию. Назначенный и.д. редактора журнала архимандрит Дионисий отмечал, что поиск и назначение профессионального редактора являются ключе[3]в[6]ым шагом на пути решения задач официального печатного органа епархии .

Будучи выпускником Санкт-Петербургской духовной академии 1898 г., архимандрит Дионисий занимался преподавательской деятельностью в Рижской духовной семинарии. 2 марта 1900 г. получил назначение на должность инспектора Благовещенской духовной семинарии, 25 октября 1901 г[3,7]- ректора семинарии, а вскоре возглавил Епархиальный училищный совет . Главной его задачей стало обеспечение периодичности выпуска журнала. Всю сложность ситуации с поиском редактора и получением необходимого материала для неофициального отдела журнала хорошо демонстрирует тот факт, что только единственный раз за всю[3]д[8]ореволюционную историю издания три номера были объединены в один . Стараясь спасти положение, архимандрит Дионисий сам подготовил для журнала пять статей.

В дальнейшем редакторы по-прежнему совмещали свои обязанности с осуществлением других, не менее ответственных, полномочи[3]й[9]. Бюджет издания был дефицитным. К 1908 г. дефицит составил 40200 руб. , к 1912 г. при 120-130 подписчиках он не превышал 1000 руб. . Подписная плата была основным источником денежных средств. Поступления от рекламы были незначительны. В таких условиях и речи не могло быть и речи о платных редакторе и сотрудниках. Ситуация усугублялась равнодушием клира к судьбе журнала и сменой архиереев (за этот период сменилось три архиерея). Вялую попытку исправить сложившееся положение предпринял только епископ Владимир (Благоразумов). Она свелась к организации в начале 1908 г. «комиссии для разработки проекта» журнала, в составе четырех священнослужителей и и.д. редактора В.П. Антонинова выводы комиссии автору обнаружить не удалось - *А.С.4^* к восстановлению в начале 1909 г. должности помощника редактора . Ключевые проблемы издания - недофинансирование, отсутствие профессиональных сотрудников - так и не были решены. Основной объем материала, подготовленного для публикации в неофициальной части издания, ложился непосильным грузом на плечи редакторов. Выходом из такой ситуации стала практика заимствования материалов, соответствующих задачам жу[4]р[2]нала, из других изданий и публикация работ, созданных с другой целью . С 1907 г. до прекращения выпуска издания число заимствованных публикаций стало гораздо больше, чем подготовленных для журнала. Нарушилась и периодичность издания: в 1906 г. она составила[4] [3]19 выпусков за год, в 1909- 11, в 1910 г. - 16; в 1911 г. - 15, в 1912 г. - 1 7[43].

Наибольшее число публикаций неофициального отдела за этот период посвящено тогдашним проблемам РПЦ. В первую очередь - это вопросы активизации деятельности духовенства в жизни приходской общины в условиях распространения идей атеизма, социализма, свободы совести и вероисповедания и обсуждение необходимости проведения Всероссийского поместного собора. Совокупност[4]ь[4] публикаций такого рода составила около 32% общего количества статей . Систематического освещения и рассмотрения отдельных аспектов жизнедеятельности РПЦ и Благовещенской епархии в журнале не прослеживается. Редакторы в первую оче-

редь исходили из того, какой материал попал в их распоряжение и насколько он соответствует задачам журнала. При этом их выбор был весьма ограничен. Исключением стало акцентирование редактором протоиереем Н.Ф. Вознесенским внимания клира на проблеме организации приходских обществ трезвости. По этой проблеме он опубликовал около полутора десятка статей, большая часть которых была заимствована из других изданий. Меньше всего статей было опубликовано по истории РПЦ в регионе (4%). Остальные[45] проблемы примерно в равной степени были отражены в журнале (8-13%) . Из официальных делопроизводственных документов были опубликованы материалы съездов духовенства епархии, годовые отчеты Братства для вспомоществования недостаточным ученикам Благовещенской духовной семинарии, Благовещенского православного братства Пресвятыя Богородицы, разрядные списки воспитанников духовной семинарии. В целом в этот период сократилось число публикаций, специально подготовленных для журнала. Освещение жизнедеятельности Благовещенской епархии на страницах издания стало еще более избирательным, нарушилась периодичность выпуска журнала.

Восьмилетний период частой смены редакторов завершился в октябре 1912 г. с назначением на должность реда[4]к[6]тора преподавателя Благовещенской духовной семинарии В. Телятьева . Основные проблемы издания по-прежнему оставались неразрешенными. Более того, в связи с началом Первой мировой войны, негативно отразившейся на всех сферах жизнедеятельности российского общества, условия, в которых пришлось работать редактору, еще более усложнились. Несмотря на это, В. Телятьев возложил на себя все бремя ответственности за судьбу журнала.

Позитивных изменений во время его редакторства практически не произошло. Единственное, что можно отметить, - более сбалансированный подход в освещении широкого спектра проблем РПЦ. Основную массу публикаций (порядка 60%) составили материалы, посвященные вопросам вероучения, религиозного обр[47]азования, современной деятельности РПЦ, доля составила от 18 до 23% . Публикации, в которых отразились деятельность правящего архиерея и история епархии, носили единичный характер. Статьи по миссионерскому делу составили всего 7%.

С 1914 г. в журнале появились публикации по проблемам, связанным с Первой мировой войной. Они были посвящены главным образом вопросам организации помощи семьям лиц, призванных на войну и сбору средств для нужд фронта. Численная доля таких публикаций составила около 13%. Из отчетов епархиальных учреждений наиболее системно в журнале были представлены годовые отчеты Братства для вспомоществования недостаточным ученикам Благовещенской духовной семинарии и разрядные списки воспитанников семинарии. В. Телятьев продолжил практику заимствования материалов, изначально не предназначавшихся для публикации в журнале. Количество таких работ в 2,3 раза[4] [8]превзошло число публикаций, подготовленных специально для журнала .

С 1909 г. для редакции журнала практически нормой стало нарушение периодичности выпуска издания. Регулярный и своевременный выпуск журнала осуществлялся только в 1915 г. - два раза в месяц. 4В 1913-1914 гг. было 19 выпусков за год, в 1916 г. -17, в 1917 г. - всего 10 . В результате инфляции, вызванной участием России в Первой мировой войне, положение редакции еще более усугубилось. Так, если к 1916 г. долг подписчиков перед редакцией составлял 5[50]07 руб. 65 коп., то уже к 14 июня 1916 г. он увеличился до 1179 руб. 65 коп. . Чтобы сохранить издание, р[5]е[1]дакция была вынуждена поднять подписную плату за 1916 г. с 6 до 7,5 руб. . Таким образом, можно констатировать, что издание в это время переживало затяжной кризис, который был усугублен Первой мировой войной, а затем и Февральской революцией.

Состоявшийся в первой половине июня 1917 г. в Благовешенске Чрез-

вычайный съезд духовенства и мирян Благовещенской епархии принял решение о реорганизации «Благовещенских епархиальных ведомостей»: неофициальная часть журнал[52]а упразднялась, подписная плата сокращалась вдвое - до 3 руб. 75 коп. . Такое постановление съезда весьма показательно. В нем недвусмысленно дается коллективная оценка деятельности редакторов за весь период издания журнала и отражена основная функция издания, которую оно фактически выполняло со дня своего основания, - информационная. К ее реализации практически свелась роль журнала в системе управления епархией. Задача структурирования мнения клира решалась в гораздо меньшей степени, и практически совсем не использовалась функция обратной связи. С отменой неофициальной части издание, по сути, потеряло статус журнала, опустившись до уровня «информационного листка».

После такого решения съезда В. Телятьев в том же месяце по собственному прошению оставил должность редактора. Новый редактор так и не был назначен. Его обязанности стал исполнять секретарь Благовещенской духовной консистории В. Шольский53С 16 июля по 14 сентября 1917 г. в издании журнала произошел перерыв . До конца года был подготовлен и издан только один выпуск, объединивший четыре номера. В начале следующего года удалось осуществить только три выпуска. На этом издание «Благовещенских епархиальных ведомостей» было прекращено.

На протяжении всего времени издания журнал подвергался предварительной цензуре со стороны епархиального цензора. Как представляется, цензура не оказала существенного влияния на редакционную политику, которую определили официальный характер издания и трудности с поиском необходимого материала. Вопрос о цензуре на страницах журнала не поднимался.

Подводя итоги исследования, необходимо еще раз подчеркнуть, что редакторам «Благовещенских епархиальных ведомостей» пришлось действовать в очень сложных условиях, при отсутствии какой-либо существенной поддержки со стороны епархиального начальства. В этих условиях им не удалось реализовать в полной мере основные задачи издания и достигнуть поставленной перед ними цели. Тем не менее журнал стал важнейшей составляющей системы управления епархией и средством общения клира. Через журнал епархиальное начальство знакомило клир с законодательными и подзаконными актами, регламентирующими жизнедеятельность духовенства и церковнослужителей. Издание стало важным средством и одновременно источником структурирования представлений клира об истории епархии, современном положении дел в ней и в целом в РПЦ. Трудно переоценить и значение публикаций, имеющих практическое значение для духовенства - вероучительные статьи, материалы о деятельности приходских священников, храмовом строительстве, в которых представлен опыт священнослужителей по организации культурной жизни прихожан, закреплению населения на осваиваемой территории.

Андреев Г.Л. Христианская периодическая печать на русском языке: 1801 - 19 177 гг.: Библиографический указатель. В 3 т. -N.Y., 1998. Т. I: А-М. - С. 16, 46.

2

Библиографический указатель газет и журналов, выходивших на русском Дальнем Востоке до 1922 г. и хранящихся в библиотеках и архивах региона. - Владивосток, 1999. - С. 74; Пруткогляд Т.В. Листая пожелтевшие страницы ... К истории периодической печати Дальнего Востока России (1865-1917).- Владивосток, 2000. - С. 228.

Источниковедение: Теория. История. Метод. Источники российской истории: учеб. пособие. - М., 1998.-С. 460-461.

4

Владивостокские епархиальные ведомости (ВЕВ). - 1912. -№ 2. - С. 52.

' Епархиальные ведомости // Энциклопедический словарь. - СПб.: Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. Т. XI. - 1894. - С. 662.

Российский государственный исторический архив(РГИА). Ф. 796. Оп. 442. Д. 1449. Л. 10-11.

[7] Там же. Д. 1562. Л. 13 об.

[8] Там же. Д. 1449. Л. 10.

[9] Камчатские епархиальные ведомости (КЕВ). 1998. № 2. С. 6; Ермацанс И. Преемники епископа Иннокентия (Вениаминова)//Христианство на Дальнем Востоке. Ч. I. - Владивосток. 2000.-С. 35.

[10] Здесь и далее в скобках указан год основания периодического издания — *А.С.*

[11] КЕВ. - 1894.-№ 1.-С. 2.

[12] Благовещенские епархиальные ведомости (БЕВ). - 1904. -№ 18-20. - С. 1-3.

[13] Андреев ПЛ. Указ. соч. С. 15.

[14] КЕВ.- 1894.-№ 1.-С. 1; 1895.-№ 1.-С. 1.

[15] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1507. Л. 20.

[16] Подсчитано по: КЕВ за 1894-1895 гг. В качестве основной единицы измерения выбрана статья или часть статьи, опубликованная в одном выпуске журнала.

[17] КЕВ. - 1895.-№ 8, 10, 11.

[18] КЕВ. - 1994.-№ 15, 17.

[19] КЕВ.- 1994.-№ 2-4, 12, 13, 16, 17; 1995.-№ 5, 6.

[20]

[20] КЕВ. - 1894. - № 2. - С. 24-25.

[21] БЕВ. - 1902.-№ 14.-С. 319.

[22] КЕВ.- 1896.- № 12.-С. 86.

[23] Российский государственный исторический архив Дальнего Востока (РГИА ДВ). Ф. 1277. Оп. 1. Д. 12. Л. 44-44 об.

[24] КЕВ.-1896.-№ 12.-С. 87.

[25] ЕВ.-1914.-№ 24.-С. 337.

[26] КЕВ. - 1899.-№ 10.-С. 52-53.

[27] БЕВ. - 1899.-№ 11.-С. 70.

[28] Подсчитано по: КЕВ-БЕВ за 1894-1902 гг.

[29] Разумовский А. Владивостокская епархия за первые пять лет ее существования (1899—1903 гг.). - Симферополь, 1906.

[30] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1932. Л. 115-115 об.; Д. 1940. Л. 28, 29.

[31] Подсчитано по: КЕВ-БЕВ за 1894-1902 гг.

[32] КЕВ. - 1899.- № 6-13.

[33] КЕВ. - 1896.-№ 17, 18, 20, 22; 1897.-№ 3.

[34] Подсчитано по: РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1940. Л. 28; ВЕВ. 1909. № 1. С. 12.

[35] Андреев Г.Л. Указ. соч. С. 15.

[36] БЕВ. - 1904. - № 18-20. - С. 1.

[37] БЕВ. - 1904. - № 24. - С. 54.

[38] БЕВ.- 1904.-№ 18-20.

[39] БЕВ. - 1908. - № 3.-С. 56.

[40] БЕВ. - 1912. - № 3-4. - С. 49.

[41] БЕВ. - 1908. - № 3. - С. 56; 1909. № 4-5. - С. 55.

[42] Там же.

[43] Подсчитано по: БЕВ за 1906-1912 гг.

[44] Там же.

[45] Там же.

[46] БЕВ. - 1912.-№ 18-19.-С. 516.

[47] Подсчитано по: БЕВ за 1915-1917 гг.

[48] Там же.

[49] Там же.

[50] Материалы Епархиального съезда духовенства Благовещенской епархии. 10-22 июля 1916 г. - Благовещенск, 1916. - С. 58.

[51] БЕВ. - 1916.-№ 10.-С. 111.

[52] Журналы Чрезвычайного съезда духовенства и мирян Благовещенской епархии 1-15 июня 1917 г.-Благовещенск. - 1917- С. 31.

[53] Андреев Г.Л. Указ. соч. С. 16.

С. И. Рыжакова

ЗОРОАСТРИЙЦЫ КАЛЬКУТТЫ: ЗАМЕТКИ ЭТНОГРАФА

Булава с бычьей головой. Такую булаву держит парсийский священнослужитель во время посвящения в сан в знак вступления в борьбу с силами зла.

«Честная иностранка»

Тина Мехта живет на Парк-стрит в Калькутте. Это буквально в ста метрах от Королевского Азиатского общества, основанного сэром Уильямом Джонсоном в XVIII в. Тина родилась в этом городе 73 года назад, здесь же родились и жили ее родители. Муж Тины, Мехер Мехта, в прошлом банковский служащий, сейчас на пенсии, и вместе с Тиной они ведут спокойный старомодный образ жизни: посещают Бенгальский клуб, много читают, изредка путешествуют, а раз в год отправляются в Англию, где живут обе их дочери со своими семьями.

В торжественных случаях Тина носит *гари* - сари, задрапированное по-гуджаратски и вышитое по краям тончайшей китайской гладью, а повседневно - шальвар-камиз или европейскую одежду. Она занимается йогой и ведет классы рефлексотерапии. Тина прекрасно говорит по-английски, а также на гуджарати и бенгали; кроме того, она знает множество священных текстов на древних языках - авестийском и пехлевийском.

Тина, ее супруг и вся их семья - *парсы,* и исповедуют они *зороастризм.*

Получилось так, что вся моя калькуттская жизнь в феврале 2004 г. прошла в доме Тины. Почти все дни мы проводили за совместными трапезами - в ее доме или в Бенгальском клубе, в беседах; или же я просто читала книги в ее небольшой личной библиотеке. Благодаря Тине я познакомилась с другими парсами Калькутты; это было для меня словно путешествие в «иную Индию».

Однажды на базаре в Калькутте, выйдя из овощной лавки и на ходу пересчитывая сдачу, Тина поняла, что продавец ошибся и дал ей больше, чем должен был. Тина пошла обратно и вернула лишние деньги. «Вот какая честная иностранка!» - услышала она от бенгальских женщин. «Но я не иностранка! - сказала она. - Я парси! Мы, наши родители, дедушки и

бабушки, прадеды тут родились и жили всю жизнь!». - «Да, да, конечно!» - ласково улыбались женщины, имея в виду, что они не имеют ничего против того, что Тина считает себя «местной», но также и то, что они все равно остались при своем мнении: несмотря на сари, бенгальский язык и прожитую здесь всю жизнь, эта дама - *«пардеши»,* «иностранка»!

Кто такие парсы

Парс[1]ы - этноконфессиональная общность Индии, исповедующая зороастризм . Общая численность их теперь - около 130 тыс., из них около 60 тыс. живут в Мумбаи (Бомбее); крупные общины имеются в Гуджарате и других областях Индии. Живут парсы в Иране (25 тыс.), Кантоне и Гонконге (Китай), Восточной Африке (500 человек), Адене, в Карачи (Пакистан, 3 тыс.), Великобритании (с 1863 г. - около 6 тыс.), США и Канаде (13 тыс.), Европе (1 тыс.), Юго-Восточной Азии, Австралии и Новой Зеландии (около 2 тыс.); немногочисленные группы парсов есть и в других странах мира.

Говорят на языке гуджарати, а также маратхи и английском. [2]Культовые тексты (прежде всего «Авеста») - на авестийском и пахлави .

Предки парсов, персы-зороастрийцы, бежали из Персии после укрепл[3]ения там ислама, переселялись на территорию Индии из Персии в VIII-XX вв. . Легендарные и исторические сведения об этнической истори[4]и парсов содержатся в произведении «История Санджана» (около 1600 г.) . Согласно преданию, флот группы беженцев, направляемый советами жрецов и астрологов, прибыл 16 июня 632 г. к полуострову Диу (около Гуджарата). Там они поселились и научились говорить на гуджарати. Затем, ведомые астрологами, вновь пустились в морское путешествие, попали в бурю и, дав обет построить храм в случае счастливого спасения, в 936 г. (по другим сведениям - в 756 г.) прибыли на землю (в Гуджарате), которую назвали Санджан (по названию иранского города) и где получили дозволение жить, договорившись с правителем Джади Раной о шестнадцати положениях, регламентирующих жизнь и деятельность общины. В этих положениях подчеркивалась близость индуизма и зороастрийской религии. Среди прочего предполагалось овладение парсами языком гуджарати, принятие местной одежды, некоторых черт свадебной церемонии, отказ от ношения оружия. Парсы построили храм огня; зажженный ими священный огонь и по сей день сохраняется в храме в деревне Удвада, ставшей центром паломничества. В Санджане парсы мирно жили до 1066 г., после чего, гонимые мусульманскими завоевателями, начали расселяться, продвинулись в Маусари и другие смежные области в Гуджарате. В 1297 г. часть земель Гуджарата подверглись нападениям мусульман; возможно, это заставило часть парсов переселиться южнее, на территорию современного штата Махараштра, около современного Бомбея. Однако достоверных сведений о жизни парсов до XVIII в. немного.

Значительную роль в жизни общины сыграло оформление европейской колониальной власти в Индии. Парсы стали крупнейшей и влиятельнейшей общиной, заселившей торговый и промышленный Бомбей (Мумбаи), основанный британцами. Парсы в Индии традиционно занимались торговлей, промышленностью, посредничеством, служили переводчиками, работали брокерами в европейских торговых предприятиях и со временем сосредоточили в своих руках значительные отрасли хозяйства. К 1850 г. они владели половиной городской земли. В XVIII в. часть общины отселилась в Калькутту; люди до сих пор помнят наперечет все переселившиеся семьи. До конца XIX в. роль парсов в экономической и политической жизни была уникальной, и только в XX в. в их традиционные сферах занятости начали преуспевать и другие общины.

Для парсов характерны высокий образовательный уровень, высокая сте-

пень вестернизации и урбанизации. Они занимаются торговлей, винодели-ем, строительством и кораблестроительством, заняты в предпринимательстве, управлении, банковском деле, авиации, образовании; много среди них адвокатов и врачей, а также специалистов спорта (крикет). Парсы очень активны политически (в частности, в рамках Партии Национального Конгресса). У них развита система взаимопомощи, существуют благотворительные организации.

[5]Одежда и кухня парсов сформировались на основе культуры Гуджарата . Религиозные обряды проводят дома, перед лампой со священным огнем - *диво.* Во многих местах Индии существуют храмы огня *(агиари),* где служат жрецы *дастуры,* получившие специальное образование. Костюм жрецов особый, обычно белый, включает лицевую повязку и тюрбан. Инициация подростков - церемония повязывания священного шнура *(кушти)* и надевания рубашки *судре.* Почитание всех стихий и боязнь их осквернения предопределили особый похоронный ритуал - помещение трупов в похоронные «башни молчания» *(дакхма).* Парсы имеют собственный календарь *{гахамбар).* Важнейший праздник - Норуз (Новый год), отмечаемый весной. Во многих домах имеются портреты Заратуштры и символические изображения Ахура Мазды. Распространено использование амулетов *(чоук,* напольные рисунки известью; *фраваши* - фигурки ангелов), существуют обрядовые табу.

Парсы путешествуют, совершают паломничества по священным местам, особенно в Махараштре и Гуджарате, ездят и в Иран. Один из лучших знатоков истор[6]ических мест, древних храмов и дакхм зороастрийцев - Коджасти Мистри , парс из Бомбея, ученый, ученик Мэри Бойс.

Как же получилось, что парсы - «свои среди чужих, чужие среди своих» - люди, покинувшие свою первую родину, Персию уже более десяти веков назад и обретшие в Индии вторую родину, где расцвели их таланты, где сохранились и развилась их религия?

Познакомиться с ними меня подвигнула коллега, Маргарита Мейтарчиян, научный сотрудник Института востоковедения, специалист по погребальному обряду зороастрийцев. Мне хотелось выяснить, каким образом парсы сумели интегрироваться в индийское общество, какие культурные черты они восприняли легко, а что оказалось для них чуждым и неприемлемым. Наконец, мне было интересно, как сформировался зороастрийский культурный ландшафт Индии, как он согласовался с духом (или договорился с духами) места?

Первая моя случайная встреча с парсом Калькутты произошла еще в 2001 г. Живя в доме Виктора Мейры, потомка махараджи и женщины кхаси, живущего в собственном доме на Парк-стрит, я была приглашена на ужин к соседу. Заинтриговало меня имя хозяина, выбитое на медной табличке у входа: «Шираз Танксалавала». Мусульманин? Нет, это был парс, владелец одной из крупнейших в Индии частных коллекций антикварного фарфора. Ванная, раковина и унитаз в туалете были вырезаны из яшмы, комнаты же заполнены шкафами с фарфоровыми куклами, изящной посудой и тысячью мелочей. За ужином я завела разговор о зороастризме, однако Шираз не смог тогда мне толком рассказать ни об обрядах, ни о вероучении, ни о людях, с которыми можно тут встретиться и поговорить. Было ясно, что религия его особенно не интересует; однако он выполнял какие-то утренние обряды, о которых подробно говорить не был расположен. Между тем трудно поверить, что Шираз не знал, что буквально по соседству, на той же Парк-стрит, живет Тина Мехта, - как оказалось, замечательный знаток зороастрийской культуры. Наша встреча состоялась три года спустя, в феврале 2004 г., когда я познакомилась также с несколькими другими представителями зороастрийской общины Калькутты и что-то начала понимать.

Некоторые особенности общины парсов видишь сразу, как только входишь в общение с ними. На общем индийском фоне - это все люди очень современные, то есть рационалистически и трезво мыслящие, деловые, модернизированные и вестернизированные. Они прекрасно говорят по-английски и понимают тебя с полуслова. Не случайно в течение двух столетий они служили переводчиками! Познакомившись же с их историей, начинаешь думать, что такими они были всегда.

«Прошлое не проходит. Оно даже не становится прошлым»

(У. Фолкнер)

Парсы стали селиться в Бенгалии с середины XVIII в.; находясь в тесной связи с армянскими торговцами, они последовали за ними в промышленный город Муршидабад, знаменитый производством тканей. С конца 1760-х гг. Джон Картье, глава британского поселения в Калькутте, поддержал торговый и корабельный бизнес парса Дададжи Банаджи, тесно связанного с армянами. В конце XVIII - начале XIX вв. сюда переехало еще несколько семей парсов. Известны буквально все они - кто, когда и зачем приезжал сюда, где селился и чем начинал заниматься.

Многие из них вели торговлю с Китаем, часто ездили туда. Китайское наследие парсов Калькутты сохраняется до сих пор: у них сложился особый женский костюм: длинные однотонные шифоновые ткани, обычно темных, насыщенных цветов (черного, бардового, зеленого) расшивались по краям китайскими мастерицами плотной вышивкой с растительными мотивами, в индо-китайском смешанном стиле. Некоторые из таких сари - просто шедевры, их надевают нечасто, но хранят как зеницу она! Черному сари, надеваемому Тиной в особых случаях, - около ста лет.

Долгое время в Бенгалии жили только мужчины-парсы, они приезжали сюда на заработки, а их семьи оставались в Гуджарате или в Бомбее. Только с XIX в. здесь начали появляться семьи парсов. Знаменитой стала семья Рустамджи Банаджи (Бабу), прибывшего в Калькутту в начале XIX в.; он основал тут крупные торговые и градостроительные предприятия, паромную и лодочную службы на Хугли, строил также больницы и создал харизматические организации. В 1839 г. он основал Храм Огня - *агиари* (перс. - *аташ-гах)* Банаджи. Другой известной калькуттской семьей парсов стала семья Умригар, получившая позднее прозвище «Бенгали»; из нее вышло несколько видных социальных реформаторов. Навроджи Умригар в 1822 г. построил погребальную «башню молчания» - *дакхму* Калькутты, важнейшее культовое строение парсов. В 1920-х гг. особую славу приобрел Джамшедджи Фрамджи Мадал - отец индийской киноиндустрии. Со временем всемирную славу приобрел автомобильный концерн семьи парсов Тата. И т.д., и т.п.

Что же способствовало такому успеху? По-видимому, - прежде всего значительная устремленность на успех, в частности, на устройство материальной жизни, активное внешнее преобразование мира. Этому способствовало культивирование личной сосредоточенности, строгости и почти армейской дисциплины («что нельзя, то нельзя») в сочетании с целеустремленностью (жизнь, согласно мировоззрению зороастрийцев, одна, действовать следует сразу и идти до конца, ведь «завтра», может быть, и не настанет). Кроме того, во всяком деле парсы предпочитают быть предельно конкретными. Интересно, что это охватывает и сферу священного. Например, у парсов существуют молитвы, обращенные к звездам. Несмотря на просьбы, никто из знатоков мне их не процитировал, но вовсе не потому, что они запрещены для разглашения; просто в момент разговора самих звезд не было перед глазами, зачем же лишний раз произносить всуе в неподобающее время священный текст?

Важное свойство парсов (характерное, в принципе, и для индуистов, но

в иной форме) - соблюдение чистоты, и вот тут рациональное начинает соседствовать с чем-то довольно странным, необъяснимым, даже мистическим.

Надо сказать, парсы - очень замкнутая этноконфессиональная община; войти в ее невозможно, а наказать, лишить прерогатив своих членов они могут, и это произошло, например, с одним из самых знаменитых парсов Индии - Ферозом, женившимся на индусской женщине Индире и получившем фамилию Ганди.

Чистота начинается с порога дома парсов. Переступая его, если быть очень внимательным, можно заметить на полу, около косяка двери рисунки или просто черточки, нанесенные белым порошком - известью, смешанной с коровьей мочой. Это *чоук* - рисунки, ограждающие дом от скверны, не позволяющие болезням и дурным мыслям проникнуть внутрь. Подобные рисунки - *ранголи, колам, альпона* - делают и перед входом в индуистские дома, особенно во время праздников.

Культовые места блюдутся от осквернения иноверцами. Меня не пустили, конечно, в дакхму. В храм огня меня, в общем-то, тоже не пустили - не положено. Однако дастур Джимми Тарапорвала более трех часов провел в беседе со мной на первом этаже, около лестницы, ведущей наверх, в зал с чашей священного огня. Еще одно важное табу связано с менструирующими женщинами, которых вообще никуда и ни до чего не допускают.

Наконец, сам жрец *(дастур)* соблюдает множество запретов и предписаний, чтобы не нарушить ритуальную чистоту. Многие мои друзья, глядя на фото Джимми, спрашивают, кто этот хирург. Весь в белом, застежка белого кафтана сбоку, волосы убраны под тюрбан *(пагри),* а уж когда он наденет маску - марлевую повязку - и тонкие белые перчатки, чтобы предстать перед священным огнем, то нет сомнений: перед вами - хирург.

Если чистота индуистских храмов в принципе сопоставима с чистотой кухни (там все время все моют, но и приносят новые продукты, которые следует очищать и обрабатывать, то есть грязь прибывает каждый день, и ее постоянно убирают) - от строго вегетарианской (у Вишну) до кровавой (особенно у женских богинь, для которых режут скот), то зороастрийские храмы имеют чистоту операционной! Не случайно на входе в них висит строгое объявление: «Вход - только для парсов-зороастрийцев».

Где начинается зороастризм?

Долго общаясь с парсами, постепенно начинаешь понимать, как священный мир, - то, что лежит в основе мироздания, что запредельно обычному человеческому существованию, - растворен в повседневности. Материальная часть бытия легко модернизируется, но духовная составляющая незримо присутствует всегда и для всех, хотя и умеет приспосабливаться к новым и новым языкам и формам.

Однако это не означает, что мировоззрение зороастрийцев способно легко принять иные религиозные культуры и позиции. Случались в истории зороастризма конфликты и с исламом, и с буддизмом. Но если для мусульман с огнем связано прежде всего дьявольское начало и всякое почитание огня предавалось анафеме, то для религий Индии все формы почитания священного были в принципе приемлемы, важно было только чтобы данная община нашла себе место в общественной системе и не нарушала социального порядка данной местности.

Впрочем, на юге Индии, в штате Керала, я бывала в мечетях и в христианских церквях, где к потолку подвешены священные индуистские бронзовые лампы, или на полу стоят высокие светильники. Согласно преданиям, их, - заметим, вместе с маслом на все времена пользования - дарили этим общинам местные правители-индусы. Вся религиозная культура Индии свидетельствует о том, что всякая религия способна адаптировать

гораздо больше первоначально чуждых элементов, чем мы можем себе представить и чем записано в ее «кодексе».

Встраиваясь в индийское общество, парсы превратились в своего рода касту, где регулируются прежде всего браки, род занятий, основные жизненные обряды и повседневное поведение.

Социализация детей у парсов проходит, как и в других сегментах индийского общества, именно к группе, а не к обществу в целом, которое чрезвычайно дискретно и подобно океану, на котором распределены острова, находящиеся дальше или ближе друг к другу. Поэтому на улице, при постоянном и весьма активном общении, люди сохраняют определенную дистанцию и действуют по этикету, подчас почти театрализованному.

Парсы адаптировали многое из индийской культуры - языки, костюм, пищу, традиции украшения помещения. Они, конечно, индийцы. Но некоторые элементы, может быть, сохранились еще с эпохи глубокой древности. Таковы, возможно, очистительные обряды; известен обряд, при котором жрецы долго взирают на сосуд с коровьей мочой, после чего она приобретает целебные свойства. Весьма похожи белые, сплетенные из нескольких нитей обрядовые шнуры зороастрийцев и индийских брахманов. Не исключено, что общим наследием являются и деление дня на 8 частей, и короткая молитва, и медитация при «повороте» этих времен. Как и индусы, зороастрийцы с удовольствием занимаются медитацией и йогой, а утром обращаются с молитвой к Солнцу (у индусов - это Сурья-намаскар). Много общего можно найти в древней ведической и авестийской мифологии. Древние иранцы были близки древним индо-арийским народам. Парсы стали индийцами.

Но парсы все же остаются чужими; «мы - другие», об этом говорят они сами. Почитая огонь в храме, обязательно надевают обувь (как мне объяснил дастур, «чтобы преодолеть притяжение земли и уход вотще созданной своими усилиями энергии»). Доступ в храмы имеют только зороастрийцы-парсы. Но при всей важности и сакральности храмов насущной необходимости в них нет, ведь дома у каждой семьи есть лампа *диво,* перед которой можно совершать все обряды, в том числе главный среди всех зороастрийских - обряд повязывания *кушти.*

Когда общины парсов переселялись в новые места, они иногда строили храмы. Но не всегда. Зато другая сакральная постройка должна была быть построена обязательно: главное - иметь «башню молчания», *дакхму.* Дело в том, что отношение к смерти и обряд похорон у зороастрийцев совершенно особые.

Индусы сжигают тела своих покойных на берегах рек; дух же человека обычно устремляется по «пути предков», к новому рождению. Смерть, в конечном счете, есть благо: она открывает ворота преобразованию. Тела великих учителей, просветленных личностей, а также обычных людей в некоторых особых случаях не кремируют, а хоронят, и гробницы - *самадхи,* подобно *даргахам* суфийских святых, *пиров,* становятся источниками благодати.

Согласно мировоззрению зороастрийцев, смерть есть только зло, которого нельзя избежать, но которое не следует культивировать ни в каком виде. Мертвое тело - это исключительная грязь, которую следует как можно быстрее удалить из дома. Но поскольку земля, вода и огонь почитаются как священные субстанции, которые нельзя загрязнять, то похороны не могут быть совершены ни в виде погребения, ни сожжения, ни помещения в воду.

Мертвое тело уносится несколькими людьми в отделенное место. Раньше это был покрытый лесом холм вдали от поселений, а теперь это так называемые «башни молчания». Круглая каменная постройка, со всех сторон окруженная высокой глухой стеной, имеет один вход, а в центре ее расположен колодец с решеткой наверху и системой очистки стоков внизу.

Решетка делится на три части в виде концентрических окружностей; на внешний круг кладут тела мужчин, на средний круг - женщин и во внутренний круг - детей. Над башнями обычно дежурят несколько грифов-стервятников; они раздирают и поедают трупы, кости же проваливаются сквозь решетку вниз. Это, согласно представлениям парсов, - лучший способ преобразования мертвого тела, менее всего причиняющий вред окружающему миру и священным субстанциям.

Я не видела дакхму Калькутты ни внутри, ни даже извне: это строжайше запрещено. Вход туда доступен только избранным вершителям обряда и требует выполнения множества очистительных обрядов до и после посещения. Мне сказали, где приблизительно расположена дакхма, и объяснили, что она находится за высокой стеной, на обочине шоссе в пригороде Калькутты.

Все похоронное действие, как и структуру дакхмы, мне подробно описал Сам Медхора, глава Благотворительного фонда парсов-зороастрийцев. Этот фонд, который находится на улице Чоуринги, в доме 52, занимается кредитованием нуждающихся людей, руководством проектов, нацеленных на поддержку материального благополучия.

Мы говорили с Самом также о модернизации зороастризма в современной Индии - это отдельная увлекательная тема.

Пределы зороастризма

У меня сложилось представление, что несколько дискуссионных на сегодняшний день тем располагаются между двумя категориями: бесспорными (то, что «и так имеется», что не обсуждается) и спорными (установления, требующие особого согласования и подвергающиеся модернизации). В бесспорное входят основные доктрины веры (Ахура Мазда - Благая Мысль, единственный исток всего бытия), символы-амулеты (прежде всего судре и кушти), праздники жизненного цикла и календарь. Среди спорных вопросов важнейшие, как ни странно, - брак, похороны и принятие веры. Уже немалое число парсов вступают в брак с иноверцами. Традиционалисты относятся к этому плохо, но никуда не денешься: у Сама Медхоры трое детей, две дочери замужем не за парсами. Джимми Тарапорвала, дастур, о таких формах брака сказал: «Ну что же, эти люди должны знать, что они нарушают закон. Я не стал бы запрещать эти браки или предпринимать какие-то карательные акции, но они сами должны знать, что нарушают!».

По поводу похорон Сам признался, что около 40% парсов Индии сейчас в большей или меньшей степени склоняются к кремированию. Причина тут прежде всего в том, что древний смысл обряда выхолостился. Людям больше не кажется правильным, тем более красивым выставление трупов в замкнутой камере, которая, хотя и ограждена от мира стеной, все равно находится не в уединенной горной местности, а на обочине шоссе, на окраине Калькутты. Кроме того, широко обсуждается такая новая экологическая проблема: тела покойных сейчас настолько отравлены всевозможной химией, особенно лекарствами, что даже стервятники дохнут после их поедания. То есть такая форма похорон перестала быть гуманной по отношению к птицам, а ведь гуманизм по отношению ко всему и вся - основа основ зороастризма.

Наконец, встает такой вопрос: можно ли стать зороастрийцем? До сих пор на него имелся только отрицательный ответ. Но теперь начинает появляться и другая точка зрения, и в частности ее представляет Тина. Однако нужно заметить: стать зороастрийцем - не значит перейти из одной веры, религии в другую. Это, по мнению Тины, исключено в принципе: человек, имеющий некоторую веру, никуда не переходит, это невозможно и не нужно. Но вот обретение веры, так сказать, с «нулевого религиозного

уровня», возможно, и это м[7]ожно назвать возвращением (заметим, - чрезвычайно индуистская идея).

Ставши зороастрийцем, человек, тем не менее, не становится парсом - это этноконфессиональная община с конкретными корнями и, «перейти в нее» нельзя, даже выйдя замуж за парса. Так, не стала парси Индира Ганди, но зато, став женой неиндуса Фироза, потеряла доступ в некоторые индуистские храмы.

Гиацинт Анкетиль-Дюперрон, французский королевский переводчик с восточных языков, философ и исследователь Авесты, жил в общине индийских зороастрийцев Гуджарата в 1750-х гг., и это было время раскола общины на консерваторов и реформаторов, во многом по вопросу о календаре. Подобные два крыла - одни стремятся к модернизации, преобразованиям, открыты внешнему миру, другие отстаивают замкнутое существование без перемен, - как я обнаружила, существуют среди парсов и по сей день.

Узнав, что я из России, Тина завела со мной удивительный разговор. Оказалось, она давно ищет контактов с русскими людьми и даже заочно знакома с некоторыми русскими зороастрийцами из Санкт-Петербурга. Конечно, сказала она, они не парсы, парсом стать невозможно, им нужно только родиться, но - зороастрийцы. Более того, Тина считает, что в истории их обращения не было смены религии, ведь в СССР не было никакой религии, семьдесят лет насаждали атеизм, и поэтому эти люди принимают веру, в, так сказать, первозданном виде. И это она поддерживает. А поскольку сам Заратуштра был, по одному из предположений, родом из южнорусских степей, то тут все совершенно нормально. Тина хочет совершить паломническую поездку по южнорусским степям - местам, связанным по легендам с жизнью Заратуштры. Россия - родина зороастризма, и людей, обращающихся к своим, хотя и давно забытым, религиозным истокам, следует поддерживать, считает Тина. Поэтому всю свою библиотеку после смерти Тина собирается отправить в Россию - тем, кто будет в состоянии все это освоить и продолжить.

Для них же Тина на[8]писала книгу, почти что автобиографический роман «Зороастрийская сага» , где описана жизнь девочки из семьи парсов, окруженной с детства множеством странных - для людей, не знакомых с культурой зороастрийцев, - явлений. Этот роман, изданный в прекрасном тканом переплете, посвящен «зороастрийцам будущего, которые понесут огонь веры в двадцать первое столетие». Возникающие сегодня новые проблемы - взаимоотношения людей с природой и между собой, современные события - интерпретируются в романе «по-зороастрийски». Что это означает?

Гуджаратская пища - это странное сочетание сладкого и острого. Подобно этому, рационалистическое, научное мышление парсов пронизано верой в магию. Как же это выглядит в жизни?

Слушая объяснения разных людей по поводу обрядов и представлений зороастрийцев, я много раз сталкивалась с удивительным, на первый взгляд, явлением. Почему посторонним нельзя входить в дакхму? «Послушай, ну это же место высокой концентрации негативной энергии! Туда входят только люди, совершившие обряды повязывания кушти и другие, то есть защищенные от отрицательного влияния! И вот придешь ты, и может быть, - я не говорю, что точно, но может быть - какой-то злой дух может воздействовать на тебя!» - говорил мне Джимми. Почему менструирующая женщина отстранена от любых важных действий? «Тело женщины в это время всеми своими порами источает яд!» - поясняла Тина. Тесная связь с астрологией, множество защитных обрядов, изгнание злых духов до сих пор весьма распространены в зороастризме, как и один из сложнейших обрядов - созерцание жрецами стеклянного сосуда с коровьей мочой, высокая концентрация внимания и энергии и произнесение заклинаний, пос-

ле чего эта моча обретает удивительные очистительные и дезинфицирующие способности.

Зороастрийцы полностью оправдали надежду Ричарда Уинстеда, писавшем в книге «Малайский чародей»: «У всякого народа есть свой чулан, где хранятся магические верования и обычаи, и многие из них добры и красивы и поддерживают непрерывность существования цивилизации. Нужно надеяться, что современные материалистические идеи не уничтожат их полностью!».

И все же, самое главное, - и это описано в священных текстах, и это каждый на свой лад сообщали мне все зороастрийцы Калькутты, и об этом напомнила Тина, даря мне перед отъездом амулет фраваши, - во всем, что мы делаем, должна присутствовать Благая Мысль, которая рождает Благие Слова и ведет к Благим Делам. Об этом зороастрийцы просят, повязывая утром пояс кушти.

Человек, ведомый Благой Мыслью, никогда не будет оставлен Богом: ведь это одно и то же.

См. подробно - статью «Парсы» в энциклопедии Encyclopedia of social and cultural anthropology. Ed. by Barnard A., Spencer J. - L.; N.Y., 1996; статьи «Зороастризм» в энциклопедиях The Encyclopedia of Religion. Ed. Mircea Eliade. - N.Y., 1987; The Encyclopedia ofworld faiths. N.Y., - Oxford, 1989; Lessa W.A., and Vogt E.Z. Reader in Comparative Religion, An Anthropological Approach. - N.Y., 1972.

[2] См.: The Gathas ofZaratushtra, transl. by Stanley Insler. Acta Iranica, Vol. I. - Leiden, 1975; JamaspAsana J.D.M. The Pahlavi Texts. - Bombay, 1897; Haug M. Essays on the Sacred Language, Writings and Religion ofthe Parsis. -Amsterdam: Philio Press, 1971; Авеста в русских переводах (1861-1996) / сост. и ред. И.В. Рака. - СПб.: «Нева», 1997.

[3] Bailey H.W. Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books. Ratabani Katrak Lectures. - Oxford, 1943; Boyce M. A History of Zoroastrianism. Leiden / Koln, 1975; Mistree K.P. Zoroastrianism. An Ethnic Perspective. - Bombay, 1982. P. 104-106.

[4] Hodivala S.H. Studies in Parsi History (including a translation of the «Qissa-i-Sanjan»). - Bombay, 1960.

[5] См.: Hinnells J.R. Zoroastianism and the Parsis. - L., 1981. - P. 28-65.

См. его труд: Mistree K.P. Zoroastrianism. An Ethnic Perspective. - Bombay, 1982.

Н.Ю. Кузьмина

ХРИСТИАНСКАЯ ДОГМАТИКА КАК ПРЕДМЕТ РЕФЛЕКСИИ В РУССКОМ ФИЛОСОФСКОМ ТЕИЗМЕ

Бесспорно, что философское знание - знание изначально рефлексивное, т.е. неразрывно связанное с уяснением собственных оснований. Как известно, рефлексия (от позднелат. reflexio - обращение назад) - это принцип человеческого мышления, направляющий его на осмысление и осознание собственных форм и предпосылок; предметное рассмотрение самого знания, критический анализ его содержания и методов познания; деятельность самопознания, раскрывающая внутреннее строение и специфику внутреннего мира человека. Указывая на ее значение для философии, С.Н. Булгаков писал: «Философствование есть рефлексия разума на осознанные, в качестве истинных, его узрения, играющие роль исходных аксиом, а вместе и объектов рефлексии, критического исследования, анализа, доказательства» [1, с. 71].

С другой стороны, религия и философия, будучи самостоятельными проявлениями человеческой духовности, могут находиться в состоянии оппозиции и соперничества. Характеризуя эту особенность их взаимоотношений, Бердяев пишет: «Острота столкновения философии и религии определяется тем, что религия имеет свое познавательное выражение в теологии... Философия всегда ставила и решала те же вопросы, которые ставила и решала теология. Поэтому теологи всегда утесняли философов... Философам приходилось защищаться тем, что они практиковали учение о двойной истине» [2, с. 231].

Очевидно, что содержание теологии может быть предметом рефлексии только в том случае, если ее содержание принимается философской мыслью, т.е. только в философских учениях, основанных на религиозной вере, которая явно или имплицитно обусловливает метафизику философского теизма. Но и теология как форма религиозного сознания имеет своим предметом религиозное вероучение. Иначе говоря, и философский теизм, и теология представляют собой формы религиозного сознания, в которых религиозное содержание получает рационально организованную форму. Не случайно Бердяев называет теологию философией, «легализованной религиозным коллективом». «Вся теология учителей церкви, - справедливо замечает он, - заключала в себе огромную дозу философии. Восточная патристика была проникнута платонизмом и без категорий греческой философии не в силах была бы выработать христианской догматики. Западная схоластика была проникнута аристотелизмом и без категорий аристотелевской философии не могла бы выработать даже католического учения об евхаристии (субстанции и акциденции)» [2, с. 23 1]. По мнению Бердяева, даже у Фомы Аквината теология была целиком подчинена аристотелевской философии. Очень сложное отношение между философией и теологией основано на том, что против свободы философского познания восстают именно философские элементы теологии, принявшей догматическую форму.

Частичное сходство теологии и философии делает вопрос их взаимоотношения достаточно острым. «Между Богом философов и Богом Авраа-

ма, Исаака и Иакова всегда было не только различие, но и конфликт...» [2, с. 232]. И неизбежно возникает вопрос: в чем же в таком случае состоит собственный предмет философского теизма? Остается ли он философией или превращается в «служанку богословия» по существу, а не только по статусу, как это имело место во времена схоластики?

Проблема теологии, рассматриваемой как предмет философской рефлексии, может быть сформулирована и по-другому: как вообще возможна религиозная философия? Этот вопрос имеет важное методологическое значение, что хорошо понимали русские философы-теисты, считавшие необходимым дать на него ясный и недвусмысленный ответ. Излагая собственное понимание того, почему необходимо выяснить соотношение религии и философии, догматического богословия и философского теизма, Франк пишет: философия «органически связана с религией, а не отделена от нее непроходимой бездной; и вместе с тем именно в силу этого возможно, а потому и необходимо - философское осмысление самого религиозного опыта и его предмета, Бога» [3, с. 298]. Но в то же время «философское постижение Бога потеряло бы весь свой смысл, если бы оно просто совпадало с «догматическим богословием» как рационально-систематическим разъяснением определенного, уже фиксированного круга религиозных идей» [3, с. 299]. Именно потому попытку В. Соловьева осуществить силами философии «выведение догматов веры» Франк называет «невозможным и ненужным делом» [4, с. 423].

Выявляя взгляды русских философов-теистов на значение теологии, необходимо предварительно установить, в чем они видят значение религиозной веры, составляющей сердцевину религиозного сознания.

Франк понимает веру как «уверенность в том, основание чего нам не дано, истинность чего не очевидна» [5, с. 220]. В этом смысле христианская вера есть такое мировоззрение, в котором видимый земной мир, который нерелигиозное сознание склонно «отождествлять с бытием, с реальностью вообще», дополняется указанием на «некий невидимый «иной» мир». «С точки зрения так называемого здравого смысла это кажется чем-то вроде помешательства, искусственным погружением человеческого духа в призрачную область снов и фантазий» [5, с. 294]. Выступая в защиту положительной значимости веры для человеческого сознания, Франк присоединяется к точке зрения Дж. К. Честертона, который замечает, что обычное понимание, отождествляющее верующего с «ненормальным», прямо опрокидывает подлинное соотношение. Основной признак помешательства есть не *расширение* нормального горизонта бытия, а, напротив, его искусственное *сужение.* «Всякая «мания» - будь то мания величия, или мания преследования, или еще что-либо иное - основана на том, что бесконечная перспектива бытия во всей ее широте и полноте... подменяется некой искусственно суженной картиной бытия, в которой наш личный маленький мирок кажется центральным или даже исчерпывающим бытие. В этом смысле не верующий, а, напротив, человек неверующий... отождествляющий ничтожный круг своих личных впечатлений и земных забот с миром вообще, - есть существо не только «ограниченное», но и даже прямо ненормальное» [5, с. 294]. В этом смысле вера в качестве способности сознавать «иной», чувственно не данный мир, считаться с ним, понимать его значение для собственной жизни есть, по мнению Франка, «естественное продолжение - только в ином измерении - основной тенденции самого существа человеческой *мысли* как способности сознавать невидимое» [5, с. 295].

Бердяев также признает благотворное значение религиозной веры для философии и связывает негативное к ней отношение с тем, что в общественном сознании произошло смешение ее с догматическим богословием, и указывает на обстоятельства, которые способствовали этому смешению. «Вера, - пишет он, - есть внутренний духовный опыт и духовная

жизнь, есть возрождение души, и она не может порабощать философию, она может лишь питать ее. Но в борьбе против религии авторитета, сжигавшей на костре задерзновение познания, философия отпала от веры, как внутреннего просветления познания» [2, с. 234]. То, что философ не отождествляет религиозную веру с религией и тем более с церковью, в приведенном высказывании проявляется с достаточной очевидностью. Примечательно, что для Бердяева религиозная вера не просто связана с духовной свободой человека, но является ее непосредственным проявлением: «Вера есть «обличение вещей невидимых», т.е. акт свободы, акт свободного избрания. Невидимые вещи не насилуют нас, не принуждают, подобно вещам видимым. Мы обличаем невидимые вещи с опасностью, с риском, полюбив их и свободно избрав их. В вере все ставится на карту, все можно приобрести или все потерять... Знание тем и отличается от веры, что оно принудительно и гарантировано, оно не оставляет свободы выбора и не нуждается в ней...» [6, с. 190]. Позднее Бердяев сформулировал значение веры для свободы мысли еще более решительно: «Под верой... мы разумеем раскрытие сознания для иных миров, для смысла бытия» [2, с. 234].

Можно утверждать, что все русские религиозные философы отчетливо видели различие между религиозной верой и догматическим богословием, считали религиозную веру необходимым условием более глубокого постижения мира и человека, а к догматике относились достаточно критично. «Если философ - христианин и верит в Христа, то он совсем не должен согласовать свою философию с теологией православной, католической или протестантской, но он может приобрести ум Христов, и это сделает его философию иной, чем философия человека, ума Христова не имеющего», - заявляет Бердяев [7, с. 22].

Отстаивая положительное значение религиозной веры для философии, русские философы-теисты одновременно настаивали на ее независимости от догматического богословия. Главное, чем, по их мысли, философия отличается от теологии, - это отсутствие догматизма, свойственного теологии. Философия, в том числе религиозная, предполагает свободу мышления и критическую рефлексию. В данном вопросе все представители религиозной философии в России проявляют поразительную солидарность. «Особенность философии, - пишет крупнейший представитель «духовно-академической» философии Кудрявцев-Платонов, - состоит в том, что она исходит не из предположений или начал, принимаемых непосредственно и на веру, но из принципов, обоснованных и доказанных в своей истине. Философия противоречила бы самой себе, если бы начала с понятий важных и содержательных (как, напр., понятия об абсолютном начале бытия), *не обосновав эти понятия»* [8, с. 250]. Стоит заметить, что он сдержанно относится к философии «чувства и веры» Якоби, согласно которому вера выступает в качестве основы знания и содержанием ее является как реальность предметного мира, так и реальность абсолютной, божественной действительности.

С тем, что свобода мысли и критическая рефлексия - неотъемлемые черты философствования, согласны все религиозные философы. К примеру, Франк «при всем почтении к религиозной традиции» считает, что «философия, как дело свободной мысли, не должна боязливо оглядываться на церковное начальство и предание». И в качестве аргумента догматического порядка приводит слова апостола Павла: «надлежит и ересям быть, чтобы между вами обнаружились искуснейшие». «Более того, - подчеркивает он, - философия, которая была бы одновременно догматическим богословием (философия в рамках катехизиса), есть дело *абсолютно невозможное.* Она, в конце концов, не удалась даже Фоме Аквинскому...» [9, с. 88].

Булгаков идет еще дальше и заявляет, что «не может и не должно быть

одного канонически обязательного» не только «типа религиозной философии», но и «богословия»: «догматы неизменны, но их философская апперцепция изменяется вместе с развитием философии». «Религиозные догматы, - поясняет он свою мысль, - ищут все новых воплощений в философском творчестве. Поэтому тенденция католического богословия, направленная к тому, чтобы сделать *томизм* как бы нормой философского творчества, налагает на католическую философию бремя ненужного и вредного догматизма, неизбежно приводящего к лицемерию...» [1, с. 81]. Настаивая на том, что «...религиозная философия требует *свободы* исследования, а, следовательно, и теоретического сомнения в такой же степени, как и всякая иная философия», Булгаков видит в религиозной философии еще одно преимущество - это «преимущество остроты критического зрения»: она (религиозная философия) сознает свою религиозную обусловленность и знает ее опасные стороны [1, с. 79].

Право философа, хотя бы и религиозного, на свободу мысли русские философы-теисты основывают на различении догмата и догматики. Так, Булгаков исходит из того, что догматизм и догмат по-разному воспринимаются религиозной философией: догматизм совершенно неприемлем для философии, иначе она перестанет быть собой, но догмат может быть не только предметом философского осмысления, но и предпосылкой философского теизма. «В догматической обусловленности философии, - пишет он, - видят угрозу ее свободе потому, что совершенно ложно понимают, *в каком смысле и как даны* догматы философу... считается, что они навязаны извне, насильственно предписаны кем-то, власть к тому имущим или ее присвоившим. Между тем восприятие догмата тоже есть дело свободы, внутреннего самоопределения человека, его самотворчества» [1,с. 79].

Различие существует не только между философским теизмом и богословием, между отношением религиозной философии к догмату и к догматике, но и между отношением к догмату со стороны философствующего сознания и отношением к нему с позиций догматики. Булгаков разграничивает религиозную философию и религиозную догматику на основе их отношения к догмату. Исходя из того, что свобода есть «нерв философствования», он подчеркивает, что этот «нерв» присутствует в религиозной философии, но отсутствует в догматике именно потому, что в них он имеет разный смысл. Это обусловлено различием в самой природе религии и философии. «Догмат веры потому не оказывает давления на свободу философского исследования, что его религиозная значимость лежит в иной плоскости и не ставится под вопрос философским сомнением. При философской разработке имеет значение не *что,* а *как,* не тема, которая дана, но исполнение, которое задано. Свобода философского творчества выражается и в том, что возможны *различные* философские системы на одну и ту же тему, возможны (и фактически существуют)*разные* системы христианской философии, и это нисколько не подрывает ее принципиального значения. Ибо *единой абсолютной философской системы,* которая вмещала бы абсолютную истину, *вообще не существует.* Если философии доступна только истинность, а не сама Истина, открывающаяся человеку в символах религии, то и путь ее есть постоянное постигание, без окончательного постижения...» [1, с. 79].

Отстаивая свое право на свободную интерпретацию христианских догматов, Булгаков отличает их от собственно догматики и апологетики. Это различение он осуществляет путем установления функций каждой из форм христианского сознания. «С христианской философией, - пишет он, - упорно и настойчиво смешивают христианскую «апологетику» или догматику». Апологетика «совершенно лишена философского эроса и quasi-философскими средствами стремится к достижению вовсе не философской, но религиозно-прагматической цели», поэтому она «не философична, но поле-

мична и прагматична по самому своему существу». Догматика, или догматическое богословие, также выполняет совсем иные функции: это лишь «инвентаризация» догматов, а не их философское исследование, даже если при этом и используется философская риторика». Религиозный философ может прийти к догмату в результате своих исканий, считает Булгаков, но он приходит к нему свободно, в результате собственных усилий, тогда как догматика исходит из него. «Если для философии догмат представляет terminus ad quern (конечный пункт), то для догматики он есть terminus a quo (начальный пункт)» [1, с. 78-79]. Иначе говоря, цели апологетики и догматики церковны по своему характеру, а цели философии - личностны, персоналистичны. Поэтому философия, по мнению Булгакова, «не исходит из догматов веры, но приходит к ним как подразумеваемым и необходимым основам философствования» [1, с. 82].

Различие задач, решаемых догматикой и религиозной философией, на которое указывает русский религиозный философ, не вызывает сомнений. Однако трудно согласиться с его утверждением, что для догматики догмат всего лишь «начальный пункт». В этом случае догматика подразумевала бы свободную интерпретацию догматов, а значит, перестала бы быть собой.

Бердяев разделяет позицию Булгакова относительно того, что догмат и догматика - разные «вещи», однако природу догмата понимает несколько иначе, отсюда и несколько иное обоснование возможности и необходимости его интерпретации. «Нельзя, - пишет он, - смешивать и отождествлять догматы Церкви с догматическим богословием, с богословскими доктринами. В догматах есть абсолютная и непреходящая истина, но истина эта не имеет обязательной связи с какой-либо доктриной» [10, с. 63]. Истина догматов есть истина религиозной жизни, религиозного опыта, а значит, не может быть полностью и окончательно выражена рационалистически, т.е. в виде доктрин. «Спасительны и нужны для жизни догматы, потому что они обозначают духовный путь, который есть истина и жизнь, а совсем не потому, что для спасения и жизни нужно исповедывание каких-либо доктрин и учений» [10, с. 64].

Указывая на мировоззренческое значение догматов для верующего в них, Бердяев подчеркивает, что содержание догмата обусловливает самоопределение человека в мире. Свой тезис философ поясняет на примере христианского догмата об единосущии Бога-Сына Богу-Отцу. Он пишет: «не безразлично для моей жизни, для моей судьбы, существует ли или не существует Христос, мой Спаситель. Но Христос, мой Спаситель, существует лишь в том случае, если Христос есть Сын Божий, единосущный Отцу». В понимании Бердяева догмат есть обозначение мистического факта, а не учение и доктрина и в этом качестве призван решать «прежде всего отрицательную, а не положительную задачу». Догматические формулы, считает философ, «изобличают не ложные учения, а ложную направленность духовного опыта, извращение духовного пути», они «говорят о том, что несет с собой жизнь, а что несет смерть». Но вывод, который он делает, своеобразно дополняет вывод Булгакова: «Догматы имеют прежде всего прагматическое, а не доктринально-гностическое значение. Беда не в том, что ереси суть ложные учения, беда в том, что они означают извращение духовного опыта» [10, с. 65]. Догматическое богословие, утверждает Бердяев, имеет экзотерическую природу, оно создается «для целей социального водительства», так как богословские доктрины организуют духовный опыт человечества. Именно в этом Бердяев видит их прагматическое значение.

Одновременно в качестве эзотерической истины он провозглашает: во-первых, «духовный мир есть мир соборный», «духовный опыт не есть опыт индивидуалистически изолированный» и «в духовной жизни происходят встречи с одной и той же божественной реальностью», поэтому собор-

ность «вытекает из природы духа»; во-вторых, догматы «остаются антиномическими и парадоксальными для разума, сверхразумными». Подвергая критике теорию Гарнака, согласно которой образование догматов Церкви есть процесс эллинизации христианства, внесение в христианство эллинской философии, Бердяев подчеркивает антиномичную природу догматов. «Догматы о Троичности Божества, о богочеловеческой природе Христа, об искуплении через тайну креста, - пишет он, - были и останутся безумием для эллинского разума. Ничего рационального, для разума понятного, т.е. выразимого в понятии, в догматах нет. Более разумны, т.е. вместимы в понятие, как раз ереси». В качестве примера он ссылается на арианство, которое было вполне рационально, а следовали за ним те, «которые были подавлены эллинским разумом и эллинской философией». Точно так же легче утверждать одну природу и одну волю во Христе, как утверждают монофизиты и монофелиты, чем настаивать на антиномическом и парадоксальном совмещении двух природ и двух воль, как утверждает догмат. «Приспособление христианства к разуму мира сего есть экзотерическая сторона христианства, связанная с сложными путями действия христианской истины в среде природного мира, в средней массе человеческой. Для нее организовывались богословские системы...» [10, с. 65-66]. Именно она находит свое выражение в догматике.

Таким образом, принципиальное отличие догматических формул от догматического богословия и богословских доктрин обусловлено тем, что последние выполняют определенную социальную функцию, тогда как существование догматов связано с духовной сферой жизни людей. В догматах же «нашли себе адекватное символическое выражение абсолютные и центральные по своему значению события духовной жизни», поэтому они не могут быть «перерешены» и изменены. Троичность Божества, Богочеловечество Христа - вечные мистические факты. Христос - Единородный Сын Божий от века и до века. Но смысл догматических формул, заявляет Бердяев, может быть по-новому углублен, может предстать «в свете нового гнозиса». «Кроме того, иные события духовной жизни могут найти себе символическое выражение в новых догматических формулах. Мифотворческий процесс в религиозно-церковной жизни, по убеждению Бердяева, есть непрерывный процесс, он не может прекратиться» [10, с. 67]. Он называет догматические учения (доктрины) попыткой рационалистически изложить содержание догмата, имеющего «мистическую природу и символическое содержание», не в целях поиска истины, а в целях организации. Между тем догмат - это не учение и не доктрина, а «символ и миф, выражающие абсолютные и центральные по своему значению события духовного мира». «Догмат символизирует, выражает в мифологемах, а не в понятиях духовный опыт и духовную жизнь. Но этот духовный опыт, духовная жизнь не есть душевные переживания человека, не есть его религиозная вера и религиозное чувство, а есть сама онтологическая реальность, сама первожизнь, первобытие» И. Св. Афанасий Великий боролся с Арием «не за доктрины и учения, а за жизнь и за истинный путь, за подлинные встречи в духовном мире» [10, с. 64]. И еще: «Догматы - мистические факты, факты духовного опыта и духовной жизни, обозначение религиозно-реальных встреч с божественным миром, а не богословские доктрины» [10, с. 64]. Именно поэтому догмат не только может, но и должен быть интерпретирован. И его интерпретация в догматике (догматическом богословии) и в философии (философском теизме) осуществляется не только разными средствами, но и с разными целями.

Как уже отмечалось, Бердяев значение догмата в качестве символа видит в том, что он свидетельствует о событиях в духовном мире, которые приводят к Царству Божьему, к соединению человека с Богом, к преображению и обожению мира. Но сами по себе, подчеркивает философ, догматы не выражают последнего и окончательного знания о божествен-

ном бытии. «Догматы сами по себе не есть еще гнозис, хотя и имеют огромное значение для гнозиса, который должен питаться фактами духовного опыта. Согласовать гнозис с догматами не значит подчинить внешнее знание каким-либо богословским доктринам, но значит обращаться к духовному опыту, жизненному источнику богопознания...» [10, с. 65]. Поэтому, убежден Бердяев, догмат может и должен стать предметом философской рефлексии, и смысл догмата, раскрытый через эту рефлексию, совсем не то же самое, что его догматическое изложение.

Решая для себя проблему соотношения догматики и философии, Бердяев обращает внимание на томизм. «Фома Аквинат, - пишет русский философ, ссылаясь на Ж. Маритена, исследование которого называет «последним словом современного томизма», - решил этот вопрос через систему иерархических ступеней, в которой каждая ступень относительно самостоятельна и соподчинена высшей ступени». Философ (1-я ступень познания) познает так, как будто бы никакой веры нет. Христианский философ (2-я ступень) познает так, как познавал Аристотель. Но выше есть ступень теологии (3-я ступень), которой в конечных вопросах философия иерархически соподчинена. Еще выше (4-я ступень) ступень мистического созерцания. «Таким образом, - делает вывод Бердяев, - томизм думает избавить от всякого трагизма философа и философию». При истолковании соотношения между философией и теологией с позиций томизма столкновения между философским познанием и верой не существует. Философии предоставляется кажущаяся свобода. Но в действительности, считает русский философ, она находится в совершенном рабстве, «ибо известного рода философия догматизирована». Бердяев обращает внимание на то, что Св. Бонавентура решал вопрос иначе, у него «вера просветляет интеллект, изменяет его». Очень хорошо показал это Э. Жильсон («La philosophie de Saint Bonaventure»). Точка зрения французского философа представляется Бердяеву более верной. Однако она «тоже не знает трагедии философа, трагедии познания» [2, с. 234-235].

Наиболее обстоятельный анализ природы догмата, предшествующий его оценке, дает Франк. Исходной точкой рассуждений Франка стало указание на то, что в обыденном сознании «догматы веры» предстают как какие-то «словесно фиксированные формулы, установленные церковным авторитетом и освященные преданием», подлинный смысл которых «обычно не доступен личному разумению». «Вера в догматы, - пишет он, указывая на истоки такого понимания догмата, - в обычном смысле этого понятия неизбежно представляется некой «слепой» верой, определенной преклонением перед непогрешимым церковным авторитетом. Человеку, склонному к свободной, независимой мысли и неспособному на слово верить чужому мнению... догматическое содержание веры кажется поэтому либо просто набором бессмысленных предрассудков, либо... каким-то совершенно произвольным мнением, не допускающим проверки. Оно ощущается как ненужный балласт, только обременяющий и интимно-личную внутреннюю духовную жизнь, и здравое, разумное суждение о существе человеческой жизни и мира. А если при этом еще вспомнить, сколько жестокостей, ненависти и зла породили догматические раздоры, сколько человеческой крови было из-за них пролито... то легко понять, почему отношение независимого религиозного духа к «догматам веры» становится резко отрицательным» [5, с. 266-267]. Однако, по мнению философа, такое понимание догмата основано на смешении некой производной и неадекватной формы догматического сознания с «первичным, подлинным существом» догмата.

Франк предлагает вспомнить, что по своему первоначальному смыслу греческое слово «догмат» означает что-то вроде «учения» или «утверждения». Греки, подчеркивает он, говорили о «догматах» философов, понимая под этим учения или мнения. «Всякий человек, который во что-то

верит, что-то утверждает, в чем-то убежден, имеет в этом смысле «догматы»: вера, мысль, познание должны ведь не быть чем-то расплывчатым, неопределенным, бессодержательным, а иметь определенное содержание». Всякая вера есть вера *во что-то,* всякая религиозная мысль должна содержать некое *совершенно определенное утверждение.* Это содержание веры и религиозной мысли и есть, по мысли Франка, «догмат» в первичном смысле этого слова. «Вера без догматов веры есть в этом смысле нечто столь же невозможное, как суждение, которое не высказывало бы чего-либо определенного» [5, с. 267]. И еретики не могли обойтись без догматов, просто они противопоставляли догматам церкви собственные догматы.

С другой стороны, продолжает свои рассуждения Франк, вопреки распространенному мнению, «религиозный догмат не есть нечто вроде метафизической гипотезы», т.е. допущения или утверждения о содержании скрытых, недоступных нам глубин бытия. Догмат не есть утверждение, с помощью которого дается «объяснение» видимому миру через ссылку на его невидимые основания. Этим догмат отличается от метафизического постулата. «Догмат есть по существу нечто вроде *констатирования факта* (или обобщения фактов), а никак не гипотетическое их объяснение». Только факты, с которыми имеет дело догматическое сознание - особого порядка. Это факты религиозного опыта. Для уяснения того, что понимает под догматом Франк, существенно его указание, что догмат по своему подлинному существу совсем не совпадает с мифологическим рассказом в той мере, в какой «живое содержание религиозного опыта - как и всякого опыта вообще - в его конкретной полноте невыразимо», вследствие чего интеллектуальное выражение этого опыта всегда оказывается лишь приблизительным, неадекватным. Кроме того, замечает философ, конкретно-психологически и исторически формулировки догмата веры по большей части определялись мотивом полемическим, т.е. желанием предупредить или отклонить истолкование религиозного опыта, которое представлялось ложным и практически вредным. В силу этого «живая полнота религиозного опыта всегда богаче, конкретнее, многообразнее того, что выражено в догмате» [5, с. 270]. Поэтому догматы «в единственном существенном для нашей религиозной жизни смысле суть не освященные церковным авторитетом, непонятные нам формулы и теоретические суждения, а просто не что иное, как наши *живые религиозные убеждения»* [5, с. 274].

В сочинениях Франка нет прямого указания на роль догматов как способа и средства осуществить субстанциализацию ценностей. Однако суждение философа о ценностной природе догматических формул, выведение оценок явлениям эмпирической реальности позволяют утверждать, что сознательно или неосознанно он признавал значение догматов для онтологического обоснования христианской этики. «Догмат, - пишет Франк, - по самому своему существу есть *оценочное* суждение - утверждение *ценности* чего-либо. Поэтому его исповедание узнается по тому, какими побуждениями мы руководимся в нашей практической жизни... Бог судит не наши мысли, а наши сердца» [5, с. 275]. Поэтому, считает философ, «проблематика догматов веры как живых религиозных убеждений, почерпаемых из религиозного опыта и определяющих наше духовное самосознание и нравственное направление нашей жизни, - эта проблематика зарождается и должна разрешаться так же свободно и правдиво, из усмотрения живой правды...» [5, с. 277].

Франк признает положительное значение догматов веры, так как в них фиксируется религиозный опыт. А поскольку содержание этого опыта не может быть оформлено в словесном выражении адекватно, то человек имеет все основании для собственной их трактовки, исходя не из буквы, а из духа религиозной веры. «Не потому мы веруем в Христа, - пишет он, -

что Его нам возвещает вероучение положительного откровения... напротив, мы разделяем это вероучение, потому что оно интеллектуально разъясняет нам истину, опытно узнанную нами в лице Христа, и само это вероучение истинно постольку, поскольку оно само адекватно этой живой опытной истине» [5, с. 288].

Для выяснения соотношения между догматикой (догматическим богословием) и религиозной философией недостаточно указать на различие их отношения к догмату. Другой стороной проблемы выступает вопрос: почему религиозная философия признает догмат, хотя отрицает догматику? Как сами философы-теисты объясняют свою приверженность догматическим формулам? Почему для них неприемлема позиция не только позитивизма и материализма, но и метафизического трансцендентализма? Отвечая на этот вопрос, Булгаков пишет: «свобода философии не есть пустота и безмотивность, творчество из ничего... Свобода философии заключается в ее особом пути, искании, постижении. То, что человек ведает как религиозный догмат, он хочет познать и как философскую, теоретическую истину... Дело философии делается всерьез неленостным разумом и только при условии интеллектуальной честности - искреннего искания и добросовестного сомнения: нельзя же ведь обмануть самого себя и свой собственный разум» [1, с. 79-80].

Иначе говоря, человеку недостаточно веры, он стремится обосновать истину веры рационально, с помощью разума, «понимать, чтобы верить». Но рациональное обоснование является неотъемлемой формой и научного познания. Поэтому, чтобы обосновать отличие религиозной философии от теологии и догматики, необходимо отчетливо обозначить собственный предмет философии, отграничив ее от науки. «Философия возможна лишь в том случае, если есть особый, отличный от научного, путь философского познания. «Научная» философия есть отрицание философии... Признание эмоционального познания, познания через чувство ценности, через симпатию и любовь, не есть отрицание разума... Философия должна не отрицать разум, а раскрыть противоречия разума и имманентно обнаружить границы его». Бердяев признает заслугу Канта в деле ограничения притязаний «теоретического разума». Но он не желает видеть критерий истины в разуме, хотя бы и «практическом», и на место «практического разума» ставит «целостный дух». «Сердце и совесть остаются верховными органами для оценки и для познания смысла вещей. Философия не есть наука, не есть даже наука о сущностях, а есть творческое осознание духом смысла человеческого существования» [2, с. 236].

В качестве свободного знания философия подчиняется только «интеллектуальной честности» философствующего субъекта и должна «обороняться» от знания, «обусловленного» извне. Отсюда ее противостояние теологии, с одной стороны, и науке, - с другой. Вместе с тем такое понимание философии является одновременно обоснованием необходимости метафизики. «Философия, - пишет по этому поводу Бердяев, - чужда большей части людей, и вместе с тем каждый человек, не сознавая этого, в каком-то смысле философ... каждый человек, хотя бы он этого не сознавал, решает вопросы «метафизического» порядка... И существует обывательская философия тех или иных социальных групп, классов, профессий, как существует обывательская политика. Человек, испытывающий отвращение к философии и презирающий философов, обыкновенно имеет свою домашнюю философию. Ее имеет государственный деятель, революционер, специалист-ученый, инженер-техник. Они именно потому и считают ненужной философию... Философия не выполняет непосредственно социальных заказов. Философ видит даже свое достоинство в том, чтобы стать выше предъявляемых ему социальных требований. Философия не социальна, философия персональна» [2, с. 238].

Поэтому ситуацию, когда «философия не может и не хочет внешне зави-

сеть от религии и что она истощается, удаляется от бытия, отрываясь от религиозного опыта», Бердяев называет трагичной. «Философия, - пишет он, подчеркивая именно эту сторону взаимосвязи философии и религии, - всегда, в сущности, питалась от религиозного источника... вхождение христианства внутрь человеческой мысли и познания означает освобождение от внешнего авторитета церкви, от ограничений теологии» [2, с. 233].

Таким образом, по убеждению русских философов-теистов, не только религиозную философию следует отличать от теологии, но и философию вообще от науки. Говоря о религиозной философии, следует подразумевать ее связь с религиозной верой философа, а не общность предмета у философии и теологии - Абсолютное. Религиозная вера философа определяет характер его метафизики.

Подводя итоги сказанному, следует отметить, что вопрос о философской интерпретации религиозного вероучения в понимании русских философов-теистов оказывается сопряженным с целым рядом других вопросов: вера и разум, откровение и познание, философия и религия, религия и наука, философия и наука, теология и откровение. Будучи религиозным феноменом, русский философский внецерковный теизм принципиально отличается от теологии, в той мере, в какой отличается философия вообще от теологии (дело не в предмете, а в способе познания) и от религиозной веры, которая может обходиться без рационального компонента, тогда как философия, даже если она опирается на мистический опыт, остается рациональной, хотя и сочетает рациональность с ценностным отношением к предмету осмысления.

Значение философского теизма для человека и культуры русские религиозные философы видят в том, что религиозная философия, которая в отличие от догматики свободна и критична, способствует освобождению человека от внешнего авторитета церкви, но при этом высоко оценивает религиозную веру. Она позволяет каждый раз по-новому, сообразуясь с новыми культурно-историческими условиями, осмысливать христианские «истины», т.е. идеи, лежащие в основе европейской культуры, которая и сформировалась как христианская.

Вместе с тем философский теизм, являя собой разновидность философии, имеет собственную специфику именно в этом качестве. Эта специфика выражается прежде всего в признании истины откровения и догматов (именно догматов, а не догматических учений, которые являются уже интерпретациями догматов). Догматические формулы в религиозной философии обретают статус вербального выражения содержания религиозного опыта и этим они отличаются от метафизических постулатов. Но без последних не может обойтись ни одна философская система. Те философские системы, которые открыто их признают, могут считаться учениями метафизического трансцендентализма. Однако в истории философской мысли, как известно, есть учения, притязающие быть «научной» философией, тем не менее, метафизические истины в них присутствуют, хотя и в имплицитной форме. В философском теизме метафизические постулаты имеют собственную специфику: в их основе лежат не требования логики или нравственного чувства философа, а его религиозный опыт, пережитое им религиозное чувство «личного Бога», «Бога Авраама, Исаака и Иакова», а не абстрактного «философского бога» - Абсолюта.

В идеалистических (нетеистических) системах может доказываться необходимость Абсолютного, но оно постулируется автором системы, который апеллирует к логике, нравственному чувству или к своему мистическому опыту. Тогда как философы-теисты прямо указывают на Откровение, понимаемое как продукт коллективного религиозного опыта, и выступающего в качестве метафизической основы их философских построений, но, в отличие от теологов, отстаивают свое право на его свободное

истолкование, которое оказывается выявлением смыслов и ценностей христианского вероучения.

1. Булгаков С.Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. - М.: Республика, 1994.

2. Бердяев Н.А. Я и мир объектов // Н.А. Бердяев. Философия свободного духа. - М: Республика, 1994.

3. Франк СЛ. Реальность и человек. - М: Республика, 1997.

4. Франк СЛ. Памяти Л.М. Лопатина// СЛ. Франк. Русское мировоззрение.- СПб.: Наука, 1996.

5. Франк СЛ. С нами Бог//СЛ. Франк. Духовные основы общества. - М: Республика, 1992.

6. Бердяев Н.А. Философия свободы // Н.А. Бердяев. Философия свободы. Истоки и смысл русского коммунизма. - М.: ЗАО «Сварог и К», 1997.

7. Бердяев Н.А. О назначении человека. - М.:ТЕРРА - Книжный клуб; Республика, 1998.

8. Кудрявцев-Платонов В.Д. Состав философии. Соч. Т.1. Вып.1.

9. Франк СЛ. О невозможности философии // СЛ. Франк. Русское мировоззрение.- СПб.: Наука, 1996.

10. Бердяев Н.А. Философия свободного духа...

11. Франк СЛ. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. - М: Факториал, 1998.

А.П. Корнилов

БОГА НЕ ВИДЕЛ НИКТО НИКОГДА?
(об одной общей черте в мыслительных схемах оригенистического и раннемусульманского богословия)

На заре истории ислама (VII-VIII вв.) богословы новой веры сосредоточивали свои мыслительные усилия не только на вопросах отношения к членам общины, совершившим те или иные греховные деяния и [1]соотношения Божественного предопределения и свободы воли человека . В неменьшей, а, может быть, даже и в большей степени их занимал в это время вопрос об образе Бога. Известно, что в Коране неоднократно упоминаются те черты и признаки, которые дают основание утверждать антропоморфность Аллаха *{араб, «ат - ташбих» - «образ, подобие»),* так в нем неоднократно говорится о подобии Аллаха человеку - в сурах этой книги упоминается о глазах и руках Аллаха или о восседании Его на престоле. Исходя из подобных мест, ханбалиты, будучи строгими буквалистами, говорили: как написано в Коране - так и следует понимать. В этом им вторили захириты. В то же время ханифиты и шафииты видели в подобных местах священной книги всего лишь образы, передающие те свойства Аллаха *(ас - сифат),* объяснить которые человеческим языком трудно, если не совсем невозможно. И, наконец, маликиты решили этот вопрос следующим образом: восседание Бога на престоле несомненно; как оно происходит, разуму понять не дано, верить в это обязательно, а расспрашивать и пытаться каким-либо образом истолковывать запрещено. Спор этот был разрешен му'тазилитами, калам которых достиг своего господства в мусульманском богословии к началу IX в. Они заявили, что Аллах не поддается определениям и о Нем можно говорить лишь посредством отрицательных суждений. Естественно, что в этом случае не могло идти и речи об антропоморфных признаках Аллаха.

Любопытно, что без подобны^споров не обошлось и христианское богословие. Хотя исследователями отмечается, что язык ислама лишь обманчиво схож с языком иудейского и христианского богословия, то есть подобная схожесть иногда соблюдается, а иногда нет, тем не менее само ее, пусть даже непостоянное, наличие указывает на единство той мыслительной схемы, в пределах которой работали богословы этих вероиспоеданий.

В христианском богословии вопрос, с которым богословы ислама столкнулись в VIII-IX вв., решался на протяжении IV-VI вв., то есть во время оригенистич[3]еских споров, прошедших, как указывал в свое время В.В. Болотов , через три стадии - палестинскую, александрийскую и константинопольскую. Нас будет занимать по-преимуществу александрийская стадия.

4

Согласно утверждению А.В. Карташева , почвой для возникновения оригенистических споров стало то обстоятельство, что каждый обнаруживал в сочинениях Оригена что-нибудь для себя сродное. К примеру, аскеты Египта и Палестины были весьма неравнодушны к его учению о ничтожестве материи и тела, и если школьно богословствующие образованные люди почитали Оригена как учителя и ценили его за богословско-

теоретическую помощь, то пребывавшие вне школы монахи не могли этого ни понять, ни оценить.

В Скитской пустыне Египта подвизались многие монашествующие, в представлении которых Бог выступал в телесном виде. Ориген, будучи в свое время одним из выдающихся александрийских богословов, предупреждал: «Я знаю, что некоторые будут стараться доказать, что Бог есть тело, и притом даже на основании наших писаний» . Он указывал, что подобное представление происходит из соединения слов «Бог наш огнь поядающий есть» (Втор. 4: 24) и «Бог есть дух» (Иоан.[6]4: 24), ибо «огонь же и дух, по их пониманию, есть не что иное, как тело» . «Но я хочу спросить их, - продолжает Ориген, - что они скажут о словах Писания, которые гласят, что Бог есть свет [...]. Конечно, он есть тот свет, Который просвещает всякое чувство людей, могущих воспринимать истину [...]. Но что иное нужно разуметь под светом Божьим, в котором кто-либо видит свет, как не силу Божью, через просвещение от которой человек познает как истину всех вещей, так и самого Бога, Который есть истина? [...]. Неужели же Бога можно считать подобным свету этого солнца потому только, что Он называется светом? [...]. Итак, если признать справедливым это наше утверждение, которое доказывается самым понятием о природе света, и согласиться с тем, что при таком понимании света нельзя считать Бога телом, то подобное рассуждение можно применить и к наименованию Бога огнем поядающим [...]. Тем же, которые считают Бога телом на основании слов «Бог есть дух» (Иоан. 4: 24), по моему мнению, нужно ответить так. В Священном Писании слово «Дух» употребляется обыкновенно тогда, когда нужно бывает обозначить что-нибудь противоположное настоящему грубому и плотскому телу [...]. Правда, в Святом Духе участвуют многие святые; но на этом основании не должно считать Святого Духа каким-то телом, в котором, по разделении его на телесные части, будто бы участвует каждый из святых [...] по поводу подобного мнения самаритянки, которая думала, что, вследствие преимущества телесных мест, или иудеи в Иерусалиме, или самаритяне на горе Гаризим не совсем правильно и законно поклонялись Богу, Спаситель и ответил, что желающий следовать Господу должен оставить предрассудок относительно преимущества мест [...]. Опровергши, по возможности, всякую мысль о телесности Бога, мы утверждаем сообразно с истиной, что Бог непостижим и неоценим. Даже и в том случае, если бы мы получили возможность знать или понимать что-нибудь о Боге, мы все равно, по необходимости,[7]должны верить, что Он несравненно лучше того, что мы узнали о Нем» . Исходя из этих слов своего великого предшественника, архиепископ Александрийский св. Феофил в 11 году своего правления (399 г.) в пасхальном послании выступил против тех, кто представлял Бога в чувственном образе . Это послание вызвало в городе волнение и послужило отправной точкой оригенистических споров. До того сам св. Феофил был ярым противником оригенистического богословия и только после того, как расправился со св. Иоанном Златоустом, перестал ополчаться на Оригена. Другого источника учености у него не было, а на все ядовитые замечания по поводу использования Оригена он неизменно отвечал: «Ориген - это луг, на котором растут[9]разные цветы и травы. Надо умело их разбирать, чтобы пользоваться» .

Тайна резкого и для многих неожиданного обращения св. Феофила Александрийского из оригенизма в антиоригенизм раскрывается переведенным и изданным в свое время В.В. Болотовым коптским памятнико[10]м «Житие апы Афу, отшельника и епископа Пемджеского (Оксиринхского)» . Этот же памятник точно отмеряет долю участия пустынных отшельников в богословских распрях того времени. «Житие» повествует, как апа Афу, который до старости жил в пустыне и приходил в город Оксиринх" одетым в хитон поселянина, чтобы слушать проповедь Святой Пасхи (на ней обычно читались послания александрийского архиепископа), и потом, ни-

кем не узнанный, снова уходил в свое место. Так продолжалось до тех пор, пока однажды во время проповеди на Пасху апа Афу не услышал не согласное с учением Святого Духа выражение - возвеличивая славу Бога и упоминая о немощи человека, автор проповеди (из последующего ясно, что это был сам епископ св. Фефил Александрийский) сказал: «Образ Божий - не тот, что носим мы^ человеки». Услышав это, апа Афу оставил Оксиринх и пошел в Ракоте , добравшись до которой, три дня стоял у дверей епископа. Когда же он был введен в присутствие, то попросил епис¬копа: «Пусть прикажет господин мой прочитать мне список [пасхальной] проповеди. Я слышал в ней одно выражение, не согласное с Богодухно-венными писаниями. Не верится мне, чтобы оно произошло от самого тебя, и я думаю, не описались ли здесь переписчики. А выражение это таково, что соблазняет многих благочестивых, и сильно прискорбно серд¬цам их». Когда список был принесен и прочитан, апа Афу повергся перед епископом и сказал: «Именно это выражение несостоятельно. Я [всегда] буду исповедовать, что все люди сотворены по образу Божию». Далее между св. Феофилом и апой Афу происходит спор, передающий нам дово¬ды богословствовавших сторон того времени. Епископ спрашивает его: «Как ты можешь сказать об эфиопе, о прокаженном, о хромом или сле¬пом, что он есть образ Божий?». Апа отвечает: «Высказываясь таким образом, ты противоречишь Тому, Кто сказал: «Сотворим человека по по¬добию Нашему и образу Нашему». Епископ настаивает: «Нимало! Но я не забываю и того, что только Адам сотворен по Его подобию и по Его образу; а дети, родившиеся [у Адама] потом, уже не подобны Ему». Апа Афу отвечает: «И однако же, после того, поставляя завет с Ноем после потопа, Бог сказал: «Кто прольет кровь человеческую, того кровь про¬льется вместо ее; ибо человек создан по образу Божию». Епископ не сда¬ется: «Страшусь я сказать о слабом, подверженном [немощам] человеке, что он носит образ Бога бесстрастного, совершенного, возвышенного над всем созданным. Как после этого я мог бы назвать Его светом истинным, которого никто не превосходит?». Апа Афу замечает, что в таком случае могут сказать и о теле Христовом, что оно есть не то, чем мы его назы¬ваем, и иудеи так и утверждают, что христиане берут хлеб и говорят, будто это тело Христово. На что епископ указывает: хлеб является хле¬бом до тех пор, пока его не вознесли на жертвенник. Лишь тогда, когда он на жертвеннике и на него призван Бог, хлеб становится телом Христовым, а чаша Кровью Христа, как Он Сам говорил об этом ученикам: «Приидите, ядите, сие есть тело Мое и кровь Моя». Апа Афу замечает, что так же, как этому необходимо веровать, следует веровать и тому, что чело¬век сотворен по образу и подобию Божьему. И Тот, Кто сказал: «Я хлеб, сшедший с небес», Он же сказал: «Кто прольет кровь человеческую, того кровь прольется вместо нее; ибо человек создан по образу Божию». А значит, так можно рассуждать о славе и величии Бога, Которого никто не может видеть и который непостижим, а также о ничтожестве и немощи человека с известными недостатками его природы.

Затем апа Афу приводит следующий довод: царь повелел написать свое изображение и все признают его образом царя, хотя все знают, что это - дерево и краски. Оно, конечно, не поднимает лица, как человек, у него нет слуха, как у царя, не говорит оно. И тем не менее, никто не напоминает обо всех этих недостатках из страха пред повелением царя: «Это мой образ». Даже более: если кто-нибудь осмелится оспаривать это и гово¬рить, что это не образ царя, его казнят смертью за оскорбление велич¬ства. Пред этим изображением, то есть раскрашенной доской, устраива¬ют даже торжественные собрания и из почтения к царю воздают ей сла¬вословия. И если так бывает с изображением без духа и движения, то не тем ли более это нужно сказать о человеке, в котором есть Дух Божий, что действует и почтен выше всего живого на земле. Мало того, при всем разноообразии немощей и несовершенств, свойственных людям, именно

человеческую природу воспринял Иисус Христос ради нашего спасения. А потому никто не может презирать той славы, которую дал нам Бог. Заключил же свое рассуждение апа Афу словами св. ап. Павла: «Муж не должен покрывать голову [потому что он есть образ и слава Божия]». Согласно этому источнику, св. Феофил, выслушав это рассуждение, встал, обнял апу Афу за шею и заявил: «Поистине только отшельник должен быть учителем. А я ... смутились в нас помыслы сердца нашего, так что, по неведению, мы вполне ошиблись». Тотчас же он написал для всей страны послание, в котором отказался от того ошибочного выражения и заявил, что употребил его необдуманно.

Подводя определенный итог, отметим, что главный вопрос оригенистических споров достаточно стройно вписывался в общее изложение богословия самого Оригена. Бог непостижим и необъясним, невидим и бестелесен, ибо Он прост и не допускает никакой сложности. Но в то же время он не безграничен, а самоограничен по всемогуществу и всеведению, ибо безграничное, заключая в себе составные части неопределенности, непознаваемо, а значит, будучи безграничным по Своим существу и силе, Бог не мог бы ни познавать Самого Себя, ни не ведал бы Собственными делами. Всю полноту Божества Отца, полноту действительно осуществленную, представляет обою Бог-Сын. Он есть открывшийся Бог по природе. Логос, явившийся во Христе, есть поэтому совершенный образ Бога. Он есть премудрость Божья, сияние Его совершенства и господства, Его невидимое отображение. Поэтому Он не имеет в Себе ничего телесного, то есть Ему свойственна неизменяемость, и Божественное Существо Его, составляя Его бытие, не может исчезнуть в Нем или же измениться.

Если же вновь обратиться к богословским спорам в пределах раннего ислама, необходимо прежде всего указать, что и здесь, по свидетельству аш-Шахрастани, «значительное число последователей первоначального учения признавало наличие у Аллаха Всевышнего предвечных качеств, как-то: знание, всемогущество, бессмертие, желание, слух, зрение, слово, величие, почет, великодушие, благодеяние, слава, достоинство. Они признавали также описательные качества (араб, *«ас - сифат аль - хабарийа» - А.К.),* то есть «Божественные признаки», упоминаемые в преданиях *(«аль - хабар» - А.К.)* о словах и поступках Мухаммада, как-то «две руки», «лицо», и не объясняли это, а только говорили: «Эти качества встречаются в законе веры, вследствие чего мы называем их описательными». И поскольку му'тазилиты отрицали качества, а последователи первоначального учения - признавали, то по[1]с[3]ледних стали называть сифатитами, а му'тазилитов - му'аттилимами» .

Раннемусульманское богословие (рубеж VII-VIII вв.) было представлено двумя противоположными направлениями - кадаритами и джабаритами. К последним, являвшимся сторонниками предопределения (араб. *«аль - джабр»* - «сила, власть, принуждение»), относят прежде всего происходивших из Хорасана последователей Джахма ибн Сафвана (ум. в 745 г.). Первые же были сторонниками свободы воли (араб, *«аль-кадар»* - «способность действовать, могущество, судьба, неодолимое решение») и, будучи, в основном выходцами из Сирии, следовали учению Абу Марвана Гайлана ад-Димашки (ум. в 742 г.). Численно и в смысле поддержки среди верующих джабариты имели неоспоримое преимущество перед кадаритами, ибо в своих взглядах сумели обобщить суждения большинства мусульман.

Если же коснуться занимающего нас вопроса, джабариты утверждали, что Создателя нельзя наделять теми же качествами, которыми наделяется Его создание, ибо это требует уподобления. А потому они отрицали бытие Аллаха в качестве Всемогущего, Действующего, Творящего, ведь никто из Его созданий не наделяется всемогуществом, действием и созиданием. Их противники - кадариты и наследовавшие им му'тазилиты -

отрицали возможность лицезреть Аллаха в загробной жизни живыми глазами и потому не принимали уподобления Его человеку ни в каком отношении, будь то положение, место, облик, тело или же занятие пространства, перемещение, прекращение, изменение, чувствительность. Поэтому, заключали они, все сомнительные места Корана, где говорится о глазах, руке, лице Аллаха, надо понимать иносказательно.

В VIII-IX вв. в исламском богословии начались споры о признаках Аллаха и Его проявлении в мире. При этом выделились сторонники первоначального исламского учения, которые риторически защищали наличие «Божественных качеств» и в силу этого получили наименование «сифатитов» (араб, *«ас - сифа»,* мн. ч. - *«ас - сифат»* - «свойство, качество», впервые употребленное му'тазилитами взамен *«ну'ут»* - «описание»). Одни из сифатитов сравнивали «Божественные качества» с качествами созданий и назывались в силу этого «антропоморфистами» *(«мушаббихитами»,* то есть «уподобляющимися» или «сравнивающими»). Они представляли Аллаха в виде человека и были еще известны под именем *муджассимитов («отелесителей»,* или *«воплотителей»),* ибо приписывали Всевышнему тело *(«ад-джасм»).* Другие понимали «Божественные качества» в виде идей, нематериальных сущностей, которые пребывают в Божестве.

Аш-Шахрастани отмечает, что «некоторые последователи первоначального учения преувеличивали в признании Божественных качеств до степени отождествления [их] с качествами сотворенных. Другие ограничивались качествами, на которы[14]е указывают Божественные действия, и тем, что содержится в предании» .

Последнее направление разделилось на буквалистов и иносказателей. Некоторые, воздерживаясь от иносказательного толкования, говорили: Сообразно с разумом, мы признаем, что нет ничего подобного Аллаху Всевышнему, Он не похож ни на что сотворенное, и ничто сотворенное не похоже на Него. В этом мы убеждены. Однако мы не знаем смысла выражений, встречающихся в Коране, например, слова Всевышнего: «Милосердный утвердился на престоле» (сура 20: 4) или «...Я создал Своими руками» (сура 38:75) или «и придет твой Господь» (сура 89: 23) и тому подобное. Мы не обязаны знать буквальное и иносказательное толкование этих стихов Корана, нет, обязанность заключается в вере, что у Него нет сотоварища и нет ничего, подобного Ему. И это мы признаем достоверно».

Затем часть последующих (богословов) превзошла то, что говорили последователи первоначального учения. Сказав: «Эти выражения необходимо воспринимать в буквальном смысле», они впали в простой антропоморфизм, противо[1]р[5]ечащий тому, во что верили последователи первоначального учения» . Затем следует любопытное выражение: «Простой, чис[1]т[6]ый антропоморфизм был уже у иудеев, не у всех, а у кара'итов среди них ^нашедших в Торе много выражений, которые свидетельствуют об этом» .

Аш-Шахрастани свидетельствует, что споры о признаках Аллаха охватили не только различные ответвления приверженцев Сунны, но также их противников: «Затем шииты в этом законоположении впали в преувеличение и умаление. Что касается преувеличения, то это - уподобление некоторых имамов Аллаху Всевышнему и Всесвятому, а что [1]к[8]асается умаления, то это - уподобление Аллаха одному из созданий» . В дальнейшем, «когда появились му'тазилиты и мутакаллимы из числа последователей первоначального учения, часть рафидитов отступилась от преувеличения и умаления и впала в му'тазилитизм, а часть последователей первоначального учения[1 9]перешла к буквальному толкованию Корана и впала в антропоморфизм» .

Упомянув о буквальном и иносказательном прочтениях определенных мест Священного Писания, можно вспомнить, что подобные же способы

истолкования обычно указываются в качестве отличительной черты восточно-христианского богословия IV-VI вв., представителей так называемых Александрийской и Антиохийской школ. Подробное изложение взглядов этих важнейших направлений восточно-христианского богословия не входит в задачу нашего исследования и указание на них приводится здесь лишь с целью еще раз указать на сходство мыслительных схем восточно-христианского и раннемусульманского богословия.

Споры о свойствах и признаках Аллаха в раннем исламе были прекращены с появлением богословия 'Али ибн Исма' ила аль-Ашари (260/873 - 303/915 гг.), в котором отвергались как грубый антропоморфизм *(ат-ташбих)* первых богословов - *мушаббихитов* и *каррамитов,* - так и *му 'тазилитское* учение о невоможности существования «Божественных качеств» *(«ат-та'тил»* - «лишение, опустошение») и провозглашались обе эти крайности ересью. Обосновал аль-Ашари свою оценку следующим рассуждением: «все действительно существующее является достоверно видимым, ибо только существование подтверждает видение. Оздатель Всевышний действительно существует, стало быть, Он достоверно видим. Ведь было ниспослано откровение о том, что верующие увидят Его в будущей жизни. Аллах Всевышний сказал: «Лица, в тот день сияющие, на Господа их взирающие» (сура 75, аяты 22 - 23). [Об этом говорится] в других стихах Корана и в преданиях. Но в то же время недопустимо, чтобы лицезрение касалось Его стороной, местом, видом, противостоянием, л[20]учевым воздействием или путем запечатления, ибо все это возможно»[ ]. То есть, хотя в целом аль-Ашари «склонялся к образу действия последователей первоначального учения, отказывавшихся предаваться иносказательному толкованию, но в[2]ы[1]сказывался также и о допустимости иносказательного толкования» [ ].

Завершая это наблюдение над общей чертой, присутствующей в раннемусульманском и оригенистическом богословии, надо отметить, что причиной ее является указанное в статье Р.И. Султанова наличие среди мусульман VII-IX вв. значительного числа *«мувалладов»* («новообращенных»), среди которых, конечно же, встречались и богословски образованные люди. Эти-то последние стали своеобразным передаточным звеном, которое донесло до ислама те же вопросы, которые волновали в свое время восточное христианство и вновь подняли их теперь уже в среде нового вероисповедания.

[1] См. сб. Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. - М.: Наука; ГРВЛ, 1990. - С. 23-62.

[2] К примеру, М.А. Родионовым.

См. Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви. - М.. 1994. Т. IV. - С. 157.

[4] См. Карташев А.В. Вселенские соборы. - М.: Республика, 1994. - С. 162.

Ориген. О началах. - Самара, 1993. - Гл. 1:1. - С. 39.

[6] Там же. С. 39-40.

[7] Там же. С. 40-42.

В то время св. Феофил придерживался стороны оригенистов.

[9] Цит. по Карташев А.В. Указ. соч. С. 185.

См. Христианское чтение. - СПб., 1886. 4.1.

" По-коптски **pemje** «Пемдже».

Так копты именуют Александрию.

[13] См. Мухаммад ибн 'Абд аль - Карим аш - Шахрасанй. Книга о религиях и сектах. Ч. 1. Ислам. - М.: ГРВЛ, 1984. - С. 88.

[14] См. там же. С. 88.

[15] См. там же. С. 88-89.

То есть караимов.

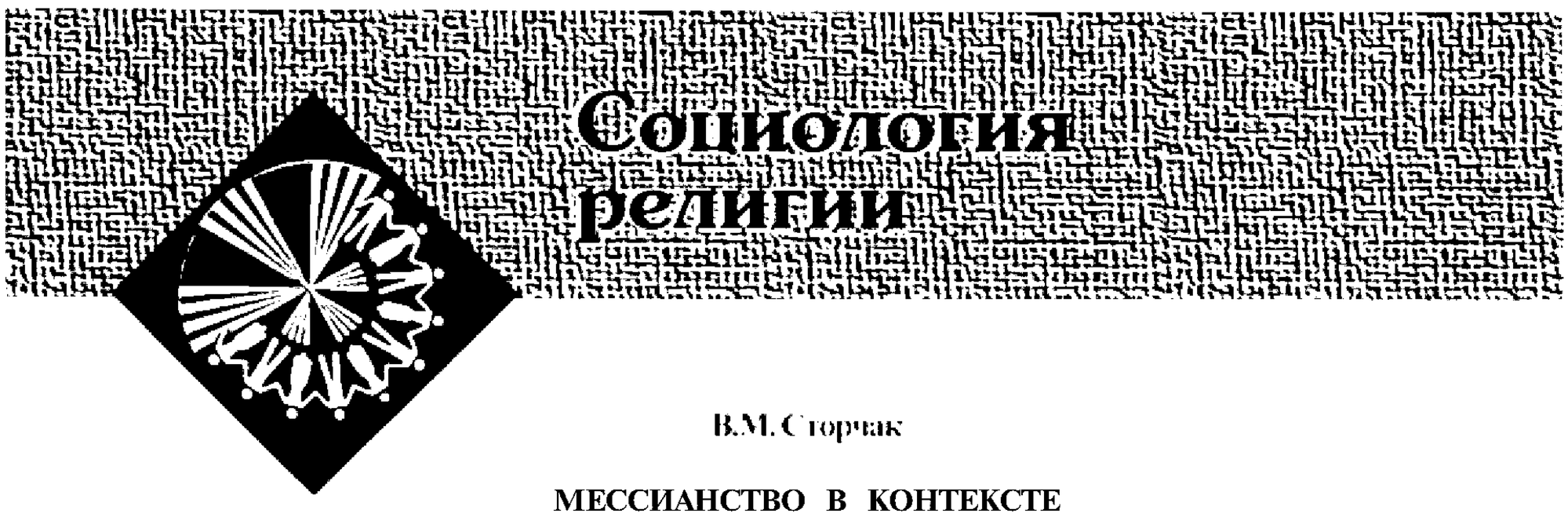
[17] См. там же. С. 88.

См. там же.

[19] См. там же

[20] См. там же. С. 96.

[21] См. там же.



В.М. Сторчак

МЕССИАНСТВО В КОНТЕКСТЕ ГРАЖДАНСКОЙ РЕЛИГИИ

Феномен «гражданской религии» в [1]научной литературе до конца еще не определен и является дискуссионным . Проблемным вопросом являются и временные рамки появления элементов гражданской религии как социально-культурного явления в истории общества. Некото[2]рые исследователи находят их в мифах и символах архаических времен . Дру[3]гие относят эти рамки к временам Древнего Рима и эпохи средневековья . Иные же, наоборот, соизмеряют «гражданскую религию» с современными вариантами «национальной веры», [4]признающей некие общие «святыни», чаще всего секулярного характера .

Впервые в научный оборот понятие «гражданская религия» ввел во второй половине XVIII в. Ж.Ж. Руссо. Выступая с деистических позиций, философ не отрицал существования Бога. Но божественное начало у него выступает не в конкретно конфессиональном, т.е. христианском, а в абстрактном измерении. Эта религия распространяется на единственную нацию, которая ей следует и несет идею об обязанностях и правах человека не дальше тех мест, где стоят ее алтари. Она соединяет божественный культ с любовью к закону. Делая отечество предметом почитания граждан, она учит их, что служение государству есть служение его богу-покровителю. Здесь само государство есть церковь, а государь - его первосвященник. Это своего рода теократия, в которой не следует иметь другого первосвященника, кроме государя, ни других жрецов, кроме министров.

Для Руссо важно, чтобы каждый гражданин имел религиозные взгляды и убеждения, которые заставляли бы его выполнять определенные общественные моральные установки и обязанности. Причем вероучение и догматы этой религии совершенно не интересуют государство, лишь бы они не противоречили общественной стабильности и солидарности. Таким образом, в обществе, согласно философу, есть определенные общественные скрепы, которые, независимо от общественных взглядов и религиозных направлений, консолидируют нацию, сплачивают ее в единое целое. Эти «скрепы» представляют собой определенные гражданские нормы и взгляды, которых должны придерживаться члены общества. «Существует, таким образом, - развивает свою мысль Руссо, - чисто гражданское исповедание веры, параграфы которого имеет право определять суверен; но здесь дело идет не о религиозных догматах в собственном смысле, но о чувстве ответственности, без которого невозможно быть ни хорошим гражданином, ни верным подданным». И далее: «Догматы гражданской религии должны быть просты, немн[5]огочисленны, сформулированы точно, без объяснений и комментариев» . Эти догматы имеют гражданские обряды и культ, установленные законом.

Главное, что можно извлечь из рассуждений мыслителя, - это то, что некоторые чисто мирские элементы приобретают «священный», религиозный характер. В «гражданское исповедание веры» у него входят понятия «чувство общественности», «святость общественного договора и законов» и т.д.

Взгляды Л. Фейербаха на «священный» статус государства весьма

схожи с позицией Руссо, хотя он выступал уже с других мировоззренческих позиций и не употреблял понятие «гражданская религия». Государство для него - «бесконечное существо», «бог» и «провидение» для человека. Функции государства заключаются в том, чтобы дать гражданину определенные общественные ценности и интегрировать разновеликие человеческие устремления и силы в единое целое. Ощущая себя членом этого целого, личность освобождается от случайностей сил природы, обретая чувство уверенности, покоя и защищенности во всемогущем, всесильном, «надчеловеческом» государственном организме. «Истинное государство, - пишет Фейербах, - есть неограниченный, бесконечный, истинный, совершенный, божественный человек... *абсолютный человек...* люди существуют в государстве, потому что они существуют в государстве без бога, государство есть бог для человека, почему он[6]о и виндицирует себе по праву божественный предикат «величества»» .

Э. Дюркгейм признавал, что религия играет интегрирующую функцию в обществе. Может меняться когнитивное содержание религии, но не сами ее социальное ядро и функция. «Старые боги» умирают, когда они не могут обеспечивать функцию интеграции общества. При этом гражданская религия может быть не связана с какой-то определенной, «традиционной» системой. Эта религия весьма специфична, носит квазирелигиозный характер. Логика рассуждений Дюркгейма сводится к следующему. Первобытную тенденцию единения людей между собой он называл «механической солидарностью». Она проявлялась через систему жестких религиозных запретов, которые подчиняли и регулировали поведение личности как[7]стояшая над ним высшая сила. Коллективное сознание и представление покрывают здесь большую часть индивидуального существования. Они выражаются через общие переживания и стереотипы сознания, обязательность выполнения общих требований и установок. По мере эволюции общества и усложнении форм религиозной жизни происходит, по мысли Дюркгейма, переход от «механической» к «органической» солидарности. Этот период характеризуется ослаблением религиозного «коллективного сознания», сокращением сферы его распространения и ослаблением коллективной реакции на нарушение запретов. Расш[8]ируется сфера индивидуальной интерпретации социальных императивов . Дальнейшая тенденция к индивидуальной интерпретации и либерализации социальных законов грозит атомизацией и распадом общества, хаосом всей социальной системы. Поэтому вместо устаревших религиозных ценностей необходимы иные, заменяющие их социальные символы веры, образующие общую веру граждан государства, соединяющие их в единое целое. Без этой веры государство обречено на дезинтеграционные и центробежные процессы распада.

Современный последователь Дюркгейма Д. Белл так описывает этот процесс: «Если религия переживает упадок, то это происходит потому, что земная сфера священного сократилась, объединяющие людей чувства и эмоциональные связи расшатались и ослабли. Исходные элементы, обеспечивающие людям солидарность и эмоциональное взаимодействие - семья, синагога и церковь, община, - истощились, и люди утратили способность поддерживать устойчивые связи, объединяющие их как в пространстве, так и во времени. Следовательно, говоря: «Бог умер», мы, в с[9]ущности, говорим, что социальные связи порвались и общество умерло» . Поэтому обществу объективно необходимы некие моральные скрепы, консолидирующие и объединяющие его в единый социальный организм. Такую функцию в секуляризованном обществе и берет на себя гражданская религия.

Трудность в раскрытии и понимании гражданской религии, по Дюркгейму, состоит в понимании природы «священного». Специфика социального сознания заключается в том, что оно может диктовать гражданину виде-

ние определенных вещей в угодном ему свете или же нечто добавлять к реальности, делая ее квазиреальной. В частности, оно может определять некие общественные авторитеты и социальные объекты для поклонения. Общая вера в определенные социальные культы и объекты для поклонения образуют некую «моральную общность», которая объединяет людей. Это понятие надыиндивидуально по своей сути. Оно связывает людей в единое целое, диктуя каждому коллективные представления и соответствующий образ действий. В этом заключается ее интегративная функция. «Движущая сила этого социального механизма, - подчеркивает В.И. Гараджа, - заключена в авторитете и власти над людьми «священных вещей», которые являются символическими представлениями общества, объединяющими те или иные группы в «моральные общности». Вот эти-то формы и процессы Дюркгейм подводит под понятие «религия», которое оказывается слишком широким, а потому недостаточно определенным, распространяясь и на такие феномены, которые в о[1]б[0]щепринятом понимании к религии не относятся (светские идеологии)» .

Современная западная и отечественная религиоведческая мысль следующим образом определяет понятие «гражданская религия». Д. Белл подошел к изучаемому явлению с точки зрения исторического и культурологического измерения". По его мнению, начиная с XVII в., в Европе происходит процесс «Великой Профанации» религиозного мировоззрения. Секуляризированная культура, свободная от традиционных религиозных ограничений, в XIX и XX вв. начала искать альтернативы религиозным вопросам. Белл насчитывал пять таких альтернатив: модернизм, рационализм, эстетизм, политические и гражданские «религии». Особое внимание он уделяет последним двум квазирелигиозным системам. Основанием «политической религии» стал социальный мессианизм, который дает эсхатологические обещание прыжка в царство свободы на земле посредством освобождения от всяческих видов необходимости (идеи К. Маркса, Ф. Ницше, различные социалистические и утопические доктрины). По его мнению, это были мощные импульсы общественной мысли XIX-XX вв., устраняющие бога и утверждающие, что человек может овладеть силами, приписываемыми ранее богу и теперь найденными в себе. «Гражданская религия» носит у Белла не социально-политический, а национальный отпечаток мессианской доктрины о богоизбранном народе, народе-Мессии, призв[1]а[2]нном спасти мир. К таким нациям он причислял и американский
при лэц^
народ .

У Р. Беллы под «гражданской религией» понимается также неконфессиональное религиозное измерение публичной американской жизни, являющейся сущностным выражением американской нации и объединяющей всех членов американского общества независимо от их конфессиональной принадлежности. В основе гражданской религии у него лежат специфические символы и ритуалы, оформляющие идею богоизбранности нации и служащие укреплению национальной солидарности. Такими «символическими вещами», сакрально освящающими «священные принципы» многоконфессионального и многонационального государства, могут быть различные элементы гражданской религии: «Можно, например, говорить о наличии в Соединенных Штатах деистического символизма, представляющего собой важную составную часть нашего государственного церемониала, и ритуальных святцев, в которых День благодарения и День памяти павших в Гражданской войне занимают более важное место, чем Четвертое июля и поминания святых во главе с нашим погибшим смертью мученика президентом Авраамом Линкольном. Памятник Кеннеди на Арлингтонском национальном кладбище [1]п[3]редставляет собой наиболее позднюю святыню в национальной вере» , - говорит о современных элементах гражданской религии в США Р. Белла. В центре его исследования лежит проблема американского индивидуализма и[1 4]роли и значения, в этой связи, гражданской религии в сплачивании нации .

Несколько иную интерпретацию гражданской религии дает В.Р. Легойда. «При расширительном толковании понятия, - пишет он, - американский вариант становится частным случаем, специфическим проявлением присущей всем или большинству политических культур гражданской религии, под которой понимается вера в государство, в исключительное предназначение своего народа и т.д. В качестве критерия гражданской религии, на наш взгляд, выступает представление о самоценности государственного и общественного устройства, их абсолютизации. Апелляция к трансцендентному началу в американском варианте не меняет сути вещей. ... Бог присутствует в ней лишь как авторитет, освящающий Град земной, который полагается спасительным» .

Суммируя различные варианты, Легойда выделяет следующие направления интерпретации «гражданской религии».

1. Это определенный набор сакральных идей, символов и ритуалов, разделяемых подавляющим большинством граждан и являющихся основой самоидентификации, а также служащих способом национальной консолидации, не задевающих личных религиозных взглядов верующих.

2. Это культ государства, в центре которого находится идея избранности определенной нации.

3. Это компромиссная альтернатива традиционным верованиям, при этом альте[1]р[6]натива весьма поверхностная по сравнению с традиционными религиями .

Символами гражданской религии в современной западной к[17]ультуре могут быть и такие квазирелигиозные явления как «симулякры» . Возникновение этих феноменов связано с обесцениванием универсальных ценностей прошлого (в частности, религиозных), приданием им относительного характера. Все ценности объявляются условными, - некими знаками, которыми люди обмениваются во взаимоотношениях между собой для большей эффективности и удобства. Симулякры, в отличие от общепризнанных ценностей, не ограничивают свободы человека, не подчиняют его волю и характер общественным интересам. Они лишь обслуживают эти интересы и потребности. Но это обманчивое состояние свободы. Такого рода моральный «гедонизм» отрывает человека от житейских проблем, освобождает его от вечных экзистенциальных вопросов бытия и нравственных переживаний. Живя в реальном мире, субъект как бы находится в ирреальном, «надчеловеческом» состоянии, что сродни религиозному мироощущению. Его сознание аморфно и не тождественно самому себе. Оно весьма подвержено внешнему воздействию и всевозможным манипуляциям, идентифицируя себя в зависимости от них.

Одной из таких внушаемых позиций является «симулякр власти». Демократическая власть утратила сакральную или трансцендентную санкцию. Однако результаты выборов определяются не сознательным участием граждан, а эффективностью манипуляций современного пиара. При этом сохраняются в неприкосновенности формы политических отношений, из которых изымается их содержание. Сохраняются вера в незыблемость демократических институтов власти, убежденность в их рационально выстроенных и продуманных основаниях, тогда как душа индивида растворена в субстанции власти. Человек утрачивает свою персональность в суматохе политических игр, отдавшись во [1]в[8]ласть идеологических мифологем, стоящих над ним и управляющих им .

Квазирелигиозная сущность гражданской религии для некоторых отечественных исследователей состоит в том, что здесь религия выступает в качестве веры в некое общее социальное значимое, а не «сверхъестественное». По мнению Е. Рашковского, исходной посылкой любого гражданского общества служит «сакральный договор» между человеком и институтом, человеком и государством. Это - неявный договор, которым призвана скрепляться нормальная жизнедеятельность любого граждан-

ского общества. Он связан прежде всего с определенным опытом веры - веры в присутствие в мире некоторой имманентной разумности; веры в присутствие в обществе некоторой имманентной солидарности; веры в присутствие в человеке некой имманентной автономности. Эти принципы с познавательной стороны - предметы скорее интуиции или ментальной рефлексии, нежели логического умозрения. Они суть те элементы обыденных знаний, которыми владеет каждый, даже не принимая их в расчет, чтобы упорядочить свой опыт, включиться в общение или вести совместные дела. «Не научность подобного опыта (данного ментального опыта человека, - *В.С.)* сближает эти «т[19]рансцендентные бытию» представления и с идеологией, и с утопией» , - делает вывод Рашковский. Таким образом, квазирелигиозными объектами почитания в гражданской религии могут быть идеология, патриотизм, национализм, вера в священные традиции и устои государства и т.д. «Предлагаемая в качестве основы определения религии дихотомия «священное - профанное» не совпадает с дихотомией «естественное - сверхъестественное», «имманентное - трансцендентное», - замечает Гараджа. - Но это значит, что такими же «священными вещами» как бог, заповедь любви или таинство крещения для христианина являются Родина, традиц[2]и[0]и, доставшиеся от предков, служение благу Отечества - для патриота» .

Схожую позицию высказывал Л.М. Митрохин, только вместо понятия «гражданская религия» он использовал словосочетание «национальная мифология». С его точки зрения, национальная мифология представляет собой единую систему сакральных образов, знаков, символов, ценностей, утопических «проектов» и сокровенных идеалов. При этом она не конфессиональна в строгом смысле этого слова. Цельность и завершенность ей придают естественные человеческие чувства-любовь, благоговение, гордость, достоинство. Национальная мифология включает в себя, помимо перечисленного, и свой ритуал: определенные нормы, стереотипы деятельности, праздники, обряды, карнавалы, в которых символически реализуются и воспроизводятся в массовом сознании мифологические образы и ценности. «На первом плане здесь выражение священно-трепетного чувства патриотизма, - замечает Митрохин, - осознание его объединяющей силы, а вовсе не стремление при помощи магических действий обеспечить помощь сверхъестественных, потусторонних сил. И, пожалуй, в этом заключается главное (хотя и не всегда четкое) различие между м[2]и[1]фологией и религией, между национальным и религиозным ритуалом» , - делает вывод автор.

Резюмируя приведенные теоретические посылы современных зарубежных и отечественных авторов, можно утверждать, что светские идеологии могут выступать существенным компонентом гражданской религии. Будучи секулярными по форме, в функциональном и сущностном измерении они зачастую носят квазирелигиозный характер. «По моему убеждению, - писал еще в начале XX в. С.Н. Булгаков о религии как социальном феномене, - определяющей силой в духовной жизни человека является его религия, - не только в узком, но и в широком смысле слова, т.е. те высшие и последние ценности, которые признает человек *над собою* и *выше* себя, и то практическое отношение, в которое он становится к этим ценностям. ... В указанном смысле можно говорить о религии у всякого человека, одинаково и у религиозно наивного, и у[2] [2]сознательно отрицающего всякую определенную форму религиозности» .

В истории гражданская религия принимала зачастую различную форму. В символ веры гражданской религии во Франции после революции 1789 г. были внесены такие понятия как «Свобода, Равенство, Братство». Это была новая, земная религия человеческого рода, противопоставленная небесной религии христианства. Место христианского Бога здесь занял «Разум» - светское «божество», которое теперь становится объектом для

поклонения. Новая вера не только допускалась всеми членами общества в качестве личного дела, но и являлась ее делом. Это создавало ее единство: «Составляющие ее индивиды чувству2ю3т себя связанными между собой уже тем только, что у них общая вера» . Ее «религиозные» символы при этом носили ярко выраженный психологически захваченный и эмоциональный характер. Это достигалось через широкое участие масс в «ритуальных» политических актах новой власти: «Ведение записей, заседания в клубе, чтение республиканской поэмы, ношение кокарды, пошив знамени, пение песни, заполнение анкеты, внесение патриотического пожертвования, избрание официального лица - все это вместе взятое рождало гражданина-республиканца и легитимное правительство... Власть, таким образом... представляла собой скорее сложную совокуп2н4ость действий и отношений, создававших неведомые прежде ресурсы» , - пишет о французской революции Линн Хант в книге «Политика, культура, класс и Французская революция».

Революция во Франции не поколебала «священные принципы» и устои гражданского общества в Европе. Она лишь привнесла в них новые содержания, которые вошли краеугольным камнем в «гражданский кодекс» западного мира: право собственности, свобода и раскрепощение личности, дух парламентаризма и т.д. При этом дальнейшая секуляризация европейского мировоззрения не привела западную культуру к общественной анархии и распаду. «Западное безверие приводит не к всеуничтожающему нигилизму, а к идолопоклонству, к обоготворению земных «богов» - ряда морально-политических идеалов и принципов («священных принципов», - *В.С.),* вера в которые, несмотря на их ложнос2т5ь и относительность, сдерживает разрушительные тенденции неверия» , - размышлял о некоторых чертах западноевропейского феномена гражданской религии СЛ. Франк.

Вера в «Социализм» в XIX в. заменила собой эсхатологическую веру во Второе пришествие Христа и будущее воздаяние. «По моему глубокому убеждению, - писал основатель анархического движения в Европе М.А. Бакунин, - за всеми божественными религиями должен последовать Социализм, который в религиоз2ном смысле есть вера в исполнение предназначения человека на земле» . Социализм «как земная вера и религия» стал новой формой гражданской религии для народничества и анархизма в России, последовательно сменивший «самую полную и самую последнюю» религию человечества — христианство.

Примером светской квазирелигиозной идеологии служат также идеи социализма и коммунизма в большевизме. Они должны были восстановить утрачиваемое в обществе былое единство после краха устаревших идеологем дооктябрьской России, скрепить его новым внутренним содержанием и идейным обоснованием. «История русской интеллигенции есть история раскрешивания общественного сознания России, - рассуждал о творцах нового социалистического мировоззрения уже в эмиграции Ф.А. Степун. - И все же она не есть история обезбоженья души русской общественности. Не есть потому, что параллельно раскрещиванию сознания в русской интеллигенции неустанно нарастала готовность добровольного и страдальческого служения делу освобождения России. Исчезновение чувства религиозного Предмета странно совпадает с нарастанием религиозного отношения к предмету своего служения. В одержимости русской интеллигенции тем27ою общественного служения ясно слышатся почти религиозные ноты» .

Вера является существенным элементом в квазирелигиозной доктрине социализма и коммунизма. Эту веру отличает бесспорность учения и несомненность в2д8остижении конечного результата - построения «земного рая» для людей . «Всякий строй и всякое движение... всегда опираются на искреннюю и непосредственную *веру,* - считал другой дореволюци-

онный философ СЛ. Франк, - суть обнаружения истинных или ложных по содержанию, но всегда объективных, сверхличных и потому бескорыстных *духовных сил*». Он был уверен, что «...последняя сила общественной жизни есть сила духовная, сила верований и живых общих идей, что всякий строй возникает из веры в него и держится до тех пор... пока есть хотя бы относительно небольшое число «праведников» (в субъективном смысле слов[2]а[9]), которые бескорыстно в него веруют и самоотверженно ему служат» .

Так же, как и в эпоху Великой французской революции или народнических идеалов в России, это социалистическое учение основывалась на вере в беспрерывный прогресс к лучшему миру («религия прогресса»)[3]и[0] провиденциальный смысл исторического процесса («религия науки») ; веру в человека и е[3]г[1]о неограниченные силы («религия человекобожия» или «антропотеизм») и веру в «святой остаток» к[3]о[2]ммунистической эсхатологиии - пролетариат («идолократия коллектива») . Отрываясь от трансцендентного Бога, человек неминуемо попадает под обаяние и влияние класса, нации, расы, партии или его социальной группы. Эти общественные категории объективно независимы и сверхличностны по отношению к человеку, однако последний подспудно или же сознательно зависит от их взглядов, мнений и идеалов, коррелируя тем самым свою мировоззренческую «картину мира». Происходит мистификация общественных идеалов, государственных порядков. В результате этого появляются гражданские идолы. Они требуют полного подчинения себе, именуя себя «волей народа», «общей волей», «диктатурой класса» и т.п. «Не разрушение веры в небесного Бога, в Бога церкви, а утверждение рабской покорности богу земному и его поручeнцам, не атеизм, как он сложился в европейской культуре, а примитивное идолопоклонство - такова была его подлинная[3] [3]социальная функция, которая осуществлялась вплоть до развала СССР» , - так резюмировал квазирелигиозное кредо «воинствующего атеизма» в СССР Л.Н. Митрохин.

Для всех перечисленных форм гражданской религии характерно ярко выраженное мессианское содержание. Идеологи Великой французской революции верили в священные символы «Свободы, Равенства и Братства», которые осуществит в мире «великий французский народ». Народники и анархисты в России идеализировали русскую общину и русского крестьянина, возлагая на них большие надежды в будущем переустройстве мира на социалистический лад. Коммунистической идее в России были присущи хилиастический утопизм коммунистического будущего и вера в мессианское предназначение[3]р[4]усского рабочего класса, благодаря которому осуществится это будущее . Послеоктябрьская страна жила с осознанием великой исторической миссии. Эта миссия оправдывала все трудности, проблемы и трагедии, которые имели место в истории СССР. С позиции гражданской религии эта трудно исполнимая цель выполняла организующую и мировоззренческую функцию в обществе. Она была необходимым фактором жизни советского человека как органического целого и придавала исторический смысл его существованию.

Схожие мысли о квазирелигиозном содержании или особой форме гражданской религии коммунистической доктрины придерживаются современные зарубежные исследователи (Т. Парсонс, Р. Белла, Д. Белл, М. Элиаде, М. Левин, Р. Стайс и др.). Выступив вначале как антирелигиозное направление общественной мысли, коммунистическая доктрина, с их точки зрения, начинает все больше приобретать сакральные черты, воспроизводя в новой интерпретации главные заветы христианства - миф о спасении мира, наступления рая на земле и др. Эта идеологическая система имела целью раскрыть смысл и направление всемирной истории. Секуляризация идеи эсхатологического монарха сменилась в новой и новейшей истории мифом о всеобщем, универсальном обновлении. Это усовершенствование

мира совершит новый герой. Им может быть реформатор, рево[3]л[5]юционер, мученик (во имя свободы народов), руководитель партии и т.д. . «И действительно, - пишет Элиаде, - марксово бесклассовое общество ... не что иное, как миф о золотом веке, который, по многочисленным традициям, характеризует и начало, и конец истории. Маркс обогатил этот известный миф элементами мессианистской и иудео-христианской идеологии: с одной стороны, сотериологическая функция и профетическая роль пролетариата, с другой стороны, - последний и решительный бой между Добром и Злом, который легко сравнить с апокалиптическим конфлик[36]том между Христом и Антихристом, заканчивающимся победой первого» .

В фашистской Германии нацизм выступил другой формой гражданской религии. Он оказался действенным началом в сплачивании и единении германской нации. Д. Лангевише пишет: «Национализм принимает на себя функции некоей идеологии интеграции. Ему удается сплотить массовое сознание в нечто целое, имеющее[3] [7]общее прошлое, общего врага и определяющего общую цель в будущее» . Нацистская идеология также претендовала на мессианское предназначение германской нации, корни которого можно найти еще в XIX - первой[3]т[8]рети XX вв. в трудах И.Г. Фихте, Г. Гегеля, К. Хаусхофера, Ф. Ратцеля и др. .

В современной истории гражданская религия США претендует на мессианское призвание в мире. Во внутреннем пространстве это мессианское содержание культивируется идеологемами «богоизбранного» американского государства и нации. Во внешней политике Америка взяла на себя миссию проводника в мир западных ценностей либерализма и демократии, объявив их «общечеловеческими ценностями». Крестовые походы в средневековой Европе объявлялись под эгидой защиты священных христианских интересов. Сегодняшний «крестовый поход» объявляется под эгидой квазирелигиозных западных интересов защиты «общечеловеческих ценностей». Как и в прошлом, мир делится на категории «святого-дьявольского», «светлого-темного», «доброго-злого». Страны, не принимающие западных «священных принципов», объявляются «империей зла» или «осью зла».

Необходимо отметить, что квазирелигиозное содержание светских идеологий, как и традиционные религии, обладают, используя психоаналитическую терминологию К. Юнга, мощным иррационально-психологическим зарядом нуминозного начала. Затраченная и задействованная на общественные идеалы и символы, нуминозная энергия играет существенную роль в поддержании социального порядка, интеграции и консолидации нации. Светская идеологическая политика уделяет огромное значение возбуждению подобных иррациональных сил и эмоций народа. Как утверждают психологи, даже самая иррациональная ориентация, когда ее разделяет значительное число людей, дает ин[39]дивиду чувство единства, определенной безопасности и стабильности . «Слово «энтузиазм», которое часто сопровождает характеристику сталинизма, очень близко по значению к «вере», - справедливо замечает Великанова. - Пережившие Третий Рейх замечали, что «это было время искренней веры». Как слово «энтузиазм» было распространено в советское время, так и [4]о[0]пределение «фанатичность» было излюбленным выражением Гитлера» .

Идеологически «обработанный и воспитанный» человек получает своего рода психологическую и ментальную систему координат, необходимую для ориентации в сложной системе современного общества и свое ясное и четкое место в этой системе. В контексте психологических подходов XX в. получила развитие мысль, что меняются история, культура, общественное сознание, но не врожденное иррациональное нуминозное начало в человеке. Оно лишь переключается с природных объектов рефлексии на общественные феномены, с религиозных на квазирелигиозные культы. «Человек, исключительно преданный государству или политичес-

ки

кой партии, для которого единственным критерием ценности и истины служат их интересы, для которого флаг, как символ группы, является священным объектом, исповедует религию клана и культ тотема, д4а1же если ему самому все это кажется вполне рациональной системой...» . В авторитарных и тоталитарных режимах на вершине иерархической общественной пирамиды находится вождь, партия, класс и т.п., образ которых культивируется сознанием масс («культ личности», «культ партии», «культ класса» и т.д.). Вождизм, как и сакрализованный монархизм, имеет в своем основании патримониальные субъектно-объектные отношения. Объект обожания и культивирования выступает здесь в качестве первобытного тотема.

Патримониальная система взаимоотношений в культивированной и сакрализованной цепочке «тотем - монарх - вождь», при всех своих недостатках, имеет очень сильное психологическое преимущество перед другими системами, в которых требуются сильные духовные качества, воля и несгибаемое упорство в достижении своей цели. Патримониальная система возвращает человека в детство, в инфантильное состояние, когда он ни за что не отвечал; когда он не был «отдельным» существом, который обязан сам печься о своей судьбе; когда ему не надо было самому принимать решения, за которые пришлось бы отвечать; когда основная ответственность лежит не на нем, а на его родителях. «Оставаясь ребенком, человек не только избегает фундаментальной тревоги, необходимо возникающей при полном осознании своего Я как отдельного существа, но также радуется безопасности, теплу и несомненной близости; но он платит за это высокую цену», - пишет Фромм и продолжает: «... в процессе социальной эволюции домашними и родными становятся племя, нация, раса, государство, класс, политичес4к2ая партия, множество других институциональных форм и организаций» .

Светские праздники, рит4у3алы и обряды играют немаловажную роль в деле поддержания традиций , укрепления стабильности, усиления единения и уверенности в будущем общества. Они, по мнению Дюркгейма, столь же необходимы для нормального функционирования социальной жизни, как продукты питания необходимы для поддержания физической жизни. Как религиозные праздники освящают и являются напоминанием и символическим повторением священной истории, светские праздники освящают гражданскую историю народа и государства, наполненную мифологическим содержанием. «Повторяя мифы, восстанавливая во всей целостности забытое время... человек становится «соучастником» упоминаемых событий, современников богов или героев. Короче говоря, можно сказать, что, «проживая» мифы, мы выходим из времени хронологического, светского и вступаем в пределы ... времени сакрального, одновременно исхо4д4ного, первоначального и в то же время бесконечно повторяющегося» . Цикличное повторение как религиозных, так и светских праздников придает уверенность в вечности данного мироустройства.

Праздник отличается особой связью со сферой священного. Это некое нормативное действо, которое отмечает «парадигматическое событие» или явление «начала времен». Оно обеспечивает обновление этого собы45тия или явления его имитацией или повторением во время празднования . К таким эпохальным событиям «начала времен» относятся, к примеру, День благодарения в США (в честь благословления свободы и процветания на новой земле) или каким являлось 7 ноября в СССР (в честь ознаменования новой эры в истории человечества).

В психологическом плане светские праздники играют существенную роль в поддержании и возбуждении нуминозного начала гражданской религии. Они выполняют функцию достижения определенного психологического удовлетворения в момент всеобщего возбуждения, близкого к катарсису, при котором высвобождается масса нерастраченной и потенциально

опасной для общества эмоциональной энергии. В светском (как и в религиозном) праздничном действе для этого используются различные приемы и средства - ритуальные жесты, слова и предметы. Коллективные ритуалы поднимают гражданина над рутинной повседневной жизни. Они придают ему особую остроту восприятия и силы, приобщая подспудно к чему-то большему, чем он сам, - источнику силы и могущества, которая имеет над ним власть.

Время государственного праздника - это время появления, «снисхождения» «бога-вождя», харизматического лидера или политического авторитета. Особое место уделяется элементу жертвоприношения - возложения венков, а также клятвы на верность бывшим «полубогам-героям» и т.д. В них звучат ноты жертвенности и мученичества «отцов-основателей» нации, что роднит их с культом местных святых в христианстве. В результате гражданская религия приобр[46]етает определенное сходство и аналогии с их христианскими образцами .

Объединенные в единую массу при помощи одинаковых поз, жестов, ритмов движения и всеобщего заражения, эмоции граждан превращаются в некий сплоченный и неразрывный «общественный институт», в некую «сверхличность», подготовленную к единому деянию. «Установившаяся таким образом согласованность и одновременность эмоциональных реакций, - замечает Л. Февр, - обеспечивает данной группе относительно большую безопасность и силу: сложение подли[47]нной системы эмоций тотчас оправдывается *полезностью* этой системы» . Чем больше будет затрачено эмоциональной энергии на празднике, чем искреннее выражение переживаний, тем большее удовлетворение и «очищение» получает индивид. В данном случае психологическое опустошение ведет к духовному возвеличиванию гражданина, ощущающего себя единым целым с социальным организмом - обществом.

Праздники и гражданские ритуалы, таким образом, способствуют успешному функционированию, укреплению стабильности и усилению единства гражданского общества. Они закрепляют за индивидуумом чувство сопричастности с происходящим, гордость за свой народ и свою родину. Этот факт особенно актуален для народов, «призванных» осуществлять мессианское служение миру: «Чувство гражданственности для американца значит намного больше, чем патриотический настрой. Традиция гражданской религии переосмысляет сам факт гражданства, которое становится символом принадлежности к избранному народу, «соли земли». Поэтому и ритуал, закрепляющий присоединение человека к числу избран-

48

ных, призван «освятить» данное действо» .

Подытоживая наши рассуждения о гражданской религии, необходимо сказать следующее. В общем виде гражданская религия выполняет функцию «общей веры» в секулярном обществе. Подобно религиозной идеологии, она задает мировоззренческие представления и направления мотивационной ориентации, составляя при этом значимую часть духовного опыта граждан. Это способствует интеграции и консолидации нации как единого и целого социального организма. Гражданская религия - это религиозное или квазирелигиозное отношение к определенным гражданским ценностям и традициям, которые периодически обнаруживаются в политической истории государств (М. Элиаде). Гражданская религия - это светская по форме, но религиозная по содержанию и функциональной направленности общественная идеологема. Ее содержательными аспектами (элементами) являются: сакрализация, т.е. обожествление или придание ореола святости и непогрешимости харизматическому лидеру (вождю, президенту); культивирование и подчеркивание идеи исключительности и особого предназначения определенного народа и государства; ритуализация государственных праздников, торжественных церемоний и гражданских обрядов; создание гражданских символов веры и их догматического обоснования; создание культа значительных (судьбоносных для человечества)

исторических событий (дат) и пантеона героев; подчеркивание особого (провиденциального) пути государства; исключительная роль государства в геополитическом пространстве мира и т.д. Особое место в гражданской религии играет национальная мессианская идея.

См.: Белла Р. Социология религии //Американская социология: Проблемы, перспективы, методы. - М., 1972; Дарендорф Р. После 1989: Размышления о революции в Европе. - М., 1998; Уолцер М. О терпимости. - М, 2000; Легойда В.Р. «Гражданская религия» в США: генезис и основные характеристики // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. - 1999. - № 4. - С. 88-101; Он же. Государственный символизм: Античная модель и средневековый государственный идеал // Там же. - 2000. - № 1. - С. 17-38 и др.

2

См.: Великанова О.В. Функции образа лидера в массовом сознании. Гитлеровская Германия и советская Россия // Райгородский Д.Я. Психология и психоанализ власти. В 2 т. - Самара, 1999. Т. 2.-С . 7-8.

См.: Легойда В.Р. Государственный символизм... - С. 17-38; Хейзинга И. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. - М., 1992. - С. 200-201.

4

См.: Гараджа В.И. Социология религии: учеб. пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей. - М., 1996. - С. 116-117; Иванов С.М. Кризис сакральности // Государственно-конфессиональные отношения в России: свобода совести и ее реализация: М-лы науч.-практ. конф. - Волгоград, 2001. - С. 75-76.

5 Руссо Ж.Ж. Гражданское исповедание веры: почему государству важно, чтобы каждый гражданин имел религию? // Религия и общество: хрестоматия по социологии религии. - М., 1996.-С. 48.

Цит. по: Булгаков С.Н. Религия человекобожия у Л. Фейербаха// Булгаков С.Н. Избранные статьи. В 2 т. - М., 1993. Т. 2. - С. 179.

7

«Коллективные представления - продукт огромной кооперации, развившейся не только в пространстве, но и во времени; чтобы их создать, бесчисленное множество разнообразных умов соединяли, смешивали, комбинировали свои идеи и чувства; длинные ряды поколений аккумулировали в них свои знания и опыт. Таким образом весьма своеобразная интеллектуальность, бесконечно более богатая и сложная, чем интеллектуальность индивида, как бы сконцентрирована в них». Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. - М., 1998. - С. 194.

8 Гараджа В.И. Социология религии... - С. 73.

9

Белл Д. От священного к светскому // Религия и общество... - С. 700.

Гараджа В.И. Социология религии. - С. 75. Схожие мысли можно найти и у других известных мыслителей XX в. К примеру, по мнению американского философа Дж. Дьюи, будущее религии в демократическом обществе - это «общая вера» человечества в действительность нравственных идеалов, вера, которая не будет ограничена «сектой, классом или расой». См.: Митрохин Л.Н. От научного атеизма к наукам о религии XXI века // Философско-методологические проблемы изучения религии. - М-лы конф. 28-29 окт. 2003 г. - М., 2004. - С. 13.

" См.: Белл Д. Возвращение священного? Аргументы относительно будущего религии // Религия и политика: реферативный сборник.-М., 1983.-С. 152-159.

12

О гражданской религии в США и формах проявления американского мессианизма см: Фурман Д.Е. Религия и социальные конфликты в США. - М., 1981; Лернер М. Развитие цивилизации в Америке. В 2 т. - М., 1992; Токвиль А. де. Демократия в Америке. -М., 1992; Хилл С.С, Оуэн Д. Новые религиозные и политические правые в Америке // Проблемы кризиса и будущего религии в современной буржуазной мысли: реферативный сборник. - М., 1986. - С. 134-135; Легойда В.Р. «Американская мечта» и внешняя политика США// Экспорт вооружений. 1999. Нояб.-дек. - С. 33-36; Американский характер. - М., 1995 и др.

13

Белла Р. Основные этапы эволюции религии в истории общества // Религия и общество... - С. 676.

14

См.: Белла Р. Религия как символическая модель, формирующая человеческий опыт // Религия и право. - 1997.- № 2-3. - С. 52; Легойда В.Р. Гражданская религия: содержание и формы проявления // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Инф.-аналит. бюллетень. - 2003. - № 1. - С. 5-9.

Легойда В.Р. Гражданская религия... - С. 23.

Там же. С. 4.

17

См.: Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. - М., 2000.

См.: Порус В.Н. О перспективах религиоведения // Философско-методологические проблемы изучения религии. - С. 74-77.

19

Цит. по: Хлопин А. Гражданское общество в России: идеология, утопия, реальность //Pro et contra. Т. 7. - № 1. - Зима 2002. - С. 126.

[20] Гараджа В.И. Социология религии... - С. 40.

[21] Митрохин Л.Н. Христианство и политика. - М., 2003. - С. 132.

[22] Булгаков С.Н. Карл Маркс как религиозный тип // Булгаков С.Н. Избранные статьи... Т. 2. - С. 240. О феномене homo religiosus см.: Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса // Там же. - С. 49-51; Он же. Моя Родина // Новый мир. - 1989. - № 10. - С. 217; Ильин И.А. Путь духовного обновления // Ильин И.А. Путь к очевидности. - М., 1993. - С. 134-154; Михельсон О.К. История религий и новый гуманизм М. Элиаде // Религиоведение. - 2002. - № 4. - С. 53-60.

[23] Дюркгейм Э. Мистика. Религия. Наука... - С. 226.

[24] Цит. по: Формизано Роналд П. Понятие политической культуры // Pro et contra. - Т. 7. - № 3. - Лето 2002. - С. 131-132.

[25] Франк СЛ. Поту сторону «правого» и «левого» //Новый мир. - 1990. -№ 4.- С. 220-221.

[26] Бакунин М.А. Международное тайное общество освобождения человечества // Встань, человек! - М., 1986. - С. 250.

[27] Степун Ф.А. Мысли о России // Степун Ф.А. Чаемая Россия. - СПб., 1999. - С. 30.

[28] См.: Герцен А.И. С того берега // Утопический социализм в России: хрестоматия. - М., 1985. - С. 126; Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса // Избр. статьи. Т. 2. - С. 50 и др.

[29] Франк С. Из размышлений о русской революции // Русская идея: В 2 т. Т. 2. - М., 1994. - С. 31.

[311] См.: Булгаков С.Н. Основные теории религии прогресса // Избр. статьи. Т. 2. - С. 54-60, 76, 88; Степун Ф.А. Мысли о России... - С. 78.

[31] См.: Бакунин М.А. Федерализм, социализм, антитеологизм // Встань, человек!.. - С. 291¬293. Булгаков С.Н. Религия человекобожия у Л. Фейербаха// Избранные статьи. Т. 2. - С. 180¬181, 197-202;

[32] См.: Булгаков С.Н. Карл Маркс как религиозный тип... - С. 259; Бердяев Н.А. Русская революция и мир коммунистический// Социс. - 1990. - № 10.-С. 101.

[33] Митрохин Л.Н. От научного атеизма к наукам о религии XXI века// Философско-методологические проблемы изучения религии-С. 7. См. также: Исаев И.А., Золотухина Н.М. История политических и правовых учений России XI-XX вв. - М., 1995. - С. 337.

[34] См.: Франк СЛ. Ересь утопизма // Социс. - 1994.- № 1. - С. 126-129, 132-133; Булгаков С.Н. Религия и политика // Новый мир. - 1989. -№ 10. - С. 230-231.

[35] См.: Религия и культура в общественном развитии (Аналитический обзор буржуазных социологических концепций) // Религия и проблемы генезиса культуры в интерпретации буржуазных исследователей: реферативный сборник. -М., 1985. - С. 35-37; Элиаде М. Аспекты мифа.-М., 1996.-С. 138, 174-176; ЛегойдаВ.Р. Гражданская религия: содержание и формы проявления... - С. 9; Parsons T. Religions and symbolism in the Western world// Religion's change and continuity. - San Francisco, 1979. - P. 300-322.

[36] Элиаде М. Аспекты мифа... - С. 183.

[37] Цит. по: Великанова О.В. Функции образа лидера... - С. 8.

[38] См.: ГинсбергЛ.И. На пути в небесную канцелярию. - М., 1972; Бессонов Б.Н. Фашизм: идеология, политика. - М., 1985; Ширер У. Взлет и падение Третьего Рейха. В 2 т. - М., 1991; Карпов В.В. Геополитика. Конспект лекций. - СПб., 1999.

[39] Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. - М., 1990. - С. 165.

[40] Великанова О.В. Функции образа лидера... - С. 9.

[41] Фромм Э. Указ. соч. - С. 164-165.

[42] Там же.-С. 195-196.

[43] По мнению Б. Малиновского, из всех качеств человека верность традиции является наиболее важным, и общество, которое провозглашает свои традиции священными, тем самым способствует своей стабильности и укрепляет свою власть. Верования и практика, окружающие традицию ореолом святости и накладывающие на нее печать сверхъестественного, будут иметь ценность, способствующую выживанию для того типа цивилизации, в котором они развились. См.: Малиновский Б. Магия, наука и религия... - С. 374-375.

[44] Элиаде М. Аспекты мифа. - С. 28. См. также: Хейзинга И. Homo ludens. В тени завтрашнего дня.-М., 1992.-С. 201.

[45] См.: ВейнбергИ.П. Рождение истории: Историческая мысль на Ближнем Востоке середины I тысячелетия до н.э. -М., 1993.-С. 215; Каннети Э. Масса// Райгородский Д.Я. Психология масс: хрестоматия. - Самара, 1998.-С. 366.

[40] Парсонс Т. Современный взгляд на Дюркгеймову теорию религии // Религия и общество... - С. 178.

[47] Февр Л. Бои за историю. - М„ 1991. - С. 124.

[48] Легойда В.Р. Гражданская религия: содержание и формы проявления... - С. 18.

И.Г. Тажидинова

СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ РЕЛИГИИ ГЕОРГА ЗИМ МЕЛЯ

Вклад отдельных социологов в изучение религиозного феномена оценивается неоднозначно, что, видимо, оказывает влияние на присутствие (или отсутствие) соответствующих концепций в учебно-методической литературе по социологии религии, упоминание их в справочных изданиях.

К числу таких авторов относится Георг Зиммель. Проблема неоднозначности оценок зиммелевского наследия в целом и отдельных его фрагментов в частности - обязательная тема аналитических статей, посвященных творчеству этого мыслителя. Специфичность зиммелевской трактовки предмета социоло[3]гии , нечеткость его подхода к пониманию , импрессионизм его метода , «эссеистически[4]й артистизм» и сопутствующая ему разносторонность интересов ученого - таков круг причин, которые предлагаются специалистами-«зиммелеведами» в попытках объяснить специфику положения Зиммеля, его своеобразное «аутсайдерство» . Возможно, эти объяснения помогают понять и довольно слабую известность Зиммеля как со[6]циолога в России, и размытые представления о масштабе его концепции . Они проясня[7]ют в том числе и положение социологической концепции религии Зиммеля .

В то же время специалисты признают уникальность и колоссальную влиятельность социологической концепции Зиммеля в классической традиции [8](Д. Фризби, А.Ф. Филиппов), ее непреходящую актуальность (О. Рамштедт) . Что касается вклада Зиммеля в осмысление религиозного феномена, то, например, И. Атойи подчеркивает хронологическое первенство Зиммеля в изучении проб[9]лем социологии религии, считая его основателем этой ветви социологии .

Категория религиозности. Тождественность форм общественных и религиозных феноменов

Возникновение религии представляется Зи[10]ммелем как возникновение «самостоятельного жизненного содержания» , области, следующей своей суверенно замкнутой логике. Зиммель исходит из того, что действительный мир - лишь один из множества возможных и, вероятно, означает тот порядок существующих элементов, который является наиболее целесообразным для сохранения и развития жизни вида, для удовлетворения общих практических потребностей человека. На основе принципиально иных, более высоких человеческих запросов вырастают иные миры. Таков, например, религиозный мир. Он создан из того же образного и понятийного материала, что и действительный, однако в его основании лежат иные предпосылки, он имеет иную форму. В этом мире «самые различные понятия - от понятий о душе и бытии, о судьбе и вине, счастье и жертве вплоть до понятий о волосах на голове и воробьях на крыше - хотя и образуют свое содержание, сопровождаются такими оценками и таким спектром чувств, которые как бы переносят их в иные измерения, заставляя рассматривать их в совершенно ином ракурсе, отличном оттого, который возникает, когда из того же материала образуются эмпирические, философские или художественные структуры»" . Религиозной жизнью мир (т.е. все бытие в целом) создается заново: отсюда отсутствие пересечений с построенными на других основаниях мирами. Как замечает М. Ландман, Зиммель здесь не сталкивает противоположности, а координирует их как типичные возможности. Различные миры, соответствующие различным принципам организации человеческого духа и формирующие совокупность материалов бытия каждый согласно собственной «формуле», предстают у Зиммеля равнозначными и равноценными. Ими создается единое целое

человеческой жизни. Ведь «...человек всегда определяется несколькими подо[1]б[2]ными «мирами», но именно поэтому не определяется ни одним из них» .

Вопрос о возможностях научного анализа сущности религии решается Зиммелем на следующих основаниях: «Модусы общественной жизни выступа[1]ю[3]т как источники жизни религиозной и служат тем самым ее познанию» . Категория религиозности отражает социальные связи; внутри общества развиваются отношения, возвышающиеся до степени религиозных, но только благодаря своей социальной (а не трансцендентной) значимости. Пытаясь объяснить становление религии как события в жизни человека внутренними условиями этой жизни, Зиммель идет по пути обнаружения тождественности форм общественных и религиозных феноменов. Эта предпринятая Зиммелем попытка изучения «религиозной формы на земных содержаниях» и поиска ее начал за пределами религии как таковой никак не связана со стремлением «растворить религию в человеческом». Как пишет сам Зиммель: «Речь идет не о низведении религии с небес на землю, а наобор[1]о[4]т, о вознесении определенных земных отношений и чувств в ее сферу» .

В первую очередь ученый отмечает сходство между отношениями индивидуума к божеству и к социальной общности. Изменчивые отношения между человеком и Богом охватывают весь диапазон возможных связей (от привязанности и смирения до желания освобождения и надежды на избавление) и явно повторяют типы отношений, складывающиеся между индивидуумом и той общественной группой, к которой он принадлежит. И в том, и в другом случае Зиммелем особенно акцентируется возникновение чувства зависимости.

Зиммель не видит недостатка в примерах социологических ситуаций и отношений, обладающих религиозной окраской. Благоговейное отношение ребенка к своим родителям, восторженное отношение патриота к своему отечеству, проникнутое снобизмом отношение феодала к своему сословию, - вот лишь некоторые из бесконечного множества отношений, различных по конкретному содержанию, но объединенных единой психологической настроенностью. Подобные отношения Зимме[1]л[5]ь называет «смешанными и низкими воплощениями принципа религии» . Как видим, круг явлений, относимых ученым к религиозным, чрезвычайно широк, и такой выбор во многом определяет содержание и направление его работы.

Естественным образом здесь возникает характерное зиммелевское понятие «набожности», тесно связанное с ключевым для социологии понятием «священное». Определяя «священное» в главе с одноименным названием, Р. Нисбет упоминает об этой связи: «Я называю этим словом совокупность феноменов, включающую миф, таинство, догму, нравы и нормы человеческого поведения, - всю сферу индивидуальной мотивации и социальной организации, выходящую за пределы утилитарного или рационального и черпающую свою жизненн[1]у[6]ю силу в том, что Вебер называл харизмой, а Зиммель - набожностью» . Зиммель обнаруживает и описывает категорию благочестиво-набожных людей, не обращающих своей набожности к Богу, т.е. к тому образу, который традиционно является объектом поклонения и благочестия. Ученый[1] [7]метко характеризует их как «религиозные натуры, не знающие религии» . Реализация определенных фундаментальных сил души требует от таких людей создания для себя объектов приложения деятельности. Для объяснения сущности подобных явлений, по Зиммелю, недостаточно удовольствоваться банальной истиной, что в основе религиозного настроения лежат психологические импульсы (страх, одиночество, любовь, отчаяние), а необходимо рассмотреть эти явления с функциональной точки зрения. «Во всех случаях, когда факты социологического порядка вовлекаются в орбиту религиозных устремлений ... проявляется та же творческая сила души, что и в случае с «рели-

гией». Предметы религиозности, которые человек обнаруживает внутри определенных социальных связей, в точно такой же степени являются следствием e1r8o благочестия и набожности, как и явления трансцендентного плана» .

Таким образом, религиозность создает религию (а не наоборот). Религиозная настроенность, проходящая стадию веры в Бога, становится религией. На примере религии Зиммель показывает процесс преобразования совокупности материалов бытия в «чистое образование». Сущность этого процесса - достижение господства формы над материалом жизни, лежащим в ее основании, возобладание над ним.

Вера и единство как аналогии социального и религиозного поведения

Среди аналогий социального и религиозного поведения Зиммель выделяет веру и единство. Вера, обычно представляемая существенным и специфическим свойством религии, выступает и в качестве отношения между людьми. Как вера в Бога не только заключает в себе утверждение истинности существования Бога, но и свидетельствует об определенном внутреннем отношении к Богу, так и взаимоотношения людей построены отнюдь не только на том, что они доказательно знают друг о друге, но и на том, что они проникнуты глубокой верой. Обобщенной формой того же процесса выступает вера человека в самого себя. Таким образом, различные типы веры (в собственное Я, в другого человека, в Бога) оказываются проявлениями одной и той же психологической настроенности и различаются лишь по своему социологическому объекту. Вера же в божественное воплощает в себ19е «чистый процесс веры, оторванный от связи с социальным партнером» .

В размышлениях о вере особенно заметен импульс неокантианства, пронизывающий зиммелевское исследование религиозного феномена. Как извес2т0но, философия Канта основывается на определенном понимании веры . Кант выделяет: «веру в пределах теоретического разума», «веру в пределах практического разума», «веру в церковном смысле». Объектом «веры в пределах теоретического разума» (под которым подразумевается вся сфера познавательной и мыслительной деятельности) является Бог, однако человек не может составить себе никакого объективного представления о нем, поскольку разум ограничен человеческими возможностями. Кант уверен, что такой (доктринальной) веры недостаточно, чтобы идея Бога могла иметь серьезное значение в человеческой жизни. А вот «вера в пределах практического разума» (под которым подразумевается самоопределяющаяся воля, не опирающаяся на опыт) как раз представляет собой основание морального поведения. Эту веру можно назвать знанием морального закона, но знанием не внешним и благоприобретенным, а внутренним и врожденным. Практическая вера нуждается в идее Бога, но не претендует на то, чтобы с помощью теоретического познания наделить эту идею объективной реальностью. В сущности, объектом практической веры является человеческое достоинство, которое внутренне присуще человеческой душе, и в силу этого человек принимает идею Бога. Что касается «веры в церковном смысле», существующей как принятие догматов какой-либо религии, то она, по Кан2т1у, имеет смысл, если служит подготовкой к принятию практической веры .

В своей работе «К вопросу о гносеологических истоках религии» Зиммель осмысливает теорию практической веры, разработанную Кантом. Он видит высокую заслугу Канта в изъятии религиозной веры из ряда чисто интеллектуальных явлений, однако отмечает, что специфическая сущность этой веры остается непознанной. По мысли Зиммеля, познание характерных особенностей веры невозможно, пока в ка2ч2естве ее источника рассматриваются чувства, а не волевые процессы .

Тождественность форм общественных и религиозных феноменов обнаруживается также в понятии «единства». Как социальная жизнь представляет собой единство, «взаимосвязь множества э2л3ементов, судьба каждого из которых затрагивает судьбы остальных» , так и глубинная сущность идеи Бога состоит именно в единстве. Зиммель делает вывод: «Единство вещей и интересов, сблизившее нас поначалу в со2ц4иальной жизни, находит свое чистое выражение в идее божественного» .

Размышляя над проблемой единства , Зиммель констатирует, что единство не свойственно человеческой природе изначально; даже «единство личности», обычно предполагаемое внутри индивидуума, отнюдь не означает «единства поведения по отношению к людям и задачам». Обретение человеком единства своего существа оказывается возможным благодаря тому, что он приводит к религиозной идее. В этом случае различные стороны человеческой природы сообразуются с тем, что открывается каждой из них как божественная воля, тем самым вступая в одинаковое отношение к идее Бога. Представляется не случайным обращение Зиммеля именно к примеру религии для демонстрации тезиса о том, что единство группы возникает как следствие солидарного образа действия по отношению к третьим лицам. Соединение индивидов в общество, превращение простого сосуществования в совместное существование объясняется добровольным или вынужденным отнесением к некоему третьему. В данном случае таковым выступает «высший принцип». На общем отношении к «высшему принципу» и основывается огромное социализирующее значение религии.

Конфликт между целым и его частью в социальной и религиозной жизни

Реконструируя социологическую концепцию Зиммеля, А.Ф. Филиппов подчеркивает, что источником продуктивного напряжения во всем его творчестве была следующая проблема: общество творится человеком, но становится при этом независимым от него; человек находит2с6я на скрещении социальных взаимодействий, но не исчерпывается ими . Проблематика обретения современным индивидом единства через конфликт с обществом и группой особо 2в7ыделяется другим исследователем зиммелевского наследия - Т. Огане . Своеобразное преломление этой проблематики обнаруживается в социологии религии Зиммеля, где конфликт между целым и его частью рассматривается как выражение глубокой формальной связи между социальной и религиозной жизнью.

Свойственное любому члену общества одновременное пребывание внутри и вне общества находит выражение в наиболее всеобъемлющей и глубокой коллизии между обществом и индивидуумом: стремление к свободе, присущее человеку, сопротивляется его включению в систему социальных сил и взаимодействий. Но и в религиозном мире жизненное самоощущение человеческого Я стоит перед той же проблемой: «Определяет ли действия человека божественная воля, в абсолютной зависимости от которой находится все существование и развитие мира, лишая его свободы и ответственности или Бог дарует нам самостоятельность нашей внутренней природы, обеспечивая для нас тем самым и свободу, и ответственность, давая нам во2з8можность выйти из-под всеобъемлющего влияния божественной силы» . Как видим, желание человека, стремящегося даже по отношению к высшей инстанции бытия надеяться на свои собственные силы и отыскивать смысл собственной жизни только в самом себе, вступает в коллизию с другим желанием - со стремлением стать частью божественного замысла, а значит, обладателем тех ценностей, которые даются лишь в результате безоговорочного самоотречения. Для Зиммеля, видевшего практическую проблему общества в отношении его сил и форм

к личной жизни составляющих его индивидов, совершенно очевидно, что социальные связи возводятся здесь на более высокий уровень и абсолютизируются. Однако если конфликт между свободой составного элемента и его подчинением единству более высокого порядка носит в рамках общества характер внешнего, неразрешимого чисто технически, то по отношению к божественному бытию, наполняющему собой весь мир, он является «принципиальны^ внутренне обусловленным и в корне непримиримым противоречием» .

Социологические концепции религии Г. Зиммеля и Э. Дюркгейма

Проблема сравнения концепции религии Зиммеля с социологическими теориями религии других авторов затрагивается редко и вскользь. И. Атойи находит основания для сравнения социологических концепций религии Зиммеля, и Дюркгейма, но сосредотачивается преимущественно на их различиях . Различия эти вытекают из зиммелевского понимания религии как субъективной потребности человека и вместе с тем межличностного взаимодействия. Атойи обращает внимание на тот факт, что социологию религии Зиммель соотносит с философией религии. Для Дюркгейма социология религии, напротив, не возникает из философской рефлексии. На примере тотемистических культов «примитивных народов» он анализирует социальные причины и социальные функции религии в обществе.

Однако нельзя ограничиться заключением, что религия - всего лишь «еще одна тема, интересовавшая и Зиммеля, и Дюркгейма на протяжении всей жизни» . Зиммелевский подход к изучению религии, безусловно, отличается от подхода Дюркгейма. Для последнего, как и для французской школы в целом, характерно изучение религии в аспекте ее генезиса, и отсюда обращение к религиозным представлениям первобытных обществ, попытка через них понять религиозные структуры сознания вообще. Что касается Зиммеля, то ни один из феноменов, ставших предметом его анализа (в том числе и религия), не исследуется с точки зрения его генезиса, в историческом измерении.

Тем не менее нет оснований для жесткого противопоставления этих теорий. Радикально функционалистское рассмотрение религии в дюркгеймовой теории направляет интерес социологии к определению социальной роли религии. Эта роль, согласно Дюркгейму, заключается в интеграции общества. Зиммель, постулируя религиозную форму как функцию индивидуальной жизни, отнюдь не отстраняется от вопроса о социальном значении религии. Не придавая основополагающего значения солидарности, он оценивает религиозную веру как «самые прочные узы, связующие общество воедино», узы, без которых «общество, насколько мы его знаем, не смогло бы существовать» . Ученый относит религию к числу культурных форм, регулирующих человеческие отношения, достаточно подробно останавливается на ее социальных функциях. «Религиозность со всеми присущими ей сакральными моментами» образует, по Зиммелю, внутреннее нерасторжимое единство с социальными запросами и требованиями. В полном соответствии с исходным посылом своей теории религии Зиммель утверждает: «То обстоятельство, что общественные потребности поставлены под защиту религии, что отношение индивидуума к обществу приравнено к его долгу перед Богом, является лишь проясняющим или объективирующим ситуацию результатом развития эмоционально-чувственных побуждений и импульсов, присущих социальным связям и отношениям изначально, так сказать, имманентно» .

И для Зиммеля, и для Дюркгейма характерно очень широкое, а потому недостаточно определенное, понимание религии. По Дюркгейму, религия может представать в политических, национальных и иных символах, т.е.

данное понятие распространяется на феномены, в общепринятом понимании к религии не относящиеся. По Зиммелю, религия как «душевный способ жить и переживать мир» имеет бесконечное множество воплощений. Примечательно также, что эти ученые (каждый в соответствии со своей концепцией) постулируют источник религии, не зависящий от существования или несуществования бога. Дюркгеймом религия представляется как олицетворение коллективной и безличной силы самого общества, которое и есть настоящий объект веры. Согласно Зиммелю, коммуникативные ценности, оторвавшиеся от своего непосредственного социального интереса, воспарившие в трансцендентное измерение, и означают религию в собственном смысле слова. Таким образом[3,4] для Зиммеля несомненна «абсолютная реальность трансцендентного» , как несомненно для него постоянное существование у людей религиозной потребности, утолить которую способно только трансцендентное. Отсюда понятен зиммелевский пессимизм в отношении просветительской критики религии, а также серьезная озабоченность проблемой религиозного положения современного человека. Сложность этого положения видится ему в принципиальной невозможности удовлетворить неотъемлемую религиозную потребность в условиях, когда объявляется иллюзорным само трансцендентное содержание веры. Если религиозные («благочестиво-набожные») натуры этой проблемы не испытывают, то нерелигиозных людей (которых большинство) она затрагив[3]а[5]ет напрямую: «Кто не имеет Бога в себе, тот должен иметь его вовне» . Что касается Дюркгейма, чьи «Элементарные формы религиозной жизни...» претендуют на то, чтобы быть «наиболее впечатляющей работой из всего, ког[3]д[6]а-либо написанного по поводу необходимости религии для общества» , то он как раз известен своими представлениями об укорененности религиозно-священного в обществе.

Палитра, краски, артистизм - эти понятия, заимствованные в мире художественного, достаточно часто и органично используются исследователями для характеристики работ Зиммеля. И его религиоведческие статьи исключением не являются. «Импрессионистский дух» социологии Зиммеля воплотился в них в полной мере. Представляется не случайным, что название одной из его статей о религии звучит как «этюд», т.е. автор останавливает выбор на термине, наиболее часто употребляемом в контексте искусствоведения («этюд» - произведение, исполняемое художником с натуры с целью ее изучения), но одновременно максимально иллюстрирующем его, Зиммеля, желание отыскивать новые «способы наблюдения».

В обращении Зиммеля к проблеме религии, в результатах его исследования, несомненно, присутствует та важная, уточняющая и дополняющая, связь между освещением им м[3]н[7]ожества специальных вопросов и целым его социологического видения . Что касается актуальности теории Зиммеля, то она заключается в возможностях применения его идей в теоретических и прикладных исследованиях религии, для анализа религиозных процессов в современном обществе, в частности метаморфоз религиозности. Кроме того, его теорию отличает всегда важная для религиоведческих исследований толерантность. Неслучайно Р. Нисб[3]е[8]т называет Зиммеля в ряду создателей «аналитической перспективы» исследования религии - направления, избегающего крайностей апологии и критики религии, являющегося фундаментом научного знания о ней.

Д. Фризби усматривает причину неоднозначных оценок социологической концепции Зиммеля именно в специфичности его подхода к предмету и задачам социологии: «Зиммель считал социологию дисциплиной второго порядка, синтезирующей уже известные факты, задающей новый угол их наблюдения и анализа. Задачи социологии он видит в описании форм социации и взаимодействия между индивидами и группами». В конечном итоге Д. Фризби говорит об отсутствии у Зиммеля концепции общества в целом (Фризби Д. Социологический импрессио-

низм: переоценка социальной теории Георга Зиммеля //Современные западные исследования социологической классики: реферативный сб. Вып. I. Г. Зиммель, - М., 1992. - С. 22, 26). Х.Ю. Даме и О. Рамштедт пишут о зиммелевском понимании социологии как «науки о современности» (или даже «науки-современности»), чья несовместимость с критериями европейской рационалистической традиции очевидна. «Прообразом социолога, в трактовке Зиммеля, по существу, является бодлеровский художник. Поэтому в творчестве Зиммеля «социологическое» в большей степени выглядит как синоним «эстетического»...»(Даме Х.Ю., Рамштедт О. Георг Зиммель и эпоха модерна. Новые интерпретации и материалы // Там же. - С. 30). Вопрос о том, считать ли Зиммеля «вполне бесспорным классиком», считается остро дискуссионным и иногда сознательно оставляется исследователями его творчества «за скобками» (Филиппов А.Ф. Обоснование теоретической социологии: введение в концепцию Георга Зиммеля // Социологический журнал. - 1994. -№ 2. - С. 65).

2 См., например: Филиппов А.Ф. Указ. соч. - С. 74.

3 Традиция импрессионизма как ключ к социологическим работам Зиммеля упоминается многими исследователями его творчества, причем одинаково внимательно анализируются как положительные, так и негативные стороны зиммелевского «социологического импрессионизма». Согласно Д. Фризби, этот немецкий мыслитель был наиболее силен в описании общественной атмосферы, того, что принято называть «воздухом эпохи» (отсюда сравнение его эссе с работами французских импрессионистов), но импрессионистская традиция характеризуется сознательным отказом изображать окружающее с помощью жестких, вечных форм, и именно поэтому «описанные Зиммелем фрагменты социальной действительности не скреплены общей закономерностью» (Фризби Д. Указ. соч. - С. 26). Х. Ю. Даме и О. Рамштедт усматривают отрицательные моменты «социологического импрессионизма» Зиммеля в том, что ученый «...как бы «терял себя» в многообразии феноменов, которые исследовал и сопоставлял» (Даме Х.Ю., Рамштедт О. Указ. соч. - С. 36).

4 «Эссеистический артистизм» Зиммеля, тесно связанный с традицией импрессионизма в его творчестве, предопределил некоторую «избыточность» его наследия. Как отмечают Х.Ю. Даме и О. Рамштедт, «Зиммель оказался предтечей многих интеллектуальных движений XX в., не принадлежа, однако, к ним безоговорочно... «Научное сообщество», восприняв, или по крайней мере осмыслив одни его идеи, равнодушно прошло мимо других» (Даме Х.Ю., Рамштедт О. Указ. соч. - С. 28, 33).

5 Об «аутсайдерстве» Зиммеля свидетельствуют прежде всего мемуаристы. Сочетание общеевропейской известности Зиммеля и его маргинального положения в академических кругах анализируется Л.Г. Иониным (Ионин Л.Г. Георг Зиммель - социолог. - М., 1981. - С. 24, 28), Ю. Хабермасом (Хабермас Ю. Зиммель как диагност времени // Зиммель Г. Избранное. В 2 т. - М., 1996. Т. 2. - С. 540). Х.Ю. Даме и О. Рамштедт отмечают парадокс, состоящий в настоящем восприятии Зиммеля как ярчайшей и вместе с тем типичной фигуры начала XX века и его положением «аутсайдера» при жизни (Даме Х.Ю., Рамштедт О. Указ. соч. - С. 35).

К 75-летию со дня смерти Г. Зиммеля // Социологический журнал. - 1994. - № 2. - С. 51.

7 Обращение к современной учебной литературе по религиоведению свидетельствует, что зиммелевская теория религия представлена там достаточно редко. Наиболее полно она изложена в учебниках под редакцией И.Н. Яблокова (Яблоков И.Н. Основы теоретического религиоведения: пособие. - М., 1994; Введение в общее религиоведение: учебник / под ред. И.Н. Яблокова. - М, 2001); в учебном пособии «Проблемы философии религии и религиоведения», изданном в Калининградском государственном университете (Калининград, 2003), где религиоведческая концепция Зиммеля рассмотрена Е.С. Элбакян в разделе, посвященном «философии жизни»; в хрестоматии по социологии религии (Религия и общество: хрестоматия по социологии религии / сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. - М., 1996). В то же время информация о вкладе Зиммеля в развитие религиоведения полностью отсутствует в ряде учебных пособий (Радугин А.А. Введение в религиоведение: теория, история и современные религии: курс лекций. - М., 2001; Лобазова О.Ф. Религиоведение: учебник. - М., 2004; и др.), восемьсотстраничной хрестоматии (Религиоведение: хрестоматия / сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. - М., 2000), в статье «Социология религии» в словаре «Современная западная социология» (М., 1990).

8 См., например: Фризби Д. Указ. соч. - С. 22; Филиппов А.Ф. Указ. соч. - С. 65; Рамштедт О. Актуальность социологии Зиммеля // Социологический журнал. -1994. -№ 2. -С. 53.

9 Атойи Й. Социология на рубеже веков: Г. Зиммель в сопоставлении с Ф. Теннисом, М. Вебером и Э. Дюркгеймом // Современные западные исследования социологической классики... - С. 44.

11 Зиммель Г. Религия. Социально-психологический этюд // Зиммель Г. Избранное... Т. 1. - С. 604.

13 Там же. - С. 548.

12 Ландман М Георг Зиммель: контуры его мышления // Зиммель Г. Избранное... - Т. 1. С. 530.

[13] Зиммель Г. Религия. Социально-психологический этюд // Там же. Т. I. - С. 603.

[14] Там же.-С. 605.

[15] Зиммель Г. К вопросу о гносеологических истоках религии // Там же. Т. I. - С. 610.

[16] Нисбет Р.А. Возвращение «священного» // Социологический журнал. - 1999. - № 1/2. - С. 59.

[17] Зиммель Г. Религия. Социально-психологический этюд // Зиммель Г. Избранное... Т. I. - С. 564.

[18] Там же. - С. 566.

" Зиммель Г. К социологии религии // Там же. Т. 1. - С. 626.

[20] О понимании веры И. Кантом см.: Степанова Е.А. Постижение веры. - Екатеринбург, 1998.-С. 159-177.

[21] Там же.-С. 172-173.

[22] Зиммель Г. К вопросу о гносеологических истоках религии... - С. 613.

[23] Зиммель Г. Религия. Социально-психологический этюд... - С. 575.

[24] Зиммель Г. К социологии религии... - С. 627.

[25] Зиммель Г. Социальная дифференциация. Социологические и психологические исследования // Зиммель Г. Избранное... Т. 2. - С. 334-335.

Филиппов А.Ф. Указ. соч. - С. 66.

[27] Огане Т. Социология на рубеже веков: Георг Зиммель // Социологический журнал. - 1994. - № 2. - С. 89.

[28] Зиммель Г. Религия. Социально-психологический этюд... - С. 583.

[29] Там же" - С. 586.

Атойи Й. Указ. соч. - С. 44.

[31] Там же.

[32] Зиммель Г. Религия. Социально-психологический этюд... - С. 570-571.

[33] Там же.-С. 561.

[34] Зиммель Г. Проблема религиозного положения // Зиммель Г. Избранное... Т. I. - С. 652.

[35] Там же. - С. 660.

[36] Нисбет Р.А. Указ. соч. - С. 62.

[37] Наличие данной связи подчеркивается Л.Г. Иониным. См.,например: Ионин Л.Г. Указ. соч.-С.30.

[38] Руткевич Е.Д. Социология Роберта Нисбета//Социологический журнал. - 1999.-№ 1/2.- С. 50.

Т.А. Фоминева

ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В СОЦИАЛЬНЫХ ДОКТРИНАХ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ И ИСЛАМСКИХ ОРГАНИЗАЦИЙ РОССИИ

Глубинные трансформации социально-политической системы в России конца XX в., новые экономические условия, смена ценностных ориентации и стремительные изменения в науке и культуре оказали огромное влияние на духовную жизнь российского общества. Изменение вероисповедной политики государства создало условия для роста религиозности населения, увеличения числа религиозных организаций, повышения их роли в общественной жизни. Наибольшую активность проявляют православие и ислам - две традиционные религии на территории Российской Федерации, численность последователей которых в совокупности составляет в среднем 60% всех верующих в стране .

Социально-экономические и политические трансформации изменили не только положение этих двух конфессий в обществе, но и их социальную роль, расширив поле их нерелигиозной деятельности. Перед исследователем встает не столько проблема осмысления социальных функций религиозной организации, сколько вопрос конфессионального воздействия на социокультурную сферу и поведение верующих в социуме. Такое воздействие возможно двумя способами - либо через отдельные концепты и теории богословов и религиозных философов, проповеди священнослужителей, то есть при непосредственном контакте с верующими и светскими людьми, либо через создание доктрин. Социальные доктрины - официальное выражение позиции религиозных организаций на процессы общественной жизни. Доктрины создают систему координат сосуществования вероисповеданий и общества в целом, определяют динамику и направление их развития.

В 2000-2001 гг. Архиерейский собор Русской православной церкви (Московский Патриархат) (далее РПЦ) и Совет муфтиев России (далее СМР) в специальных документах определили свои позиции по отношению к проблемам общества. Несомненно, две социальные доктрины - «Основы социальной концепции Русской православной церкви» 3и «Основные положения социальной программы российских мусульман» — имеют исторический характер, позволяют выявить и оценить социальную позицию конфессий в современном российском обществе. Впервые догматические положения в рамках этих доктрин были связаны с динамическими социальными процессами и светским законодательством, заложив таким образом новую традицию диалога религиозных объединений и общества.

Цель этой работы - сравнительный анализ решения вопросов государственно-конфессиональных отношений в указанных доктринах.

Социальная доктрина РПЦ начала готовиться по определению Архиерейского собора 1994 г. Синодальной рабочей группой, в которую вошли «архиереи, клирики, професс4ора духовных школ, сотрудники синодальных отделов - всего 26 человек» . Документ достаточно объемен, охватывает почти все сферы социально-политической, экономической и культурной жизни общества. Концепция насыщенна цитатами из Священного Писания и Предания: если на Библию ссылаются 280 раз, а кроме того имеется 55 ссылок на 42 богослова, то на светские документы - всего 2 раза:

упоминается Конституция Российской Федерации и ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях». Решению конкретных проблем посвящены отдельные разделы, которые имеют между собой логически-смысловую связь.

При создании социальной доктрины СМР авторы документа, несомненно, ориентировались на вышедшие годом раньше «Основы социальной концепции Русской православной церкви». Это прослеживается и в названии документа, и во внутренней его логике, и в структуре разделов и подразделов. Отметим, что в СМР более развернуто историко-теологическое введение, в нем отражены основные догматические положения ислама, показаны «традиционные российские течения и школы Ислама»[5]. Известны и конкретные разработчики этого документа - ректор Московского исламского университета М. Муртазин и доктор Али В. Полосин. Несмотря на ориентированность СМР на концепцию РПЦ, он меньше; часть вопросов раскрыта конспективно, часть (по сравнению с «Основами социальной концепции») отсутствует. Краткость можно объяснить недостатком времени (если у богословской комиссии РПЦ было 4 года, то у разработчиков мусульманской доктрины - только год). Возможно, что проблемы, решение которых, по мнению муфтията, заложено в Коране, Сунне, фикхе и традиции, не стоят отдельного, более конкретного освящения. Впрочем, краткость эта больше похожа на тезисность изложения, чем на недосказанность, и вполне коррелирует с текстом доктрины РПЦ.

В названии любого документа (источника) «закодирована» основная его мысль, «заголовок» подталкивает мысль к изучению и определяет направление ее развития. Религиозные организации не могут влиять на развитие общественных процессов или заниматься их прогнозированием, поэтому обе доктрины не претендуют на всеохватность и универсальность (это атрибуты только Священного Писания) и ограничиваются лишь «основами» - началами в понимании социальных проблем. Значение слова «основа» всегда ассоциируется со стабильностью, конструктивностью построения и перспективой эволюции. Три этих качества заложены в социальные доктрины конфессий, предвосхищая тем самым изменения и доработки документов.

Круг проблем, рассмотренный в обоих документах, подчиняется внутренней логике, которая оправдывает себя и освещает самые важные проблемы во взаимоотношении конфессии с обществом и государством. Три главных блока отражены как в одной, так и в другой доктрине. Эти блоки, в свою очередь, включают в себя ряд разделов и подразделов.

1. Государство, право, политика: рассматриваются проблемы государственно-конфессиональных отношений, прав и свобод личности, политические и экономические вопросы и т.д.

2. Социальные проблемы: острые социально-экономические вопросы, проблемы личной, семейной и общественной нравственности, вопросы семьи и т.д.

3. Наука и культура: взаимоотношения со светскими средствами массовой информации, со светской наукой, образованием, культурой.

4. Общенациональные, общегосударственные и общемировые проблемы: антитеррористическая политика; вопросы войны и мира, глобализация.

Три блока характеризуют три типа отношений, в которых находится религиозная организация: конфессия-государство, конфессия-человек, конфессия - духовная сфера. Четвертый блок освещает проблемы, которые напрямую не затрагивают интересы религиозных организаций, но являются животрепещущими для общества в целом.

Исходя из подобной блочно-структурной схемы, мы можем выявить задачи и цель указанных социальных доктрин. Во-первых, определить свое место в государственно-правовом поле страны и наметить приемлемые

для себя формы государственно-конфессиональных отношений. Во-вторых, соотнести религиозно-нравственные ценности с демократическим свободами и правами. В-третьих, высказать свое концептуальное мнение по вопросам социально-экономического развития, показать неизменность позиций по проблемам личной, семейной и общественной нравственности. В-четвертых, оценить достижения науки, медицины и техники, соотнести их с религиозными установками. В-пятых, выявить подходы к взаимоотношениям со «светской» духовностью, определить роль конфессии в ее развитии и появлении.

Решение этих задач позволяет достичь поставленной цели: определить место конфессии и «окормляемых» ею верующих в условиях динамичных социальных трансформаций.

Каждый раздел в обеих доктринах имеет одинаковую структуру:

1) богословскую преамбулу - обоснование вопроса в Священном Писании и теологической традиции;

2) историческую часть - как формировалось отношение к той или иной проблеме на протяжении столетий;

3) постановку проблемы, ее отрицательные (иногда положительные) стороны;

4) определение позиций религиозной организации по отношении к проблеме.

Структура разделов построена в соответствии логикой решения проблем, но отражает также специфику религиозно-теологического мышления. Богословская преамбула определяет догматические рамки, в которых будет решаться проблема. Историческая часть представляет традицию в решении этих вопросов, следующее за ней описание современной ситуации показывает неразрывную связь между прошлым и настоящим, а определение позиций конфессий устремляет это решение в будущее. При этом характерно главенство богословского авторитета над социальным процессом и историческим фактом, что не вызывает удивления или сомнения, если учитывать мировоззренческие установки авторов.

Социальная доктрина любой религиозной организации напрямую зависит от социально-культурных трансформаций. Социально-экономические и политические кризисы, стабилизационные периоды, изменения структур и институтов общества и их негативные социальные последствия - все это не могло не отразиться на самом статусе религиозных организаций и на их учении. Современная ситуация в обществе одновременно выступает детерминантой, субъектом и объектом социального учения. В социальном учении общество - это объект, на которое направлено познание, но четко прослеживается и обратная субъективно-объективная связь: социально-религиозная доктрина трансформируется под влиянием секуляризованного общества. Чем сильнее трансформации в социальных процессах, тем сильнее изменения доктрин; при этом социальные учения конфессий имеют силу лишь опосредованного влияния через верующих на эти процессы. «Силу» эту можно «измерить» не числом приверженцев конфессии, но участием в соци[6]альных и политических событиях и экономической мощью организации . Например, действия мусульманских религиозных организаций в обществе настолько вызывают резонанс, насколько дестабилизирована ситуация в традиционных регионах распространения ислама.

Социальные учения, в понимании самих же создателей, - это и инструкция, и декларация (формы, которые свидетельствуют о зависимости их изменений от внешних факторов, а также о некоторой второстепенности по сравнению с обязательными по характеру постановлениями и определениями Соборов всех уровней и фетвами) .

Формы инструкции и декларации подразумевают их различную смысловую нагрузку и юридическую силу. Инструкция - это простейшая фор-

ма нормативного документа, которая де-юре носит обязательный характер. Инструктивность, возможно, лишь очерчивает сферу социальной деятельности, в рамках которой свобода действий остается за общиной либо индивидом, давая тем самым право более глубокого и конкретного решения проблем. Но, возможно, инструктивность, не подразумевающая обязательность, позволяет говорить о формализме документов. Адресатом данной формы в первую очередь является клир религиозной организации и только потом верующие, поскольку, столкнувшись с той или иной проблемой, верующий вряд ли будет искать документ, - скорее он просто пойдет к священнику или имаму за советом. Трансформация доктрин в такой форме не зависит от внутренних факторов: административно-бюрократическая система религиозных организаций, иерархичность структур предполагает медленную внутреннюю эволюцию нормативных постановлений. Под сомнение можно поставить и роль клира, и его инициативы в изменении данных документов, как и принятие документа, поскольку это дело не практикующего на местах священства, а управляющих структур.

Декларативность форм придает документам совсем другое значение. Декларация - лишь официальное, ни к чему не обязывающее заявление, которое «принимается к сведению» и дает заявителям и «слушателям» некую независимость друг от друга как в суждениях, так и в действиях. Но декларативность эта подразумевает не монолог религиозной организации, а диалог ее с обществом. Общество не воспринимает доктрины «на веру», оценка ее неминуема, и оценка эта неоднозначна, как результат любого познания.

Однако, кроме некоторых преимуществ, декларативность форм предъявляет и требования к содержанию доктрин, что прежде всего касается языка текстов. Он должен быть близок читателю, обладать ясностью в понятиях, и нельзя не согласиться с А.В. Сагадеевым[8], что «категориальный аппарат служит ключом к пониманию доктрин» . Авторы конфессиональных доктрин, возможно, стремились добиться такой ясности. Им, с одной стороны, видимо, хотелось говорить с обществом на понятном ему языке, а с другой, - не порывать с религиозной традицией, столь им близкой. Отсюда известная доля анахронизмов и малопонятных слов: «печелование», «вопиющая беда», «[9]многажды», «уязвления», «дурман», «иноверцы», «люди Книги» и другие . Этим стремлением объясняются и появление повседневных выражений в текстах, сумятица в терминологии, научных понятиях («социальный институт», «общество», «социальные проблемы») и «надуманных» определений. Например, «право» в «Основах социальной концепции» понимается как «человеческое изобретение, конструкция, которое общество создает для своей пользы»; труд - «органичный элемент человеческой деятельности», который в то же время «не является безусловной ценностью», а[10]государство - «необходимый элемент жизни в испорченном грехом мире» . В «Основных положениях...» встречаются следующие определения: «моногамия - это институт внешнего принуждения», «государство и его законы - результат договора об общих нормах существован[11]ия на единой территории и в единой правовой и экономической системе» . Большое сомнение вызывает в документе СМР неоднократно повторяющийся термин «социальный порок»: ни контекст, ни приведенные примеры не разъясняют, имеются ли здесь в виду проблемы общества в целом, как, например, бедность или распространение наркомании, либо это пробл[12]емы этики и морали, как, например, азартные игры и супружеские измены .

Характерно и то, что в самих доктринах отсутствует познание социального как такового, общество не понимается, а оценивается, но поскольку религиозное мышление пытается мыслить «внешними», не характерными для него категориями, оно «сбивается» и путается в них.

Нечеткость понятийного аппарата, двоякость форм свидетельствуют и

о нескольких смыслах, которые заложены в документах. Размытость формулировок может свидетельствовать о применении принципа «кто знает, тот поймет», поскольку религиозное знание соотносит тексты с догматическими установками и традиционными укладами. В верующем чувство греха и харама приобретают рефлексивную форму, и запрет они могут признавать без объяснения причины. А туманность высказываний для светски мыслящего человека или обрядоверца оставляет простор для домысливания и адаптации доктрин к своей специфичной социальной реальности.

Авторам не удалось избежать категоричности в оценках. Категоричность эта подразумевает дуализм и полярность мнений. Она базируется на рефлексивном понимании своей религии как конечной истины. Либерализм, заложенный во фразе «что не запрещено, то разрешено», не воспринимается религиозным сознанием, для него «что не разрешено, то запрещено». Частичное, даже мимолетное противоречие какого-либо явления религиозным канонам - повод отвергнуть его, придав ему отрицательную окраску. При этом то, что воспринимается обществом как нормальное явление, может не восприниматься конфессией либо оцениваться ею негативно при любых условиях. Например, «суррогатное материнство» - достаточно часто применяемый метод в решении проблемы беспло[1]д[3]ия - считается РПЦ «противоестественным и морально недопустимым» .

Прослеживаются три типа оценок в доктринах.

I тип - абсолютное согласие и одобрение. Положительные явления и действия, которые однозначно одобряются конфессиями. Например, значение семьи, сохране[1]н[4]ие целомудрия, помощь нуждающимся, мир и спокойствие в обществе .

II тип - категорическое осуждение того, что противоречит религиозным установкам конфессии: наркот[1]и[5]ки, сексуальная распущенность, аборты, клонирование, эвтаназия и т.д. .

III тип - условно принимаемые явления: факт или действие может разрешаться РПЦ или СМР лишь при совпадении определенных условий его появления и существования, чаще всего вынужденного либо не носящего скрытого аморального характера. Например, война поддерживается лишь при условии ее оборонительного характера, пренатальная диагностика принимается, если она не ведет к аборту, трансплантология, - если она базируется на добровольном самопожертвовании донора и т.д. Отметим также, что в доктрине РПЦ фиксируется право священников решать по собственному усмотрению ту или иную проблему личной жизн[16]и прихожанина (например, проблему аборта по медицинским показаниям), что придает некоторым категорически-отрицательным явлениям «условный» характер.

В «Основах социальной концепции РПЦ» больше оценок второго и третьего типа, чем первого, а в «Основных положениях социальной программы мусульман России» - первого и второго. По своему наполнению текст доктрины мусульман прагматичен, ориентирован на «внешнего» читателя и отражает не внутренние процессы, а социально-политические изменения в социуме. Декларативность «Основ социальной концепции РПЦ» завуалирована, они не воспринимаются с первого взгляда как официальное заявление, хотя и являются по сути таковыми.

В доктринах РПЦ и СМР одна из самых острых проблем - государственно-конфессиональные отношения - рассматривается как совокупность трех понятий - «нация», «государство», «право». На основе их взаимосвязи и создаются модели отношений с государственной структурой.

Термин «нация» в представлении авторов «Основ социальной концепции» может пониматься в двух значениях: «как этническая общность» и как «совокупность граждан определенного государства»; при этом отношения церкви с нацией строятся на обоих определениях. РПЦ никогда не

была вне нации или над нацией, она всегда призывала «своих чад любить земное отечество». В тексте доктрины мы встречаем сугубо конфессиональный термин «христианский патриотизм», который можно понимать как «действенную любовь православного христианина» к своему отечеству и «к своим братьям по крови, живущим по всему миру». Действенность эта должна проявляться в «труде на благо отчизны, заботе об устроении народной жи[17]зни, в том числе путем участия в делах государственного управления» . Термин «христианский патриотизм», несомненно, социокультурный феномен, который, с одной стороны, моделирует бытие народа, но, с другой, - сам является производной самопределяющегося сознания нации. Авторы документа отмечают, что вокруг этого термина развернулась дискуссия, поскольку для одних православие - это «атрибут русского наци[1]о[8]нального сознания», для других - «носит идеологизированый характер» . Христианская исключительность, влияющая на эту теорию, приводит к окостенению Церкви, она становится орудием государства. Более того, поскольку Церковь оказывает огромное влияние на общественное мнение, ее национализм воспитывает шовинизм и национализм массовый, христианская исключительность переходи[19]т в исключительность этническую, что, по мнению русских философов , недопустимо. В современной официальной позиции, которая отражена в «Основах социальной концепции», отсутствует даже намек на всякий крайний национализм, этническую исключительность, осуждаются межконфессиональные конфликты. Национализм противоречит «православной этике», авторы отрицают этнический, религиозный или гражданский национализм в любых его проявлениях. Другой вопрос - насколько официальная, заявленная позиция схожа с повседневными действиями. Можно констатировать, что идея о «православной исключительности» существует негласно в некоторых церковных кругах, но вряд ли она имеет столь ярко выраженное шовинистическое направление, какое существовало в начале XX в.

Национальный вопрос в исламе основывается на идее «одного праотца - Адама», отсюда концептуальное положение, что все человечество - единая семья, в которой все равны: «и мужчины, и женщины, и различные народы». Поэтому в исламе нет «деления народов на лучшие и худшие, отсутствует утверждение об исключительности[2] [0]кого-либо только по происхождению или по половой принадлежности» . Понятие «нация» для мусульман соотносится с терминами «шааб» - народ, объединенный общностью территории, культуры и языка; «кабиля» - племя, объединенное близостью духовных уз; «умма» - община, объединенная узами духовного родства и религиозного вероучения». Умма имеет важнейшее значение, поскольку именно в ней стираются «племенные» особенности и «важнее становится духовная близость», принципиальность. Подразумевается, таким образом, что «все мусульмане являются одной общиной», а после[2]д[1]ователи «других религий и неверующие относятся к другим общинам» .

Традиция ислама в России такова, что мусульмане «идентифицировали себя прежде всего как мусульмане, а не как представители какой-либо территориальной или языковой общности». Именно в этом разделе доктрины СМР мы можем обнаружить идеи периода «исламского возрождения», особенно у М. Бигиева, кото[22]рый полагал, что «все российские мусульмане являются одной нацией» .

Авторы концепции СМР продолжают, что если в Российской империи «в личных документах была фиксация вероисповедания», то после 1917г. «устанавливается национальная идентификация мусульман». На современном этапе национальность - уже атрибут самосознания, и лишь с «возрождением религиозности» происходит идентификация индивида со своим вероисповеданием, но теперь в двух рамках: «национальности и в рамках всего государства - России». Итогом подобной самоидентификации является то, что «теоретически и фактически сформировалась мусуль-

манская умма России». В ходе исторического процесса миграционные изменения привели к тому, что «нет ни одной области или республики, где не жили бы мусульмане», поэтому «Россия - это великая мусульманская держава, численность мусульман в которой больше, чем во многих мусульманских странах». В этом - не скрытые противоречия, но «источник патриотизма и любви к Родине». Авторы отмечают, что самое главное в современной социально-культурной обстановке, «чтобы нигде и никогда не возникло ситуаций, в которых представители разных наций стали бы апеллировать к собственному[23]превосходству», национальные и религиозные фобии неприемлемы для верующих . Для ряда мусульман толерантность в религиозной сфере - «основа единства Отечества», поскольку «од[2]н[4]обокое внимание к любой из конфессии разрушает чувство единой Родины» .

Отметим, что для ислама в современной России более остро стоит проблема соотношения религиозной и национальной самоидентификации. Если православные в большинстве являются русскими, то состав исламских организаций полиэтничен . Религиозная община, созданная в ходе внутренних и внешних миграций, никогда не будет едина по этническому признаку. Более того, появляются признаки формирования теорий «евроислама», «татарского ислама», «северокавказского ислама», что является дезинтегрирующим фактором и влияет не только на единство СМР, но и на трансформацию[26] внутриконфессиональных проблем в межнациональную напряженность . Отсюда, по мнению главы СМР Р. Гайнутдина, основа в решении нацио[27]нального вопроса-«гуманные ценности мусульманского универсализма» , единение в национальном многообразии.

Эпоха развала СССР ярко показала, насколько опасны и разрушительны межнациональные конфликты. Специфика структуры российского общества такова, что этническая идентификация крепко взаимосвязана с идентификацией религиозной, поэтому позиция религиозной организации в этой сфере приобретает огромное значение, особенно в очагах напряженности. Представители РПЦ и СМР это прекрасно понимают, отсюда тезисы их в социальных доктринах, направленные против какой либо национальной и этноконфессиональной дискриминации. Проблема национальностей, решение этнических конфликтов, снятие напряженности в межнациональном диалоге - безоговорочная сфера взаимодействия обеих конфессий. Здесь представителям этих конфессий должно выступать не как религиозным иерархам, но как государственникам, постоянно учитывать опасность межэтнической напряженности, поддерживать идеологему любви к наднациональному Отечеству.

Понятие «нация» в обеих концепциях связано с понятием «государство». В Основах социальной концепции РПЦ постулируется, что государство и церковь всегда соприкасаются и взаимодействуют. Государство, по мнению РПЦ, - данная Богом «возможность устро[2]я[8]ть свою общественную жизнь исходя из их свободного волеизъявления» . Государство - это «необходимый элемент жизни в испорченном мире», церковь «предписывает повиноваться государственн[29]ой власти, независимо от убеждений и вероисповедания ее носителей» . Церковь не должна брать на себя функции государства, но и государство «не должно вмешиваться в жизнь Церкви, в ее управление, вероучение, литургическую жизнь». Пр[3]и[0]нципы построения взаимодействия - взаимное уважение и лояльность .

Отметим, что подобная позиция РПЦ не традиционна, для нее всегда было более характерно позиционирование «теории симфонии», а не теории «взаимного невмешательства». Возможно, здесь проявляется максимум влияния секуляризованного общества и его законов, поскольку именно ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» (ст. 4) постулирует, что религиозное объединение «не выполняет функций органов государс[3]т[1]венной власти, не участвует в выборах в органы государственной власти» .

Впрочем, Церковь не готова мириться со всем происходящим в госу-

дарстве и оставляет за собой право осуждения. Ее лояльность заканчивается там, где начинается принуждение ко греху: «если власть принуждает верующих к отступлению от Христа, а также к душевредным деяниям, Церковь должна отказать государству в повиновении» . Церковь оставляет за собой право указать государству на недопустимость некоторых явлений, но она также ожидает помощи и содействия государства.

Алексий II полагает, что «суть отношения Церкви к проблемам общества и государства всегда одинакова: секулярный мир^3стремится исходить из справедливости, Церковь основана на любви» . Следовательно, на «позициях любви» выделяются сферы «соработничества Церкви и государства»: внешнее и внутреннее миротворчество; забота о нравственном здоровье нации; осуществление социальных программ; сохранение и развитие культурно-исторического наследия; попечение о воинах, сотрудниках правоохранительных органов, заключенных; взаимодействие в сфере науки, здравоохранения и других. Церковь не представляет возможность взаимодействия с государством в политике, гражданской войне ли^о внешней агрессии, в деятельности, требующей нарушения тайны исповеди .

С понятием «государство» в социальной доктрине РПЦ непосредственно связано понятие «светское право», которое понимается как «некоторые минимум нравственных норм, обязательных для всех членов общества» . Церковь признает право и закон, если только он не «отвергает абсолютную божественную норму, заменяя ее противоположной», т.е[3.6] нормы светского права должны соотноситься с божественной правдой . В светском праве, по мнению авторов доктрины, доминирующими принципами являются представления о «неотъемлемых правах личности», они базируются «на библейском учении о человеке как образе Божием», но по мере секуляризации[37]права и свободы человека стали рассматриваться вне его связи с Богом . Однако права не отвергаются Церковью, они нужны для того, чтобы христианин мог «исполнить свой долг перед Богом, другими людьми, семьей, государством». Поэтому церковь призывает своих верующих «повиноваться закону, независимо от того насколько они совершенны», и лишь «когда исполнение закона угрожает вечному спасению», позволено «[38]открыто выступать» против закона, вплоть до гражданского неповиновения .

В доктрине СМР постулируется иная модель государственно-конфессиональных отношений. Главный принцип таких отношений - общественный договор, «в котором достигается максимально возможны[3]й[9] компромисс и устанавливается баланс интересов социальных групп» . Договор имеет приоритет «перед применением силы» и является «оптимальным способом достижения мира между людьми». По мнению Совета муфтиев, договор - это форма социального бытия, а государство и его законы - результат согласия «всех социальных групп» в «общих нормах существования на единой территории и в единой правовой экономической системе». Государство и его законотворчество - также средство «обеспечения прав и свобод всех своих граждан», и отношение к ним должно базироваться на «рациональных принципах». Конституция РФ является таким «высшим договором, регулирующим жизнь всего населения страны».

«В условиях действия закона» соблюдение е[4]г[0]о норм - не только гражданский, но и религиозный долг мусульманина , вопрос о легитимности государственного и политического режима может возникнуть лишь тогда, когда попираются конституционные и естественные права и свободы человека. Неповиновение закону, невыполнение обязанностей «считается в Исламе недопустимым». Несогласие с политическим процессом действиями властей мусульмане имеют право выражать, но только «в рамках действующего законодательства, всячески избегая акций, способных нарушать общественное согласие и мир».

Формула государства очень важна для мусульман, поскольку еще М. Икбал отмечал, что «государство - главный фактор национальной жиз-

ни, определяющий характер и функцию и всех остальных факторов» . В современном учении декларируется, что нет предпочтительной формы государственного устройства, выбор ее зависит от традиций и предпочтений граждан, но при любом «государственном строе и любом политическом режиме должны быть гарантированы права и свободы». Отрицается сакральный характер власти, она «не может быть объявлена «божественной» и потому безответственной перед людьми», народ обязан «иметь право контролировать власть».

Концептуальные положения раздела «Мусульмане и государство» развиваются в разделе «Мусульмане в Российском государстве» . Историческая ретроспектива показывает, что только на современном этапе мусульманские организации приобрели «равные права с другими религиями РФ», поскольку впервые государство «обеспечивает свободу вероисповедания и юридическое равенство» . Именно на современном этапе возможно применить термин «дар ас-сульх» - «мир согласия» - своеобразный договор, который «означает со стороны государства соблюдение прав», которые защищены Конституцией и законодательством, а со стороны исламских организаций - признание легитимности законодательства, лояльность к власти, сохранение духовных и высокоморальных ценностей в обществе, укрепление патриотизма, невмешательство в деятельность государственных органов, взаимоуважительный диалог с властью и верующими других традиционных конфессий.

Совет муфтиев признает не только светский характер государственной власти, но и светскую направленность правовой базы Российской Федерации, но допускает участие религиозных организа4ц4ий в законотворческом процессе актов, «затрагивающих их интересы» . Исламские организации отрицают возможность «введения отдельных элементов исламского права в российское законодательство», но в то же время настаивают на юридической силе законов шариата во внутренней жизни уммы и в жизни семей. Особый вопрос о ряде религиозных актов, которые лишь соприкасаются «с актами гражданского состояния», но имеют в зарубежных мусульманских странах юридическую силу: мусульманские организации настаивают, чтобы «государство и далее реально гарантировало» право осуществлять эти процедуры.

В социальной доктрине мусульман права личности подводятся под религиозное обоснование. Человек должен иметь право реализации свободы совести и свободы вероисповедания, права на жизнь, честь, достоинство, на имущество. Права и свободы человека богоустановлены, и люди, с одной стороны, не могут их изменять или отменять, но, с другой, - должны использовать их как «средство достижение счастья в вечной жизни», поскольку крайность в их при4м5енении может привести к «аморальности, произволу анархии и тирании» . Главное право человека, к какой бы религиозной организации он ни принадлежал,- право на жизнь, которое «предстает в качестве главного критерия при определении всех остальных прав и свобод». Осознание своих прав и свобод дает «человечеству эталон цельной и здоровой личности с чувством собственного достоинства». Права человека должны быть защищены с помощью общественных и государственных механизмов. В Коране утверждены также права «на безопасность, правосудие; на образование, социальную и медицинскую помощь; на труд,46на участие в управлении общественными и государственными делами» .

Итак, в социальных доктринах РПЦ и СМР зафиксированы две совершенно различные модели отношений между государством и религиозной организацией - открытая система РПЦ и закрытая (хотя и изолированная) система СМР. Если РПЦ постулирует взаимное невмешательство, то для исламских организаций важное значение играет сотрудничество в рамках законодательства. В основе этих моделей, кроме богословских

традиций, большую роль играют историческое наследие и политические реалии. Важное значение в этой сфере приобретает активная позиция государства, которое в силах создать условия для равноправного и результативного межконфессионального диалога.

Православие - традиционная религия большинства, доминирующая идеологическая конструкция на протяжении десяти веков, с трудом преодолевающая пережитки «теории симфонии». Место Церкви, определенное прежде всего в историко-идеологическом процессе, позволяет предъявлять государству условия и претензии, требовать особого внимания, материальной и моральной поддержки. Трудный процесс прощания с постсоветскими надеждами на государственно-православный симбиоз выражается в позиционировании нейтралитета, что проходит красной нитью через весь текст. РПЦ удалось избежать тенденции конца XIX - начала XX вв., когда православие окончательно оформилось для одних как «атрибут русского национального сознания|7 для других - как всеобщая идеология, пронизывающая все сферы жизни . Национальная идея, объединяющая всех членов государства независимо от их социального положения и этнической принадлежности, сменилась религиозной теорией, которая не является универсальной в полиэтничном и поликонфессинальном государстве. В наши дни опасность межэтнического конфликта важнее для Церкви, чем атрибутивность коллективного сознания, хотя полностью подобных тенденций преодолеть не удалось.

Думается, что РПЦ мыслит процесс взаимодействия с государством как отношения двух социальных институтов, функции которых становятся общими только в отдельных случаях. Подобная позиция достаточно продуктивна, но только при условии следования заложенным в доктрине принципам. Впрочем, позиция «христианской исключительности» и претензии на особое место в государственной системе вряд ли когда-либо исчезнут.

Ислам в России - религия динамичного меньшинства с перманентно изменяющимся социальным и политическим статусом. Не учитывать значения исламских организаций столь же опасно, как преувеличивать роль РПЦ в жизни государства. В доктрине СМР ни история, ни традиция, ни идеологический вес не являются основой отношений между государством и исламскими организациями; их вытеснил закон. СМР не претендует ни на исламизацию государственной системы, ни на введение норм шариата. И дело не в традициях, а в статусе религиозной организации, которая не может себе позволить диктовать какие-либо условия государству и обществу.

Закрытость уммы выражается в отказе вливаться в нерелигиозные структуры и влиять на общегосударственные процессы, в дистанцировании с помощью закона от чуждых ей элементов, носящих отпечаток европейского, а значит христианизированного мышления. Но закрытость - не значит изолированность, СМР проявляет инициативы в социальной деятельности, ограничивая их законодательными рамками.

В социальной доктрине три составляющие: поведенческая, теоретическая и духовно-практическая. Поведенческая - это решение для верующего, как и почему поступать ему в той или иной ситуации. Теоретическая - «внешние» исследования о доктринах, которых пока немного, но которые позволяют заложить методологические основы для плодотворного сотрудничества общества и конфессий. Духовно-практическая - доктрина социального служения, то, как Церковь и умма могут помочь обездоленным, неимущим; снять социальное напряжение; утешить и обнадежить. Эти три составляющие - показатели значения доктрин в обществе и степень их «работоспособности».

Главный такой показатель - поведенческая составляющая. Мы можем только предполагать, что применение и понимание на этом уровне доктрин зависит только от имама и священника; именно в их силах донести

социальный смысл этих документов до верующих. Следует при этом отметить некоторые важные обстоятельства, учитывающие современную религиозною ситуацию в православных приходах и мусульманских общинах . Во-первых, в них социальные доктрины имеют статус неканонического документа, к которому обращаются только в редких, кризисных ситуациях. Интерпретация доктрин зависит от субъективного мнения читателя (вот почему мы говорили об институциональной раздробленности и различных умонастроениях). Во-вторых, при решении личных проблем членов малых групп (приходов и общин), имамы и настоятели скорее обращаются к священной традиции, нежели к этим документам. Сами священники только гово[49]рят о «пастырски-прикладном характере этических аспектов» концепций .

Характерно, что опыт РПЦ и СМР перенимают и другие религиозные объединения. Свои социальные учения закрепили в официальных документах Российский объединенный союз христиан веры евангельской и Конгресс еврейских общин России. Во многом эти социальные доктрины, несмотря на объект (общество) и постулируемые цели, ориентированы на государство и создание и укрепление государственно-конфессиональных отношений.

У разных конфессий есть три пути решения острых социально-экономических вопросов: во-первых, - разрешение социальной напряженности путем непосредственной помощи неимущим слоям населения посредством создания различных форм благотворительных обществ; во-вторых, - участие в социальной программах государства; - в-третьих, опосредованная социальная деятельность через научение верующих.

Данные взяты из: Мчедлов М.П., Гаврилов Ю.А., Шевченко А.Г. О социальном портрете современного верующего // Социс. - 2002. -№ 7. - С. 68-77. Они коррелируют с результатами других исследований. Ср.: Медведко СВ., Элбакян Е.С. Влияние религиозных ценностей на экономические предпочтения верующих россиян // Социс. - 2001. -№ 8. - С. 103-111; Они же. О религиозной ситуации в современной России // Религиоведение. -2002. -№ 2. - С. 104-110 и др.

2 Основы социальной концепции Русской православной церкви // Сборник документов Юбилейного Архиерейского собора Русской православной церкви. Москва, 13-16 августа 2000 г. - Н. Новгород, 2001. - С. 171-250.

3 Основные положения социальной программы российских мусульман / Совет муфтиев России. - Ярославль, 2001.

4 Кирилл, митрополит Смоленский и Калининградский. Общественное служение Церкви // Социальная концепция Русской православной церкви. - М., 2001. - С. 5.

Основные положения социальной программы российских мусульман... - С. 7-8.

Ср.: Старые церкви, новые верующие: Религия в массовом сознании постсоветской России / под. ред. проф. К. Каарриайнена и проф. Д.Е. Фурмана. - СПб., 2000. - С. 11-13.

7 Кирилл, митрополит. Вызовы современной цивилизации. Как отвечает на них православная церковь? - М., 2002. - С. 56; Основные положения социальной программы российских мусульман... - С. 3.

"Сагадеев А.В. «Знание» и познавательное отношение к действительности в средневековой мусульманской культуре // Роузентал Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. - М., 1978. - С. 3.

9 Основы социальной концепции РПЦ... - С. 175. 189, 218; Основные положения социальной программы российских мусульман... - С. 18, 25, 26.

Основы социальной концепции РПЦ...-С. 192, 199-200.

Основные положения социальной программы российских мусульман... - С. 17, 31.

12 Там же.-С. 15, 17.

13 Основы социальной концепции РПЦ... - С. 229.

14 Основные положения социальной программы российских мусульман... - С. 15-16, 33; Основы социальной концепции РПЦ. - С. 200, 208, 219.

13 Основные положения социальной программы российских мусульман... - С.15, 17-18; Основы социальной концепции РПЦ... - С. 225, 226-232. 234.

[16] Основные положения социальной программы российских мусульман... С. 33-34; Основы социальной концепции РПЦ... - С. 206, 227, 230-231.

[17] Там же. - С. 175.

Основы социальной концепции Русской православной церкви («круглый стол») // Социс. -200 1. -№ 8. - С. 97.

[19] См., к примеру: Соловьев В.С. О христианском единстве. Избранные работы. - М., 1994. - С. 144.

[211] Основные положения социальной программы российских мусульман... - С. 22-24.

Там же.

[22] Бигиев М. Воззвание к мусульманским нациям // Бигиев М.Дж. Наследие... Сборник документов и материалов. Часть 2. - Казань, 2000. - С. 12.

[23] Основные положения социальной программы российских мусульман... - С. 22-24.

[24] Абдулатипов Р.Г. Судьбы ислама в России: история и перспективы. - М., 2002. - С. 181.

[25] См., к примеру: Мчедлов М.П., Гаврилов Ю.А., Шевченко А.Г. О социальном портрете современного верующего // Социс. - 2002. -№ 7; Старые церкви, новые верующие: Религия в массовом сознании постсоветской России / под. ред. проф. К. Каарриайнена и проф. Д.Е. Фурмана. - СПб., 2000.

Гайнутдин Р. Ислам в современной России. - М., 2004. - С. 146-149.

[27] Там же.-С. 167.

Основы социальной концепции РПЦ... - С. 176.

[2,9] [30] Там жс.-С. 178.

[30] Там же. - С. 178-179.

[31] Федеральный закон Российской Федерации № 125-ФЗ от 26.09.97 «О свободе совести и о религиозных объединениях».

[32] Основы социальной концепции РПЦ... - С. 183-184.

[33] Алексий П. Патриарх Московский и всея Руси. Россия. Духовное возрождение. - М, 1999.-С. 134.

[34] Основы социальной концепции РПЦ. - С. 185-186.

[35] [36] Там же.-С. 189-190.

[36,7] Там же. - С. 190.

[37,8] Там же.-С. 191-192.

[38] Там же.-С. 193.

[39] Основные положения социальной программы российских мусульман... - С. 29.

[40] Там же. - С. 32

[41] Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе. - М, 2002. - С. 147.

[42] Основные положения социальной программы российских мусульман... - С. 30.

Там же.

[44] Там же. - С. 8.

[4,5] [46] Там же.- С. 9-10.

[46] Там же. - С. 9-14.

[47] Основы социальной концепции РПЦ («круглый стол»)... - С. 97.

[48] См., к примеру: Доклад патриарха Московского и всея Руси Алексия II на Юбилейном Архиерейском соборе Русской православной церкви // Сборник документов Юбилейного Архиерейского собора Русской православной церкви... - С. 11-17; Мухаметшин Ф.М. Религиозная ситуация в Российской Федерации // От политики государственного атеизма к свободе совести. Материалы семинара-совещания. - М., 2001. - С. 20-32; Абдулатипов Р.Г. Судьбы ислама в России... - М., 2002. - С. 141-165.

[49] Балашов Н., протоир. Актуальные вопросы этики пола в свете «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви» // Православное учение о человеке. Избранные статьи.-М., 2004.-С. 302.

К 150-летию со дня рождения В.В. Розанова

О.Н. Оболенская, С.Н. Пушкин

В.В. РОЗАНОВ О ХРИСТИАНСТВЕ И КУЛЬТУРЕ

Понятия «культура» и «религия» для В.В. Розанова (1856-1919) логически связаны как часть и целое. Религия, на его взгляд, наиболее важная составляющая культуры: внерациональный компонент, определяющий пути и формы ее развития, рассматривающий мир как творение божественного разума. При изучении творческого наследия философа становится очевидным, что Розанов - прежде всего религиозный мыслитель, каковым он оставался всю жизнь. В автобиографии, написанной в 1909 г., Розанов вспоминает, что уже с первого курса университета перестал быть «безбожником». В 1918 г. в своем письме к Э. Голлербаху он пишет: «В сущности вся моя жизнь прошла на тему о христианстве». В своем творчестве Розанов пытается раскрыть и выявить внутреннюю логику во взаимоотношениях христианства с различными культурными феноменами и явлениями.

В частности, в начальный период своего творчества Розанов весьма высоко оценивает западное христианство. Он увидел в нем не только способность разрастись в древо жизни, но и построить куль[1]туру народов, определяемую духовным законом, духовными ценностями . Однако в дальнейшем философ резко противопоставляет христианский Запад христианскому Востоку, обвиняя католицизм в церковном расколе. Он критикует католицизм за догмат о «непорочном зачатии» Девы Марии ее матерью Анной, в котором усматривает смешение божественного и человеческого. Кроме того, стремясь рассмотреть сущность западноевропейской культуры через семью и брак, Розанов активно критикует целибат, воспринимаемый им как символ неприятия полноты жизни христианской религией. Он считает, что Запад и Восток исповедуют существенно различные религии, а поэтому в их культурных основах не может не быть противоположностей.

Западное христианство ему представляется уже неким «антимиром», ибо западная церковь выросла на «особых заветах», из других начал. Розанов убежден, что католицизм «закончен и завершен в своем внутреннем сложении». В этой связи пророчество Христа: «Я не мир принес, но вражду и разделение», по утверждению философа, во всей своей полноте осуществилось именно в западном христианстве. Ведь даже единство христианских конфессий католицизм понимает как подчинение всех римскому престолу. В основе развития западной церкви, по Розанову, лежит идея «владычества над миром». Поэтому кат[2]олицизм всегда пропагандировал «активную позицию», «рвался к делу» .

В качестве коренной черты протестантизма философ отмечает стремление к индивидуальному, особенному. Однако, открыв свободу для индивидуального понимания христианства, протестантизм, по Розанову, не только не представляет чего-либо завершенного, но и, очевидно, никогда не обретет завершения. «Лютер, Цвингли, Кальвин, если говорить жестко, - пишет он, - все были в сущности резонеры, «рассуждатели о богословских предметах», теоретики, мыслители и говоруны. И по образцу их невольно все протестантские пасторы - резонеры же. Благочестивые, корректные, правильные, но — резонеры» . Неудивительно, что в протестан-

тизме все «оголено смыслом и поэзией научения». И если прихожане, по мнению философа, не будут петь псалмов, музыка играть, а пастор говорить, то они просто заснут. Ведь никакого собственно богослужения, в его понимании, в протестантизме нет. Лекция и концерт образуют, на его взгляд, существо протестантских «религиозно-общественных собраний».

Определяя основные черты католицизма как стремление к универсальному, а протестантизма - к индивидуальному, Розанов подчеркивает, что это вовсе не вытекает из духа самого христианства. Ибо универсализм есть отличительная черта романских народов, а индивидуализм - германских. Поэтому христианство и христианская культура, считает философ, распространяясь среди народов Западной Европы, сформировали их особые, своеобразные черты. В этой связи Н.В. Страхов отмечает, что Розанов характеризует дух романских народов как католический, а немецкого - как протестантский.

Противопоставляя католическую культуру протестантской, Розанов видит основные отличия последней в устремленности к частному, индивидуальному. «Человеческая совесть, вместо судеб человечества, - пишет он, - домашний быт взамен политических столкновений, созерцание глубин собственного «Я» вместо познания мира» [4]. Тот факт, что германские народы несколько веков принадлежали католической церкви, он считает результатом «великого недоразумения». Их отличают и разнообразие культуры, и разные «направления души». В протестантизме выражение собственного «Я», по Розанову, присуще сфере как религиозной, так и культурной. Здесь доминирует познание сокровенных движений собственного внутреннего существа. Отсюда тот «безбрежный мистицизм» протестантизма, рассуждает Розанов, то тоскующее желание в звуках его музыки, поэзии.

Если в католической культуре философ подчеркивает «неизъяснимое величие», «безбрежность мысли», то в протестантской - богобоязненность жизни. Однако и в экзальтации протестантизма, и во всемирных замыслах католицизма есть симптомы, на его взгляд, способствующие превращению храма только в здание, произведение искусства, а массу верующих - в собравшуюся толпу. При этом особо им выделялась утрата веры и надежды. Отсюда для Розанова становится очевидной неправда как теократического принципа, основывавшегося на идее подчинения мира клиру, так и утверждение идеала свободного движения мира к церкви. Таким образом, [5]он подчеркивает разделенность клира и мира, их бессилие слиться воедино .

Западноевропейская культура, и в частности религиозное искусство западной церкви с ее жизненно-чувственным началом, по мнению Розанова, разрушает духовную основу, превращая религию в «декорум». Ибо, как замечает А.Н. Бенуа, когда религиозное искусство «силится» заговорить языком торжественным, литературным, действуя на толпу как размерам[6]и, так и пафосом, то тут и проявляется «печальная ложь и самообман» . Без духовного «внутреннего» развития Европа, по Розанову, «ссыхается, высыхает». И если неверие родится, как «плесень на сыром месте», само собою, везде, то вера, на его взгляд, «выращивается трудом, как какая-то орхидея», требующая парников, приспособлений и напряжения. В этой связи «последний пастушонок в Туркестане, в Сирии о Б[7]оге ближе знает, проникновеннее скажет, чем в Европе первый богослов» , - заключает он. Упадок же религиозного сознания философ всегда связывает с упадком культуры. Однако секуляризация западноевропейской культуры, ее обмирщение, по Розанову, - болезнь не столько культуры, сколько западного христианства.

Западноевропейскую культуру он рассматривает, исследуя католицизм и протестантизм, которые, однако, отошли от Бога и направили все свои силы на формирование внешней культуры. При этом философ четко разделяет культуру на две составляющие части: внутреннюю (духовные

ценности) и внешнюю (материальные блага). Западноевропейская культура, по его мнению, значительно подорвала связи с христианством. Процесс этот начался с эпохи Возрождения, когда художественное освоение христианских ценностей в западноевропейской культуре секуляризировалось. Лишь в творчестве отдельных итальянских художников, таких как Рафаэль, прослеживается, по Розанову, связь религиозного европейского искусства с раннехристианской живописью. Не воспринимает мыслитель и отказа от изобразительного начала в протестантской культуре, в которой все сводится преимущественно к риторике.

Отрицая обмирщение западноевропейской христианской культуры, он противопоставляет ей русскую православную культуру. Все свои надежды философ возлагает на Россию, русскую культуру с доминирующими в ней православными ценностями. При всем его увлечении Ветхим Заветом, только в православии, в его религиозном богатстве видит он творческие основы для построения культурно-исторического своеобразия России.

Розанов убежден, что русская культурная традиция формировалась в русле восточного христианства своеобразным, особым путем, ибо в Древней Руси осуществлялся синтез славянского менталитета и византийского религиозно-философского миропонимания. При этом он весьма образно выразил характер византийского влияния на Русь. «Разлагаясь, умирая, - пишет он, - Византия нашептала Р[8]оссии все свои предсмертные ярости и стоны, завещая крепко их хранить» . Россия же «очаровалась» этими предсмертными вздохами, восприняв самое главное в христианстве: сущность ее веры и способ спасения души. Вместе с тем мыслитель отмечает, что принятие христианства на Руси сопровождалось сознательным выбором восточных славян.

Православие в его понимании - сложный и огромный культурный феномен, в котором «есть все: свет[9]лое и темное, краски и контуры, обряды и иерархия, законы и история» . Впитав в себя элементы русского этноса, оно не только духовно обогатило, но и объединило Россию. А поэтому представляет собою симбиоз народной культуры и христианского вероучения. Именно в православии, по мнению философа, сохранилась непосредственная, сердечная вера в Бога. «Во мне сохраняется и никогда не умрет, ни на минуту не исчезла, - стихия православия, стихия нашей веры, нашей церкви, храмов и богомольцев», - восклицает мыслитель. Значительную часть своей жизни положив на борьбу со сформировавшейся в России православной церковью, он тем не менее «не оставил» ее[1], [0]«не забыл», а «на самом деле» только и писал «под углом православия» .

Розанов утверждал, что православная традиция определила образ жизни русского человека. Жертвенность, устремленность к абсолюту порождали пренебрежение рационально-материальными ценностями во имя духовных. Ибо божественную истину невозможно постигнуть разумом, выразить в рациональной форме. «Этот дух церкви, еще библейский на Западе, уже евангельский на Востоке, наложил печать свою и на народные характеры, - отмечает философ, - ...в которых мы наблюдаем прежде всего полную слиянность с окружающею жизнью, слиянность в интересах, в привязанностях, в способах радоваться и в причинах печали... Высокие способности своей души древняя Русь, очевидно, [1]с[1]читает особым даром Божиим, за который она должна Его благодарить» . Таким образом, на Руси была сформирована система норм и ценностей, обычаев и традиций. Именно православие, по Розанову, внесло в русскую культуру одухотворенность бытия, духовную стабильность.

По мнению философа, православие не «доказывает», а «показывает» свои культурные ценности через образы церковного искусства, обращаясь при этом не столько к разуму человека, сколько к его сердцу. В результате этого и возникла самобытная русская художественная культура.

Мрачное византийское искусство нашло свое просветление и в русской церковной музыке, и в храме Покрова на Нерли, и в иконах Андрея Рублева, и пр. Ведь настоящее православное мировосприятие, в представлении Розанова, - это тишина, которую можно сравнить лишь с «заросшим зеленью прудом» или «тихим лесным озером».

Мыслитель неоднократно подчеркивал, что русской культуре всегда было свойственно не только нравственное искание, общественное служение, но в первую очередь религиозность. Важнейшим принципом русской художественной культуры он полагал соборность - органическое сочетание единичного и общего, «единство во множестве». Поэтому «соборность выступает как против индивидуализма, разрушающего человеческую солидарность, - пишет Л.Е. Шапошников, - так и против светского коллективизма, нивелирующего личность» . Считая религию не личным делом каждого, а народным, Розанов утверждает, что «церковь - это все мы; церковь - я со всеми и мы все с Богом». Он убежден, что молиться одному нельзя, но только всем вместе, потому что со всеми теплее, а где тепло - там и Бог. В этом смысле уникальная художественная система православной культуры позволяет наиболее органично воплотить в ней христианское учение. Ничто не заслоняет общего и для каждого, и для всех смысла - ни слова, ни музыка, ни живопись. И особенно очевидно для Розанова это при посещении православного храма.

Православный храм - сосредоточение всего самого прекрасного, одухотворенного и возвышенного. Поэтому все, что там окружает человека, с невыразимой силой действует на его внутренний мир, духовно наполняя его. Слыша слова молитв, тексты священного писания, голоса певцов, имитирующих небесное ангельское пение, видя лики святых на иконах и фресках, человек погружается в особый мир. Таким образом, православный храм воспринимался Розановым как некая художественная целостность в единстве его архитектурных, декоративно-прикладных элементов и живописи. В храмовом действе само богослужение приобретает особую торжественность, возвышенность и одухотворенность. Философа восхищало исключительное и дивное по своей глубине, всесторонности и законченности православное богослужение.

Входя в храм, человек отрешается от всего суетного и приходящего, от гнева, ярости, ненависти и т.п. «Он находит здесь все родным себе, - пишет Розанов, - в высшей степени понятным, страшно нужным. Храм принимает его как друга, как родного, принимает с бесконечной[1]н[3]ежностью, заботою, всепрощением за прошлую неправильную жизнь» . Посетить церковь, по Розанову, - значит провести день «как следует». Ведь русская душа таит в себе бесконечно прекрасное, мягкое, доброе и простое в отношении к Богу, если создает такие храмы. «Это вовсе не влияние Византии, - пишет он, - ибо ведь строили их уездные маленькие зодчие, ну - губернские, но вообще «какие-нибудь», не Растрелли, не Тоны и пр. Нет, тут наш провинциальный вкус... который дал кружево и аромат таким приволжским созданиям как,^например, «Обрыв» Гончарова, или тургеневским «Запискам охотника» . Именно наша «русская вера», по его мнению, помогает создавать не величественные Парфеноны или Пропилеи, а храмы «ка[1]м[5]орочки», где прежде всего «теплится» вера и желание молиться Богу .

В этой связи Розанов отмечает хороший русский обычай ставить храмы на бугорке, на горке, так, что при теплых солнечных лучах даже в холодную зиму около храма, казалось, было лето. И если к этой каменной сказочной красоте прибавляется колокольный звон, утверждает Розанов, то церковное настроение усиливается. «У нас звон - басок, тенорок и дискант - все в согласии, - пишет он. - Хоровое начало. Мелодично-грустный «вечерний звон» русских церквей скольких скептиков и сатириков удержал от протеста, критики и сатиры; w^f может быть, только благодаря мяг-

кому вечернему звону, у нас никогда не зародился ни Вольтер, ни Ренан»[16]. Чувство красоты имманентно присуще русскому человеку. Существенная черта православия, по Розанову, заключается в его долготерпении, ожидании, в том, что оно «не ненавидит, не гонит, не проклинает». Сообразно этому внутреннему покою, отмечает он, русским чужда экзальтированность и во внешних выражениях. Они светлы внутри, порывистость и страстность чужда их напевам.

Именно эстетическое чувство, порожденное красотой, было, по Розанову, одним из определяющих стимулов приобщения наших предков к христианской культуре, которая приобретает на Руси священный, сакральный смысл. Ведь красота в православном миропонимании есть прежде всего любовь. И то, и другое - дар Божий. Именно любовь делает красоту духовным чувством. В поисках ее русский человек обращается к искусству, придавая красоте значимость высшей духовной ценности. Неудивительно, что одним из важных принципов русского эстетического сознания была софийность - глубокое осознание религиозно-культурного единства искусства, красоты и мудрости. С помощью художественных средств мастера передавали основные духовные ценности, созидали красоту.

Полагая религию делом народным, Розанов утверждает, что «настоящая религиозная живопись» также должна быть народной. «В православии, где вся стена храма сплошь перед молящимся народом, - пишет он, - эта стена просит на себя жи[1]в[7]опись. В православии стена не может быть нема, она должна говорить» . А поэтому в храме верующих следовало бы, по его мнению, окружить огромными картинами - фресками, изображающими библейские сцены. Они не только оживят, но и оживотворят русские храмы. В них и «разольется» душа, призывающая к молитве. Молитва же возводит человека к высотам духа, внушающего: «Станем добрее!». Ведь в русском православии сильны идеи милосердия, сердечности, доброты. Поэтому живопись и говорит молящемуся так же много, как и пение, чтение в храме. В этой связи философ отмечает, что церковная живопись раскрывает перед православным народом евангельскую историю, в которой верующий лицезрит мучеников и их страдания, торжество православия и его светлые победы. Он видит нечто «вечное, вековое», чему будет поклоняться не одно поколение, будут молиться «роды и роды людей».

Икона - особое выражение веры на Руси. В отличие от фресковых изображений на стенах храмов, икона - прежде всего молельный образ, святыня. Русские люди воспитывались, постоянно видя перед собой святой лик. В этом лике, по мнению философа, есть все: и осуждение всякого греха, и поощрение ко всему доброму. «Умный русский глаз» возлюбил икону, - утверждает Розанов, - ибо она не только обо всем говорит, но и молитве учит. Неудивительно, что в начале XX в. многие русские богословы и религиозные философы обратили вним[18]ание на икону как на духовный феномен. Происходит «открытие иконы» .

Икона для православного человека, по Розанову, - не просто нравоучение или иллюстрация библейского сюжета, но наполненное метафизическим смыслом произведение, воплощающее идеи вечной красоты. Вместе с тем она является и посредником между верующими людьми и Богом. Для создания такого образа от художника требовался не только профессионализм, но и духовная одаренность. Всякий создающий образ, по убеждению Розанова, «заражается» Богом, им смущаем, открыт перед ним. Может быть именно поэтому русским иконам всегда присущи и особая глубина духовного содержания, и тщательность исполнения.

Даже неграмотные люди могут «прочитать» икону, увидеть скрытый смысл в движениях, жестах, персонажах. Она обращается к самым тонким струнам человеческой души. Преклоняясь перед образом, изображенным на иконе, верующий человек вверяет ему все свои помыслы, ча-

яния и надежды. Русский народ, по Розанову, «живет иконою», исцеляется, здоровеет, становится нравственнее. В русской иконе, по его мнению, отображен «образ поклоняемый», в котором лишь «черты слегка означены», то есть «дают как рамку человека - сосуд, за вне1ш9нем краем коего сейчас же начинается и до глубины идет Божество» . Таким образом, В. Розанов подчеркивает огромное влияние иконописи на духовное развитие русской культуры, которая очищала, облагораживала, формировала русского человека.

Икона, в отличие от светской живописи, согласно Розанову, характеризуется обобщенностью, отвлеченностью, схематизмом. Поэтому «иконы Владимира, не отличающиеся от икон Феодосия или Антония, - пишет он, - не суть иконы ни Владимира, ни Феодосия, ни Антония, а суть «эмблемы», 2«0впечатления» и «мечтания» о святости, как мы ее себе представляем» . В этом смысле Христос не изобразим, «не подсилен человеку». Попытки же передать его «с выражением, но без страстей» глубочайшим образом неправильны. Лицо Христа невозможно изобразить в живописи. Христос для русского человека — «изводитель» чудес и тайн и всего святого порядка на земле. Образ его, как он дан в Евангелиях, именно иконен, а не живописен, ибо не несет ничего из «упреков»: слабостей, пороков. Ведь Христос не имел недостатков. Между тем художник мог изобразить его и как скупого или расточительного, гневного или яростного. Именно отсутствие этих живописных качеств в Сыне Человеческом - главное препятствие для его удачного воплощения на картине. «Христос был уже в жизни иконе3|н, - отмечает философ, - что и открыло эпоху иконописания в истории» .

Следует заметить, что отношение к русской иконе, особенно к образу Христа, у Розанова менялось. Так, в статье «Христианство пассивно или активно?» он утверждает, что темные старинные лики Христа нам нравятся больше. Они неясны из-за неопределенности линий, а их «едва намеченные штрихи» создают лишь «начало образа», куда мы можем отнести свою молитву. Однако позднее, в период своей полемики с христианством, заявляя, что Христос сошел на землю и погасил солнце, уничтожив своей тенью все радости жизни, он дает определение Лика Христова как «Т2е2много Лика», ссылаясь на темную византийскую и древнерусскую икону . «Такого беспросветного мрака, - пишет Розанов, - невыразимой скорби, такой бесконечной силы осуждения... мир2у3, себе-я не читал ни в поэмах, ни в сатирах, ни у еврейских пророков...» . Христос, с точки зрения Розанова, своим «Темным Ликом» как бы вклинился между миром и Богом, темный лик Христа-Сына заслонил Бога-Отца.

Одна из специфических черт православия, по утверждению философа, заключается в том, что целью жизни оно считает смерть, жизнь загробную, а не земную. А поэтому само «существо» веры представляется ему «по ту сторону гроба». Русь, по его выражению, «находит слишком реальным и грубым» самую земную жизнь Спасителя. «Русский человек не только глубоко постиг 2т4айную красоту смерти, но ползет к этой странной и загадочной красоте» , - заключает философ. И приходит к мысли, что, возможно, только поэтому с русским народом Христос и «уроднился». Русский народ, в его представлении, «в печали», но она так ему сладка, что не променяет он ее ни на какие радости. Отсюда так грустны и безрадостны русские церковные напевы и русская храмовая живопись, находящиеся в строгом соответствии с общим строем православной церкви.

Удивляет философа полное отсутствие на стенах православных храмов иллюстраций семейных сцен, хотя такими сюжетами Библия изобилует. Богоматерь, питающая грудью Младенца-Христа, - невозможное, по его мнению, зрелище в русском храме. Мария там никогда не изображается в юном семнадцатилетнем возрасте, но всегда как старая или стареющая женщина, держащая на коленях «всегда вполне закрытого»

(в сравнении с католическими обнаженными фигурами) Иисуса. Она, язвительно замечает Розанов, имеет вид не матери, а няни. Лицо ее всегда скорбное, нередко со слезою. Так, перенеся Голгофу в Вифлеем, православная церковь вытравила в нем все светлое и радостное . Замечает Розанов и еще одну особенность православной живописи: обязательное отсутствие животных около Вертепа Господня. Заявляя, что животное начало вообще отторгнуто, отброшено православием, он приходит к выводу, что, отвергнув плоть и радость жизни, оно потеряло возможность видеть «связь вещей».

Неким «магическим очарованием» представляется Розанову позолота на иконах. Но, к сожалению, этот великолепный «византийский фон», по его выражению, «вышвырнул за порог натуральное небо, естественный воздух, солнце и звезды». Вместе с тем отношение к небу у православных, на его взгляд, совсем иное: испуганное, томящееся, умиленное, восторженное, «обнимающее ноги Спасителя». Конечно, восклицает он, своим великолепием для глаз золото лучше каких-то сереньких облачков, дня с дождичком и вообще всего земного. Но золотой фон, которым подменены небо и воздух, по его словам, «показывает общую тенденцию византийской церкви - заместить собою все для человека, стать для него «универсом», завершенностью... Выкинут[2]ы[6] небо и солнце оттого, что они очаровывают, что их любит человек...» . Розанов сожалеет, что православная культура, и в частности иконопись, «есть нечто уставное и неподвижное». Но ведь икона, указывает он, - образ, к которому мы «относим мысль свою, молитву свою».

Именно молитва, подчеркивает Розанов, есть сердце религии, обращение души к Богу. Для него молитва русского человека - феномен, не известный другим народам. Молитва эта сплетается из глубокого осознания своей греховности, жажды Божией помощи, из надежды на эту помощь и веры в чудо. Душой православия является дар молитвы, тогда как тело его - обряды, культ. Исполняя обряды, «русские, - по мнению философа, - имеют молитву вне их, независимо от них или, точнее, параллельно[2] [7]с ними, но как нечто особое, как другой лирический, свой у каждого мир» . Когда же русский человек приходит со своей молитвой в храм, он приносит Богу свое горе, «свою биографию». Не оттого ли, восклицает Розанов, религиозный человек выше поэта или ора[2]т[8]ора. «Кто молится - победит всех и святые будут победителями мира» , - заключает он.

Размышляя о характере православной культуры, Розанов обращает серьезное внимание на «классические места сосредоточения православия» - на монастыри. Среди «исторической и культурной пустыни» они горят «яркой точкой цивилизации и духа», сияют куполами и крестами великолепных храмов, книгами, живописью, пением, нравом своим и внешним обликом. Именно монастыри родили церковь, ее строй, дух, одежду и замыслы. «Это те первоначальные островки среди языческого древнего плена, - указывает он[2], [9]- которые, сплотившись, и образовали собою потом материю Церкви» . Все они возникли свободно из какого-нибудь подвига старца, из биографии святого. В своем письме К.Н. Леонтьеву Розанов сообщал, что Оптина пустынь ему показалась самым поэтическим и самым глубокомысленным местом, среди «прозаичных и «скучно-либ30ральных» Петербурга и Москвы, не говоря уже о Лондоне или Берлине» .

Истинное монашество, по Розанову, содержит в себе некоторое «психическое чудо», до Христа не виданное. Возможно, поэтому при посещении Макарьевского и Дивеевского монастырей, Оптиной Пустыни Розанов почувствовал, что именно в монашестве, единственно в нем, «христианство получило себе крылья, поэзию, полет, свободу и философию». «Трудно понять, - пишет он, - каким образом с идеями тления и «кончины всех вещей», каковы, несомненно, составляют зерно монашества, сочеталась

эта семейная, общественная, библейская живопись»[31]. Так, рассматривая живописные сюжеты Дивеева, он отмечает, что все они в светлых тонах - голубых, розовых, зеленых, белых. Черных красок, преобладающих в городских приходских церквах, совсем не видно. Большинство монастырских изображений - «не стоящие неподвижно лики», а события из Новозаветной и Ветхозаветной истории. По сути в этой живописи он не находит собственно ничего монашеского, но, напротив, одушевление, жизнь и полет. Эти картины и иконы внушили ему мысль о возможности качественно иного направления в православной живописи - семейного и общественного.

Замечательной заслугой православной культуры Розанов считает выработку типа и стиля святости, благочестивой жизни. На Руси издавна общественным идеалом было религиозное подвижничество во имя Христа. Однако русский святой всегда наделен великой любовью ко всем людям, поэтому он - и глубоко народный святой. Не случайно Амвросий Оптинский для Розанова - идеал не только исторического деятеля, но и православного подвижника. Именно в нем он видит завершенный образ святого. «Святой человек», или «Божий человек», по его мнению, есть образ художественный, характеризующийся в первую очередь полным бескорыстием, отречением от славы и почета. Он погружается в совершенную тишину внутренней жизни, но не пассивной и бездеятельной, а активной и напряженной. Он есть «истинный столп» общества. Ведь святой есть «исцелитель» болящей души России. Культура без святого, по Розанову, оказалась бы только «первобытным диким состоянием, дополненным фразами о «гуманности», человечности и «правах человека и обязанностях гражданина»[32].

В этой связи «Жития святых» он называет «вечным училищем благочестия» с полной уверенностью, что они есть «драгоценнейший склад» духовных сокровищ, которые никогда не истощатся. Вместе с тем Розанов с горечью отмечает, что современное ему поколение более увлекается героями романов, биографиями знаменитых писателей. «Но позвольте, - восклицает он, - разве жизнь Амвросия Оптинского не красочнее, чем биография старого ветерана цезаревских войск»[33]. Посетив в июле 1904 г., в годовщину канонизации Серафима Саровского, Саров, философ пишет: «Это особенное место, особенное лицо, не смешиваемое с мудрецами, с великими вздыхателями волн истории, как Гус, Иероним Пражский, Лютер»[34]. Для Розанова он действительно «высочайший образец человечности». Поэтому всякий русский стремится сюда, чтобы «поговорить наедине» с Серафимом, что намного «воспитательнее, поучительнее и просветительнее, нежели прочесть страницу Гете». В страхе и недоумении, «в грехах и болезнях» идут к Серафиму русские люди. Но как только сердца преподобного и пришедшего к нему человека встретятся, отмечает философ, так и «рассветится» необычайным светом сердце мужика или старухи, и узнают они радость, о которой ранее и не подозревали. Это и есть, в представлении Розанова, «тайна Божия».

Признавая таких духовных пастырей как Серафим Саровский, Амвросий Оптинский, Иоанн Кронштадский, он утверждает, что редкий русский не переживает порывов к святости, хотя, как правило, и недолгих. Именно этой стороной своей духовной жизни и живет русский народ, ею он крепок, с ее помощью встает изо всяких бед. Именно в этой связи религия «Вифлеема» представлялась ему «жизненно-сладостной», то есть религией жизни, а религия «Голгофы» - религией смерти с присущим ей отказом от жизненных радостей. Понятно, что аскетизм не привлекает Розанова. Ему значительно ближе была религия семьи, живущей полнокровной жизнью. Он не может принять в христианской культуре отказа от радостей семейной жизни ради жизни загробной. И задает себе вопрос: нужно ли «отвернуться» от мира и идти за Христом или остаться в миру, но без Христа?

Но, пытаясь ответить на3этот вопрос, он знает точно, что прожить ему без Христа будет трудно .

Розанов с теплотой отзывается о церкви как «единственно поэтическом и глубоком на земле» месте. Кто любит русский народ - не может не любить русской церкви, убежден он. Ибо народ и его церковь - одно. «И только у русских это - одно». Розанов был глубоко религиозным человеком и, любя свой народ, не мог не любить православную церковь. Он был глубоко убежден, что Русская православная церковь, несмотря на все ее исторические отклонения от первоначального христианства, лучше Евангелия, лучше Христа. По мере удаления от Христа церковь, по Розанову, светлела, становилась лучше, человечнее. Ведь она помнит не только о Новом, но и о Ветхом Завете, наследуя и Христу, и Моисею, и первосвященникам Древнего мира.

Таким образом, по мнению мыслителя, церковь при всех своих несовершенствах все же продолжает дело богоотцовства. Отрицая Христа, он преклоняется перед церковью. Он находит ее более теплой, более живой и религиозной по сравнению с холодным Христом. Церковь философ предпочитает христианству. На нее, с его точки зрения, благотворно влияет то обстоятельство, что она вросла в народный быт, в живую почву истории. Церковь вынуждена считаться с этим бытом и заниматься проблемами религиозного устроения человека на земле. И если Христос вызывал у Розанова отталкивающее чувство, чтение Евангелия оставляло его равнодушным, то церковь представлялась ему родным домом. Он любит ходить в церковь, молиться там. Ему была мила как церковная атмосфера, так и околоцерковный быт. «Церковь есть душа общества и народа, - пишет он, - можно ли поднимать руку на душу? Хотя бы она и была порочная» [36].

Особое внимание уделяет Розанов церковной службе, считая ее народной. Ибо не зная церковной службы, нельзя понять и русский народ. А если уничтожить церковь, церковную службу, «разрушить действие ее на душу народную, на быт народн^ый, - Россия немедленно дезорганизовалась бы, пришла в хаос и пала» , - предрекает он. Ведь церковь молится о плодородии земли, о «мире всего мира», о примирении всех людей, всех христиан. Все это, по утверждению философа, очень народно, очень жизненно. Не удивительно, что храм для народа в его представлении заменяет в значительной мере и гимназию, и школу, и университет, и книгу, и науку. В этом смысле православная литургия «есть полный круг научения». Удивительна, по мнению Розанова, и музыкальная сторона православного богослужения. Очевидно, что, придавая большое значение православной церковной службе, он убежден, что она просвещает русский народ духовными истинами.

Однако для Розанова церковь только тогда является храмом, когда «в ней молящийся народ и священнослужители, для него служащие». Он вспоминает, как однажды вошел в храм Василия Блаженного в неслужебный час. Походив «без благоговения» с полчаса, вышел, «почувствовав необыкновенную ее светскость, холод и неинтересность». «Церковь без богослужения - не храм», - заключает философ. То же чувство возникло у него весной 1901 г., когда он из историко-археологического интереса осматривал языческие храмы Аполлона, Сераписа и Венеры. «Ничего не чувствовал, - пишет он. - Ведь чувствовать можно отношение народа к богослужению, а когда возле Сераписа, Венеры, Аполлона служения нет, - то нельзя даже научным оком уловить в них ни картин, ни сущности, просто ничего, груды кирпича: и это не потому, что Аполлон, Серапис, Венера - ничего, нуль, а потому, что нулевое, нигилистическое отношение к ним у смотрящего, который смотрит на предмет в нулевой его момент, каковым является всякий внебогослужебный момент» .

Говоря о значении церкви в культуре, философ утверждает, что одним

только «сохранением для человечества Евангелия Церковь выше... всего золотого века Возрождения, спасшего человечеству Вергилия и Гомера». Поэтому церковь есть не только корень русской культуры, но и ее вершина. В связи с этим Розанов готов даже закрыть глаза на некоторые пороки ее служителей. В книгах «В темных религиозных лучах», «Около церковных стен» и др. содержится весьма ироническая, порой даже жесткая характеристика русского духовенства. Крайне «невежественным, - в частности, указывает он, — является смешение себя (духовенства) с Богом... Развивался фетишизм лица, фетишизм фигур, фетишизм целого сословия: все они - м[3]а[9]ленькие боги, ходящие среди человеков, жаждущие своей канонизации» .

Розанов обращает внимание на тот факт, что православное духовенство в своем большинстве художественно, поэтически и литературно не воспитано. Имея в виду осуждение Синодом Л.Н. Толстого, мыслитель отмечает, что оно в основе своей не читало ни «Войну и мир», ни других произведений Толстого. В письме к Э. Голлербаху Розанов пишет: «Духовенство наше не только литературно не образовано, но оно и психологически не развито. Сомнения, тревоги, мучения совести и ума Левина, А. Болконского, Пьера Безухова, Нехлюдова - для него просто не[4] [0]существовали. Все это казалось «вздором и баловством» барской души» . Со значительно большей симпатией относясь к провинциальному духовенству, чем к столичному, он и то, и другое считает необразованным, даже невежественным. Но в то же время именно в простом духовенстве, по Розанову, сохранились истоки чистосердечной и непосредственной православной культуры.

Таким образом, несмотря на весьма противоречивые взгляды, Розанов движим прежде всего любовью к Богу и людям. В постижении сущности русской культуры он признает ее религиозные корни, считая православие культурообразующей религией России. Ибо первостепенная роль в создании и развитии отечественной культуры им отводится именно православной церкви. Православие, на его взгляд, является стержнем русской духовности. Поэтому русская культура - это прежде всего православная культура, в которой духовно-нравственные начала преобладают над материальными. Православие было главным носителем духовных ценностей на Руси. Оно раскрыло и утвердило собственные ценностные представления средствами художественно-образного воплощения. Образное мышление отрывает его от сугубо конкретных, земных реалий, помогает ощутить связь и с миром горним, и с глубинной сутью земного бытия.

Это в известной мере роднит позицию В. Розанова, например, с воззрениями П. Флоренского и Н. Бердяева, обнаруживающих религиозные, сакральные корни возникновения культуры, а поэтому считавших, что большинство мировых культур было именно «прорастанием зерна религии, горчичным деревом, разросшимся у семени веры». См.: Флоренский П.А. Сочинения в 4 томах. - М., 1999. - Т. 2. - С. 547; Бердяев Н. А. Философия неравенства. - М., 1 990.-С. 248-249.

[2] Следует подчеркнуть, что подобная точка зрения философа на сущность католицизма вполне согласуется с высказываниями по этому вопросу В.В. Зеньковского, утверждающего, что в западной церкви так и не изжита навязчивая идея «играть роль» в истории, в политике, в культуре, «хотя давно ясно, что это не историю подымает до уровня христианского начала, а Церковь снижает до уровня мирской сферы». См.: Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. -М , 1 9 97.-С. 343.

[3] Розанов В.В. Последние листья. - М, 2000. - С. 283.

[4] Розанов В.В. Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского. Литературные очерки. О писательстве и писателях. - М, 1996. - С. 106.

Продолжая эту мысль, В.В. Зеньковский также отмечает, что и «протестантизм... не сумел соединить мира с церковью: мир для него вне церкви, церковь для него вне мира». См.: Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа... - С. 110.

[6] Бенуа А.Н. Художественные письма. 1930-1936. - М.. 1 9 97.-С. 169.

[7] Розанов В.В. Литературные изгнанники: Н.Н. Страхов, К.Н. Леонтьев. - М.. 2001. - С. 378.

[8] Розанов В.В. Сочинения в 2 томах. - М., 1990. Т. 1. Религия и культура. - С. 330.

[9] Розанов В.В. Среди художников. - М, 1994. - С. 302.

[10] Розанов В.В. Сахарна. - М., 2001. - С. 68-69.

Розанов В.В. Сочинения в 2 томах... Т. 1. - С. 94-95.

[12] Шапошников Л.Е. Роль православия в формировании духовных качеств русского народа // Церковь и общество на пороге 3-го тысячелетия. - Н. Новгород, 2001. - С. 53.

[13] Розанов В.В. Сочинения в 2 томах... Т. 1.- С. 332-333.

[14] Розанов В.В. Сумерки просвещения. - М., 1990. - С. 541.

Это сумели почувствовать и его современники. Е.Н. Трубецкой, сравнивая купола русских церквей с «луковицей», считая их воплощением идеи «молитвенного горения к небесам, через которое наш земной мир становится причастным к потустороннему богатству». А.Н. Бенуа называет русскую храмовую архитектуру «небесной», «райской», «божественной», считая, что сама русская «почва» произвела эту «чудесную грацию». См.: Философия русского религиозного искусства XVI-XX вв. Антология.-М, 1993.-С. 195-219; Бенуа А.Н. Художественные письма. 1930-1936.-М., 1997.-С. 65-66.

[16] Розанов В.В. Сумерки просвещения... - С. 547.

"Там же. - С. 374.

Е.Н. Трубецкой одним из первых увидел в иконе светлый луч надежды, который может вернуть современного человека к Богу. Вслед за ним богословское и эстетическое значение иконы исследовали и другие мыслители, в частности С.Н. Булгаков и П.А. Флоренский. См.: Философия русского религиозного искусства... - С. 197. 265-266. 285-286.

[19] Розанов В.В. Сочинения в 2 томах... - Т. 1.-С. 192.

[20] Там же. - С. 428.

[21] Там же. - С. 429.

[22] Икону на Руси, как отмечает Л.Д. Любимов, покрывали олифой, чтобы предохранить краски и чтобы она ярче сияла. Естественно, что со временем олифа темнела. Настолько, что изображение едва угадывается. Именно такую почерневшую от времени икону философ и пытается представить «беспросветным» мраком скорби. Темная икона Христа стала для него символом отрицания жизни. См.: Любимов Л.Д. Искусство Древней Руси. - М, 1974.-С. 157.

[23] Розанов В.В. Сочинения в 2 томах... Т. 1. - С. 434.

[24] Там же. - С. 332.

[25] Розанов, как отмечает В.В. Зеньковский, не понял Голгофы, которая для него была лишь однажды, когда через распятие Спасителя совершилась над смертью. Хотя каждому дан свой Крест, своя Голгофа. В то же время розановская «религия Вифлеема», по мнению Г.В. Флоровского, представляет собой лишь «пастораль» или «семейное умиление», но «не огненную тайну Боговоплощения». См.: Флоровский Г.В. В.В. Розанов // В.В. Розанов: pro et contra. - СПб., 1995.-Кн. 2.-С. 398.

Розанов В.В. Во дворе язычников. - М., 1999. - С. 371.

[27] Розанов В.В. Среди художников... - С. 243.

Розанов В.В. Сочинения в 2 томах... - М, 1990. Т. 2. Уединенное. - С. 267.

[29] Там же.-Т. 1.-С. 384.

[311] Розанов В.В. Литературные изгнанники: Н.Н. Страхов, К.Н. Леонтьев. - С. 3 19.

[31] Розанов В.В. Сочинения в 2 томах. - Т. 1. - С. 414.

[32] Розанов В.В. Когда начальство ушло... - М, 1997. - С. 533.

[33] Розанов В.В. Сумерки просвещения... - С. 513.

[34] Розанов В.В. Сочинения в 2 томах... Т. 1. - С. 401.

[35] Там же. Т. 2. -С. 573.

[36] Там же. - С. 606.

[37] Там же.-Т. 1.-С. 365.

Там же. - С. 576.

[39] Розанов В.В. Около церковных стен. - М., 1995. - С. 152.

[40] Голлербах Э.В. В. Розанов: жизнь и творчество. - СПб., 1922. - С. 125-126.

А.Л. Ястребов

АКСИОЛОГИЯ СТАРОСТИ НА ГРАНИЦЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ И ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ

Заманчиво найти ракурс обозрения темы, при котором метафизика отношений между поколениями, равно как обыденно-жизненные требования каждого из них. и в широком смысле проблема старости обретут нужную четкость описания и анализа. Необходимо взглянуть на вопрос со стороны, что обещает хоть некоторое удовлетворительное решение.

Диапазон вероятных интерпретаций темы велик: редуцирование архетипов; эмпирика поколенческих претензий; векторы социокультурной мифологии; конкуренция художественных стилей; ослабление идеи преемственности ценностей; репрессия старости и ее мифотворческая ювенилизация; эффектная репрезентация витальных излишеств юности.

Задача нашей статьи - наметить траекторию движения темы старости в культуре последнего столетия, обсудить некоторые причины, по которым она игнорируется искусством.

Начнем с вопроса о судьбах архетипических образов культуры.

Можно с большой долей уверенности утверждать, что культура XX в. настойчиво репрессирует феномен старости. Казалось бы, в эти века все языческие мифы европейской древности обрели прописку в литературе и философской мысли. З. Фрейд дал новую жизнь трагическому Эдипу и утомленному сладостной негой Нарциссу. К. Юнг доказал, что архетипы просвечивают сквозь каждый новосозданный образ. Создалось впечатление, что древность без остатка сделалась достоянием искусства.

Однако даже при поверхностной ревизии популярных в XX в. античных мифов обнаруживается лакуна. Одна из самых показательных - история о Филемоне и Бавкиде, двух незлобивых и тихих старичках, которых боги не захотели разлучать и после смерти.

Овидий пересказывает историю благочестивой супружеской четы. Как-то Зевс и Гермес, пребывая во Фригии под видом странников, просились на ночлег, и никто их не впустил, кроме гостеприимных и хлебосольных старичков. Утром, покарав нечестивых жителей потопом, боги отблагодарили Филемона и Бавкиду, наградив их долголетием и возможностью умереть одновременно. Время шло, наступила смерть, и обещание небожителей исполнилось - старички превратились в деревья, растущие из одного корня.

Это история оказалась непривлекательной для романтической словесности и мифотворчества XX в. Главная причина - отсутствие в самой фабуле динамической потенции: прошлое утратило значение, репертуар будущего ничтожен. Герои принадлежат краткосрочному факту настоящего, где нет ничего соблазнительного для читателя, ожидающего от литературы изощренных страстей и утонченных чувств.

В фабуле мифологических стариков отсутствуют приятные тематические знаки и абсолютизируемая культурой композиция чувства: встретились - влюбились - вынужденно расстались - страдали - преодолели препятствия. Тема юношеской страсти не приемлет быта, он губителен для чувства, раздражает подробностями читателя, предпочитающего тихостным вздохам пенсионеров роковые перипетии молодости.

Старческое чувство свободно от героики и отмечено бытовыми заботами, которые, с точки зрения романтических литературных подростков, и проблемами назвать нельзя: каждый день нужно просыпаться, кряхтеть и кашлять, готовить завтрак, затем пересказывать никому не нужные сны, интересоваться новостями из жизни соседей или государства, проживать день, отходить ко сну, чтобы завтра все вновь повторилось до слова и жеста. А может, и не повторилось.

К редкостным и вершинным комментариям овидианского сюжета относится произведение Гете. В «Фаусте» сюжет добрых старичков подвергается жестокой философской интерпретации. Филемон и Бавкида мирно существуют, никому не мешая, пока судьба не сталкивает их с дьявольским наваждением фаустианско-мефистофелевского мироперeустройства. Хижина героев препятствует осуществлению гуманистических задач Фауста. Чтобы убрать преграду, Мефистофель сжигает ветхий домик супругов. После этого любые рассуждения о пользе людям или о созидательном порыве силы, что «жаждет зла и совершает благо», становятся кощунственными. Уподобление безропотных и добрых героев «строительной жертве» отвергает какие-либо намеки на торжество человеколюбия. Гете, вводя тему жестокости по отношению к чете старичков, намеренно усиливает мотив сомнительности предприятия Фауста. В этой системе мифологических отношений нелепы рассуждения о гуманистической стройке.

Если бы строительной жертвой стали, к примеру, Тристан и Изольда, Ахилл и Ифигения, Ромео и Джульетта - юные, обреченные, отчаянные в желании добиться осуществления чувственных целей и приговоренные этим отчаянием к смерти, то можно было бы погрустить над их судьбой, даже дамбу, которую как бы строят лемуры, назвать в их честь.

Гете-старик приносит мифологических стариков в жертву. Это знак культурной катастрофы, по масштабу не сравнимый ни с каким иным художественным событием мировой литературы. Это как раз тот случай, когда все совокупные катаклизмы юных романтических героев приглушены вздохом стариковского бессилия и безропотности.

В русской литературе, пожалуй, только Гоголю удалось создать фигуры, равные по масштабу Филемону и Бавкиде. «Старосветские помещики» - редкостное свидетельство гениального проникновения в сюжет, который так нелюбим словесностью. История 60-летнего Афанасия Ивановича и его 55-летней супруги Пульхерии Ивановны не вызовет ожесточенных споров подростков и ломоты в юном сердце: размеренная и несуетливая жизнь, добродушие и гостеприимство хозяев, повседневность, настойчиво катящаяся к закату. Это, пожалуй, единственная стариковская идиллия в русской литературе; некоторые ее интонации перейдут в рассказ Чехова «Скука жизни».

В культуре последних столетий сложилась ситуация, при которой редкий персонаж, достигший старости, вызывает у читателя порыв соучастия. Исключений немного: персонажи, рожденные архетипом библейского Авраама, трагичны как герои притчи, которых должно испытывать, чтобы они стали символами богоизбранности. Иные типы - благородный отец из мещанской сентиментальной драмы, обездоленный старик в искусстве реализма - появляются в культуре, чтобы обострить читательский отклик на несправедливость общественных отношений.

Что же касается Филемона и Бавкиды, они стоят в стороне от притчевой символизации и критики буржуазных идей. Герои освобождены от морального масштаба поучения Библии, они асоциальны, и оттого их судьба не вызывает классового соучастия; у них нет детей, и поэтому тормозятся реакции читателя; ему сложно перенести известные и сформулированные жизнью отношения (родители - дети) на судьбу бездетных стариков.

Итак, XX век не смог обнаружить привлекательных архетипических и психоаналитических глубин в истории Филемона и Бавкиды. В этом сюжете отсутствуют эротическая динамика и миростроительный потенциал. Герои скромны и ненавязчивы в качестве материала для интерпретаций. Литературе, пребывающей под обаянием романтической парадигмы, они вовсе не любопытны, так как их история иллюстрирует предсмертное существование, а не демонстрирует любимую романтиками музыкальную активность духа.

Большинство произведений европейской культуры ориентировано на

изображение любовных страстей. За всю историю культуры наберется не более десятка текстов, где отсутствует любовная интрига. Обнаруживается, что культура за редким исключением создается для молодых. В качестве доказательства следует обратиться к статистике: репертуар, к примеру, возрастных ролей в театре XIX-XX вв. ничтожен и занимает не более 2-3%. Подобная ситуация становится одним из источников комических ситуаций, когда несомненно заслуженные и всенародные актеры, обремененные возрастной усталостью, все же играют Ромео и Джульетту, Чацкого и Софью.

Несложно убедиться в распространенности этого явления. Кому из представителей старшего поколения театралов не помнится гениальная игра 63-летнего В.И. Качалова в роли 20-летнего Чацкого? В 40 лет актер сыграл Дон Гуана из пушкинского «Каменного гостя». Л.М. Леонидов в 53 года блистал в роли Отелло, которому не более 30 лет. 33-летний Р. Гаррик с успехом выступил в роли 14-летнего Ромео.

Театральная традиция несовпадения возраста актрисы и ее роли насчитывает не одно столетие. Во все времена звучала критика великовозрастных актрис, играющих наивных и юных простушек.

Например, московский театральный сезон 1805-1806 гг. открылся оперой Леста «Русалка». Игра актеров вызвала как восторги, так и критические отзывы. С.П. Жихарев писал о бенефисе Е.С. Сандуновой: «Но, помилуйте, женщина в летах, небольшого роста, очень, очень полная, чтоб не сказать толстая, прыгает, пляшет или, вернее, хочет прыгать и плясать, как 18-летняя хорошенькая, безыскусственная, веселая немочка, у которой роль русалки в ее природе, ибо эта роль составлена большею частью из вальсов[1], национальных немецких песен и танцев и проч. Что же тут хорошего?» .

Репертуар европейского театра не благоволит актрисе, чей возраст превысил 40 лет. Между тем сценический и жизненный цейтнот настойчиво и небезуспешно преодолевается актрисами, не желающими знать запретов времени. А.Г. Коонен в 19 лет играла 8-летнюю Митиль (Метерлинк «Синяя птица»), а в 51 год блистала в роли Эммы Бовари, которая была моложе актрисы по меньшей мере на 30 лет. Послужной сценический список В.Ф. Комиссаржевской не менее впечатляющ: в 36 лет сыграла юную Офелию и 15-летнюю Маргариту («Фауст» Гете); в 40 лет - 18-19-летнюю Гильду («Строитель Сольнес» Г. Ибсена); в 36 лет - юную Дездемону. 55-летняя Сара Бернар сыграла Гамлета.

Пожалуй, самая популярная роль мирового репертуара - 13-летняя Джульетта. Единственная актриса, чей возраст почти совпал с летами шекспировской героини, была 15-летняя Элеонора Дузе. Джульетту представляли на сцене 32-летняя А.Г. Коонен, 35-летняя М.И. Бабанова, 28-летняя Ермолова, 27-летняя Вивьен Ли. В роли 14-летнего Ромео выступили 24-летний П.С. Мочалов, 39-летний В.А. Каратыгин, 34-летний А.П. Ленский, 35-летний М.Ф. Астангов, 33-летний Л. Оливье и 31-летний Дж. Гилгуд. М.И. Бабанова, по отзывам современников, была убедительна и в 39 лет в роли арбузовской Тани, которой по пьесе 21 год.

Некоторые актрисы ставят рекорды в исполнении молоденьких героинь. Например, М.Н. Ермолова впервые сыграла 18-летнюю Иоанну Дарк (Шиллер «Орлеанская дева») в 31 год и на протяжении почти двух десятилетий не прощалась с этой ролью. Как минимум на 12 лет была старше своей героини К.И. Еланская, сыгравшая Катюшу Маслову.

Примеров можно привести десятки, однако речь не следует сводить к банальной констатации явления. Проблема намного глубже: в основе ее - ориентация культуры на ювенильность и отсутствие интереса к возрасту осени.

Между тем есть жанры, виды искусства и породы животных, которые по своей природе ориентированы на людей наивных, доверчивых, отчасти озлобленных жизнью, позабывших о драмах и сильных страстях, на во-

площение которых надобны физические силы. Человек, столкнувшийся со старостью, имеет жизненное право и эстетическую потребность видеть себя в искусстве. Но до сих пор эта философско-эстетическая потребность не была воплощена. Наберется не много произведений, к примеру, живописи, которые посвящены возрасту покойной старости. Так же ничтожно количество литературных текстов, описывающих бесстрастный образ жизни, свободный от юношеского витализма.

Попытаемся вспахать океан интересующей нас проблемы с помощью социологии. Социологические исследования, проведенные в конце 1980-х гг., освидетельствовали сложившуюся в Советском Союзе ситуацию. Следует признать, что многие из этих выкладок устарели, однако и современные данные отмечены пугающей тенденциозностью. Выводы, к которым пришли исследователи таковы: «... возраст заметно влияет на массовость контактов с искусством ... по мере увеличения возраста снижается желание людей слушать музыку и еще заметнее - знакомиться с художественной литературой. Если в отношении к музыке рубежом, с которого начинается этот спад, выступает возраст в 50 и особенно в 60 лет, то в отношении к литературе пик активности приходится на школьные годы, а затем постепенно интерес к ней гаснет, причем наиболее заметно - после 40 лет. В итоге среди людей 60 лет и старше продолжает знакомиться с художественной литературой вдвое меньше лиц, чем среди 20-30-летних, тогда как в отнош[2]ении к музыке перепад между этими группами достигает лишь 1,2 раза» .

Интерес к изобразительному искусству у 60-летних также вдвое меньше, чем 40-летних. Ученые видят причины ограничения знакомства с произведениями изобразительного искусства в экономической недоступности музеев и их отдаленности от места жительства пенсионеров.

Цифры вносят поправку в этот весьма распространенный миф: с возрастом усиливается интерес к народному творчеству. Подобное справедливо лишь отчасти, только для той группы социально-психологических типов личности, которая по уровню образования относится к «несформировавшимся». Это самая большая гр[3]уппа: «Чем старше люди, тем в среднем ниже уровень их образования» .

Очевиден факт, что после выхода на пенсию человек, как правило, постепенно утрачивает навыки, потребные для восприятия развивающегося искусства. После 55 лет, по статистике, - только 9% людей относится к группе «разносторонне развитые». Что же касается иных типов личности («несформировавшиеся» и идущие следом «эклектично развитые» и «односторонне развитые»), то для них высокое искусство не является основной потребностью. И в этом нет ничего трагического. Абсурдно упрекать пенсионера в том, что он не посещает выставок или филармонии. Проблема требует радикального философско-эстетического исследования. Объем статьи позволяет наметить лишь некоторые аспекты.

При анализе сложившейся ситуации следует учитывать многообразные мифы, общественные условия и психологические параметры возрастного восприятия культуры. Оговоримся: любой социологический опрос, касающийся уяснения диапазона культурных пристрастий человека - самый честный и научно корректный, - жертва допущений, связанных со склонностью реципиентов преувеличивать свою культурную активность. Мало кто из респондентов признается, что не ходит в театр, не читает книг, не восхищается музыкой. И совсем не потому, что неправдив или хитер. Причина в ином: есть мифологизированные обществом темы, о которых не принято говорить откровенно. В [4]противном случае человек будет заподозрен в бытийной неполноценности . Мало кто повинится, что не слушает Баха, не любит Пикассо, равнодушен к шедеврам зодчества. Речь опять-таки не о лживости, а о человеческой природе, склонной украшать себя мечтательными признаниями о должной любви к прекрасному.

Есть еще один обертон проблемы. Начнем с того, что само искусство, возводимое в ранг классического, по самому щедрому счету, создается не более чем для 10% населения планеты, и не следует от всех остальных добиваться его страстного почитания. Обыкновенный человек не поднимается выше средней культуры. Да это и ненужно.

Иная немаловажная причина - диктат накопленного жизненного опыта, с позиции которого оценивается любой артефакт. Среднестатистический пенсионер не в состоянии с искренностью школьника и так же истово, как специалист, любить искусство. Его восприимчивость затруднена хотя бы тем, что к шестому десятку изменились представления обо всем. Позади немалая жизнь, которая повыветрила доверчивую готовность любить то, что к конкретике твоего оставшегося существования имеет косвенное отношение. Над чем плачет юноша - то для старика наивно. То, над чем рыдает старик, кажется юноше ничтожным.

Возраст трансформирует представления о красоте. Некогда вдохновляющая на подростковые подвиги идея прекрасного сменяется реальностью полезного - изменились вкусы. Пенсионера уже мало что ошеломляет. Удивляет, как правило, только то, что вызывает страх.

Не менее важны и бессознательные экономические мотивировки. Жизнь приучила сравнивать объем накопленного тобою с масштабом того, чем владели другие. Музей не то чтобы унижает своей роскошью, он побуждает в очередной раз задуматься над собственной ничтожностью и тщетностью осуществленных попыток на своем жизненном опыте отвратиться от нищеты и сделать свою жизнь чуть красивее. Никакая домашняя полочка со статуэтками не в состоянии конкурировать с музейными фондами. В результате меняется смысл всего, что у школьников вызывает восторг. Картины в резных рамах не имеют ни малейшего отношения к частному человеческому предзакатному существованию. Музейное искусство пугает своим торжествующим бессмертием. Скульптуры напоминают кладбищенские надгробья. Все статично, торжественно, молчаливо и свидетельствует о торжестве смерти.

А вот внимание к кино и телевидению, как показывает статистика, неизменно высоко и с возрастом не снижается. Иной вопрос - и это обстоятельство актуализируется в последние десятилетия - телевизионные предпочтения представителей старшего возраста, вызывающие иронию молодежи, - любовь к латиноамериканским сериалам, озвученным фальшивыми голосами. В этих сериалах все чудовищно очевидно, прогнозируемо, механистически-психологично.

Если бы не сериалы, большинство пожилых людей вовсе не находило бы себя в искусстве. В латиноамериканских киносагах персонажи ежесекундно заламывают руки, обмениваются испепеляющими взглядами, ищут пропавших детей. Это не главное. Важнее - медлительность, с которой все осуществляется, «тянучий шаг» разворачивания конфликта.

Структура, протяженность, убогость языка и пафос семейных киноэпопей наивны, доступны и примитивно человечны. Они не оскорбят эстетических требований пенсионера шикарными пейзажами, интерьерами или бурными страстями. Герои действуют в соответствии с наивным ритуалом жизни - все активное, социальное, глубоко философское утрируется, уступая место семейным проблемам, решаемым исключительно с помощью случая. Главное в этих сериалах - чудо случайности. Когда, казалось бы, жизнь так запутала отношения, что и не разобраться, неожиданно появляется кто-то из неведомой и неизвестной жизни и, уподобясь рождественскому донатору, спасает героев и умиротворяет дух зрителя.

В возрасте жизненной осени идеи, профессиональные и общественные заботы, как правило, отходят на задний план, и пугающее бессилие заставляет проживать вместе с героями латиноамериканских сериалов бесконечные и чуждые проблемы, отвлекая своей гротескной неискренностью и длительностью от жизни, смиряющейся перед неизбежным.

Чудо, дозированное, не пугающее и не связанное с юношеской красивой активностью, необходимо искусству для стариков. Это чудо очень маленькое, смешное и наивное - сэкономленная копейка, день, проведенный без хворей, приезд сына. Именно об этом искусство не любит говорить. И не оттого, что это слишком ничтожные темы, а потому что это - самые неподъемные по художественной сложности проблемы.

Культура предпочитает рассуждать о вечном в стилистике философского морализаторства, а доказательства неизменно подбирать из жизни молодых и красивых, мучающихся проблемами выбора жизненного пути и избирающими мыслительную или социальную активность в качестве панацеи от все жизненных бед. Именно поэтому «Война и мир» редко когда читается стариками, предпочитающими ухаживать за кошечкой, толковать сны или обсуждать болезни.

Безусловно, наберется немало примеров того, как человек преодолевает диктат старости, занимает активную спортивную позицию, участвует в политической жизни, обливается холодной водой, пишет исполненные юношеской страсти стихи. И все же эти примеры не показательны, хотя их можно привести множество. Они исключительны, так как иллюстрируют иной, противный возрасту тип существования, противоречат модели, созданной искусством, не признающим права стариков и больных стать объектами философского и художественного интереса.

Культура оставляет за стариком право невидимо для мира болеть, плакать, дожидаться смерти. На протяжении долгой полемики с церковью она осмеивала все, что нельзя было доказать эмпирическим путем, переосмыслила практически все библейские истины, не раз заявляла свое право называться источником духовной мудрости. Она не единожды описывала муки смерти, драматизировала ужас наступающего НИЧТО, но так и не смогла примирить человека со старостью, с тем состоянием, в котором привычные земные ориентиры и предпочтения (профессиональные навыки, политические проблемы и т.д.) утрачивают свою значимость.

Возраст напоминает о зияющей пропасти между поэзией искусства и реальностью, которую может заполнить религия: «Когда еще молод, то почти не ощущаешь, как летят года. Ощущение здоровья приобретаешь только через болезни. Земное притяжение мы замечаем, когда прыгаем вверх, благодаря толчку при падении. С наступлением старости болезненное состояние становится своего рода нормальным состоянием, и не замечаешь, что ты болен. Если бы не было воспоминаний о прошлом, то это изменение трудно было бы вообще заметить. Я поэтому полагаю, что животные старятся лишь в наших глазах. Белка, которая доживает свои последние дни, как устрица, несчастна не более, чем устрица. Но человек, живущий в трех мирах - в прошедшем, настоящем и будущем, - может быть несчастным, если один из этих миров^ ничего не стоит. Религия прибавила к ним еще и четвертый - вечность» .

Церковь обесценивает настоящее. Культура девальвирует вечность.

Церковь ставит перед собой задачу примирить с очевидным, дать надежду на воздаяние, цель культуры - пробудить интерес к жизни, наполнить ее *хоть каким-то* смыслом. *«Хоть каким-то»* - вовсе не заменитель торжественного, но трудно подбираемого эпитета. Это, к сожалению, констатация обреченности человека: люби, страдай, дерзай и прыгай - старости и смерти не избежать, любая попытка дерзостно удерживаться за жизнь тщетна.

С. Кьеркегор писал, что христианство явилось в мире не в виде роскошного издания утешительных правил, но в виде *«абсолютного требования»*. Господь не хочет, чтобы люди пересоздавали его, не хочет быть любезным человеческим Богом; «Он хочет Сам пересоздавать людей, и хочет этого из любви».

Вариация этой мысли встречается в романе А. Мердок «Дитя слова»:

искусство призвано создавать новую красоту, а не манипулировать той, что уже существует; религия призвана создавать Бога и никогда не успокаиваться на достигнутом.

Требование веровать и повиноваться налагается церковью на каждого, это абсолютное требование невозможно свести до уровня человеческого понимания, уместить в отдельной душе или разуме. В этом смысле культура более апеллирует к чувственной стороне человека. Она превращает читателя в центр мироздания, награждает многочисленными ролями - он и подглядыватель, и судья, и субъект художественного конфликта. И даже самый ничтожный из читателей мнит себя способным оценивать, отождествлять, выносить приговор. Та пропасть, которая возникает между человеком и Богом в религии, преодолевается культурой, адаптирующей систему долженствований и запретов к конкретной художественно-практической деятельности читателя.

Гегель называл три формы абсолютного духа, при помощи которых человечество возвышается до божественного и испытывает его в себе, - это искусство, религия и философия. Искусство - интуитивное проявление абсолюта, откровение идеальности перед лицом объективности критического мира. Философия проясняет темные области мировосприятия, ту сторона существования, которая погружена в сон бессознательного. Религия пытается снять это напряжение между реальностью и бессознательным, выстроить провиденциальный проект бытия.

Вера в Бога - это вера в трансцендентную реальность, которая обязательно обладает личностными свойствами. Бог курирует человека, придает наличный смысл индивидуальной биографии, раздвигает ее границы до жизненного пути человечества, делает этот путь целесообразным. Человек выстраивает свои отношения с Господом на эмоционально-иррациональных знаниях.

Одно из назначений религиозной мысли - искусство пастырского врачевания человеческих душ. Одна из целей искусства - провоцировать человека, предлагать ему преступный (снизим градус пафоса: провокационный) тип поведения в виде запретных, эффектных и привлекательных фабул идентификации.

Искусство предлагает образ человека в модусе его наличного бытия. Религия воссоздает духовную биографию в его долженствовании.

В начале XXI в. сохранилась привычка рассуждать о вещах, которые столетие назад казались уже решенными. Чехов писал С.П. Дягилеву: «Вы пишете, что мы говорили о серьезном религиозном движении в России. Мы говорили про движение не в России, а в интеллигенции. Про Россию я ничего не скажу, интеллигенция же пока только играет в религию и главным образом от нечего делать. Про образованную часть нашего общества можно сказать, что она ушла от религии и уходит от нее все дальше и дальше, что бы там ни говорили и какие бы философско-религиозные общества ни собирались... религиозное движение - само по себе, а вся современная культура - сама по себе, и ставить вторую в причинную зависимость от первой нельзя. Теперешняя культура - это начало работы во имя великого будущего, работы, которая будет продолжаться, быть может, еще десятки тысяч лет для того, чтобы хотя в далеком будущем человечество познало истину настоящего бога - т.е. не угадывало бы, не искало бы в Достоевском, а познало ясно, как познало, что дважды два есть четыре. Теперешняя культура - это начало работы, а религиозное дви6жение есть пережиток, уже почти конец того, что отжило или отживает» .

Мы находимся на сто лет ближе к сроку в «десятки тысяч лет», отпущенному Чеховым для исполнения целей и задач искусства. В наши дни религиозные догмы, нормирующие поведение людей, почти потеряли значение. Истоки подобного процесса, безусловно, берут начало в XIX в.

«Литературное старчество» в лице Л.Н.Толстого со всей очевидностью свидетельствует о конкуренции с религиозными предписаниями. XX столетие окончательно присвоило культуре право передавать комплекс этических реакций и вытеснило стариков из сферы учительства.

Культура становится своеобразным киоском духовного обслуживания. Она стремится оптимизировать составляющие человека, привести его к некоей норме, в той или иной степени приближенной к прагматике идеала. Потребности и страсти рассматриваются ею как ведущие характеристики личностной активности. Репертуар рекламируемых потребительских символов (как моральных, так и прагматических) бесконечно разнообразен. Созданные искусством, они порождают новые искусственные надобности, которые не ограничиваются погоней за обладанием чем-либо, но также определяют специфику духовных ориентации. К примеру, слово «покаяние» - едва ли не самое популярное понятие из постперестроечного лексикона, - попав в однозначно политизированный культурно-идеологический контекст, распрощалось со своим изначальным смыслом. Было позабыто древнегреческое значение покаяния - «перемена разума», «смена образа мыслей» как поворот к Богу и соучастие в его деяниях, признание личной беспомощности и последующее преображение.

Покаяние было сведено к спекулятивному призыву испросить прощение за годы жестокости. Образ «дороги, ведущей к храму», подхваченный публицистикой и культурной пропагандой, прописался в контексте идеологической мифологии. Покаяние из исповедального акта перешло в жанр публичной агитации. Создалось впечатление, что иных векторов и целей движения просто не существует. Образ дороги был спешно и конъюнктурно задействован в строительстве магистральной метафоры - путь к рынку. Культура в очередной раз продемонстрировала свое желание быть конкурентом религии и задействовать чужую терминологию для логического описания мистериального бытия.

Декларативно проповедуя милосердие, культура не собирается идти на сделку со стариками. В итоге тема старости попадает в пространство отчуждения.

Старость в дописьменные эпохи всегда была монопольным держателем жизненной мудрости. Истина - жреческая, религиозная, знахарская - отыскивалась ею всегда. Опыт и запас знаний делали стариков авторитетными источниками необходимых советов. В современном обществе идея преемственности ценностей перестает быть бесспорной.

Одной из причин, которые разрушили патриархальные ценности, стала дарвиновская теория естественного отбора. После нее логически неизбежны восторженные лозунги о торжествующей ювенильности.

Иное обстоятельство: осторожность и охранительные формы поведения, свойственные старшему поколению, были перечеркнуты культурной мифологизацией личной выгоды и спортивным образом жизни. Спорт не подразумевает степенности и рефлексии: «Культ тела - это всегда признак юности, потому что тело прекрасно и гибко лишь в молодости, тогда как культ духа свидетельствует о воле к старению, ибо дух достигает вершины своего развития лишь тогда, когда тело вступает в период упадка. Торжество спорта означает победу юношеских ценностей над ценностями старости» .

Идея преемственности, передача знаний, умений, гигантского разнообразия жизненного опыта знаний переформатировались XX столетием. Сложилась иная иерархия передачи многовековой мудрости. Образ поколенческой вертикали сменился горизонтальными отношениями партнерства.

Стариковская мудрость - энциклопедический арсенал знаний, осваиваемый и проверяемый в жизни, умение лечить раны и строить жилье, ухаживать за младенцами и т.д. - узурпируется разными сферами культуры — книгой, кино, телевидением. Именно они становится источником душе-

полезных рекомендаций и букварем, из которого черпаются жизненные знания.

XX веку не удалось воскресить фабулу Филемона и Бавкиды. После того как Гете с помощью мефистофелевского коварства погубил старичков, а Гоголь проводил старосветских помещиков в последний путь, тема оказалась закрытой. Робкие попытки литературы и кинематографа в этом направлении если и увенчались успехом, то очень скромным: сам сюжет вызывает зрительское соучастие, но не становится магистральной тенденцией в культуре. Немногочисленные истории о доживающих свой век людях неизменно проигрывают теме пубертатного весеннего чувства.

Литература и философия так и не смогли осмыслить феномен тихого старческого существования, которое не знает волнений плоти, пугается громкого слова, бережет себя без аффектированных клятв, сторонится всего громкого и избыточно здорового.

Можно объяснить этот феномен известной склонностью литературы и читателя к «ювенильным» сюжетам, или юным возрастом потребителя искусства, или свойственном каждому человеку интересе к подсматриванию за жизнедеятельностью здоровых и молодых... И все же следует задаться вопросами, возможна ли реабилитация «старческого» сюжета и есть ли реальные основания для воскрешения интереса к этой теме.

Возвращения Филемона и Бавкиды в культуру следует ожидать не в результате внезапной и чаемой эскалации гуманистических отношений в обществе. Обнаруживаются более важные обстоятельства философско-эстетического характера. Интерес к благочестивой чете появится даже не тогда, когда изменится модель романтической культуры, увлеченной юными и здоровыми людьми, и не тогда, когда искусство устанет от живописания многократно повторяющихся вариаций Ромео и Джульетты. Он может возникнуть только при одном условии: когда искусство начнет изучать проблему человека, освободившись от тяжких романтических дум по поводу исполненности поставленных рождением задач, от экзистенциальных идей, переводящих в ложные абстракции и условные схемы человеческие дни, насыщенные банальными радостями и микроскопическими горестями. Это произойдет, когда культура попытается ответить на вопрос - какова цена предсмертной жизни, решив эту проблему не в аспекте эффектного живописания подростковой решительности обидеться на жизнь и рассчитаться с ней, а в исследовании жизни, отмеченной покоем и медленным приближением к тайне сущего, привыканием к вечности и готовностью человека принять неизбежное.

Жихарев С П. Записки современника. В 2 т. - Л., 1989. Ч. 1.-С.41.

[2] Художественная культура и развитие личности. - М, 1987. - С. 19.

[3] Там же. - С. 33.

Уже первые переписи в Европе демонстрировали «неискренность» реципиентов, в своих ответах руководствующихся стереотипами социальной идентификации. А.Л. Ястребицкая, ссылаясь на монографию Д. Херлихи и К. Клапиш-Зубер, отмечает допущения, распространенные в переписи населения. Так, согласно Кадастру, из 264210 душ светского населения Тосканы 259 составляли 39-летние, 253 - люди 41 года и 11200 - 40-летние. Странность возрастной картины - искажение реальных возрастных групп - объясняется многими причинами, среди которых наиболее убедительные - приблизительность, низкая арифметическая культура, желание тогдашнего тосканца назвать свой возраст кратным 5 или 10. См.: Ястребицкая А.Л. Средневековая культура и город в новой исторической науке. - М., 1995.

[5] Лихтенберг Г.К. Афоризмы. - М.. 1994. - С. 127.

[6] Чехов А.П. Полное собр. соч. и писем. В 30 т. - М., 1982. Т. XI. - С. 106.

[7] Хосе Ортега-и-Гассет. Эстетика. Философия культуры. - М., 1991. - С. 257.

Д.А. Усанер

ЦВИ ВЕРБЛОВСКИ: НУЖДАЕТСЯ ЛИ НАУКА О РЕЛИГИИ В ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ?

Рафаэль Иегуда Цви Вербловски родился в 1924 г. во Франкфурте-на-Майне. Получив высшее образование в Лондоне, он поступил в докторантуру в Женеве ив 1951 г. защитил докторскую диссертацию. Министерский университет присвоил ему титул honoris causa католической теологии. С 1956 г. Цви Вербловски работает в Еврейском университете Иерусалима, в котором [2]сейчас занимает должность профессора сравнительного религиоведения . Некоторое время он возглавлял в этом университете кафедру еврейской мысли, а в 1965-1969 гг. был деканом факультета гуманитарных наук. С 60-х гг. Цви Вербловски работает в качестве приглашенного профессора в разных странах мира (1962 - Япония, 1969-1970 - США, 1972-Австралия, 1986-ЮАР, 1989 - Швейцария, 1993-Испания, 1995-1996-Голландия).

Цви Вербловски тесно сотрудничал с Международной ассоциацией истории религий (International Association for the History of Religions), принимал непосредственное участие в ее конгрессах. Он занимал ряд высоких постов в Ассоциации: с 1975 г. по 1985 г. был генеральным секретарем ее Исполнительного Комитета (высший орган), а с 1985 г. по 1995 г. - вице-президентом. Членство Цви Вербловски в Исполнительном Комитете свидетельст[3]вует о том, что он имел прямое отношение к организации конгрессов , внесших большой вклад в становление современного религиоведения. Сейчас израильский религиовед является, наряду с Ж. Ваарденбургом, О. Хульткранцем и рядом других ученых, почетным членом Ассоциации.

Цви Вербловски активно сотрудничал с великими мыслителями XX в. Он состоял в переписке с К.Г. Юнгом, а также помогал ему в н[4]аписании ключевой работы «AION: исследование истории символа»(1951) . В свою очередь, К.Г. Юнг написал предисловие к одной из самых первых публикаций Цви [5]Вербловски - «Люцифер и Прометей: изучение Сатаны Мильтона»(1952) . Цви Вербловски сотрудничал также с известным немецким каббалистом Гер[6]шомом Шолемом, работы которого (например, «Истоки Каббалы», 1987) он редактировал и переводил на английский язык.

В 2005 г. Цви Вербловски был удостоен крупнейшей израильской премии «Эмет» за достижения в области гуманитарных исследований. Он заслужил свой авторитет ученого прежде всего как знаток иудаизма и связанных с ним течений; этой теме посвящены многие из его работ; в последние годы он активно занимается восточными религиями. В частности, две его недавние ра[7]боты посвящены анализу наследия великого синолога Я.Я.М. де Гроота .

Свою карьеру ученого Цви Вербловски начал в середине XX в., когда только начала формироваться современная парадигма изучения религии. Именно тогда он осуществил ряд ключевых публикаций и выступлений на международных конгрессах, которые развили, упрочили, а во многом и определили основные принципы современного религиоведения.

Прежде всего это его рецензия на работу Иоахима Ваха «Сравнительное изучение религий», опубликованная в 1959 г. в журнале *Иудаизм: ежеквартальный журнал еврейской жизни и мысли*. В этой рецензии он четко отличает теологию от научного изучения религии, обвиняя автора в том, что «путаница в различении теологии и *Religionswissenschaft* является характерной чертой книги как таковой». Цви Вербловски выступает за такое изучение религии, которое будет носить объективный характер, не обусловленный никакими религиозными предпосылками и не служащий никаким другим целям, кроме научных. Но одновременно это не должно быть простым собиранием фактов, которое составляет лишь «вертикальное» измерение науки о религии; *religionswissenschaft* должна также иметь «горизонтальное» измерение, которое заключается в изучении религиозных феноменов и структур". Однако такое «горизонтальное» изучение религии должно оставаться в рамках науки и не допускать необоснованных обобщений.

В целом, заключает Цви Вербловски, «общее введение к такому сравнительному религиоведению крайне необходимо, однако посмертно изданная[12] работа профессора Ваха далека от того, чтобы заполнить эту лакуну». Таким образом, формулирование некоторых «базовых принципов научного подхода к изучению религии», которое послужило бы основой для современного религиоведения, постулируется Цви Вербловски как крайне необходимое.

Именно этой проблеме был отчасти посвящен конгресс Международной ассоциации истории религий, проходивший в Марбурге в 1960 г. Этот конгресс стал «во многих отношениях водоразделом по той простой причине, что на нем впервые методологические дискуссии стали[13] для Международной ассоциации неотъемлемой частью повестки дня». До того обсуждение методологических вопросов носило лишь эпизодический характер. На этом конгрессе Цви Вербловски выступил с историческим заявлением, где сформулировал *«базовый минимум предпосылок научного изучения религии»*, которь^ должен разделяться всеми членами религиоведческого сообщества.

Первая предпосылка требует отказаться от столь по[1]п[5]улярного в то время деления религиоведения на восточное и западное. Вместо этого провозглашается единый научный подход, который подразумевает, что исследование вне зависимости от того, где оно написано, либо научно, либо нет - третьего не дано. В рамках такого подхода религия рассматривается как закономерное явление человеческого существования (вторая предпосылка), которое подлежит научному рассмотрению, систематизации и обобщению до известных пределов. При этом никакие теологические предубеждения, касающиеся сущности религии, не должны лежать в основе исследования (третья предпосылка). Особо подчеркивается, что цель всех исследований - в самих исследованиях (четвертая предпосылка) и что никакие убеждения ученых, на которые они, как простые люди, конечно же, имеют право, не должны влиять на характер деятельности Международной ассоциации истории религий (пятая предпосылка).

Это заявление, пусть и с некоторыми оговорками, было поддержано такими разноплановыми исследователями религии как Брэндон (Манчестер), Брелич (Рим), Гудэнаф (Йель), Китагава (Чикаго), Занер (Оксфорд), Элиаде (Чикаго), Кишимото (Токио), Хоффман (Мюнхен). Сформулированные Цви Вербловски принципы легли в основу деятельности Международной ассоциации истории религий, а вместе с этим - и всего религиоведения второй половины XX в.

Ц[17]ви Вербловски подвел итоги конгресса в статье «Марбург - что после?». Там он заявил, что видит три основные опасности (дилетантизм, теологическая направленность религиоведческих исследований, а также

их несоответствие четко выработанной программе МАИР)[18] для Международной ассоциации истории религий и того дела, которому она служит. Для нас в данном контексте особый интерес представляет вторая опасность: «теологическая ориентированность многихх^участников, ошибочно позиционирующих себя как *ученых-религиоведов»* . Указав на эти угрозы, Цви Вербловски заключает, что «Международная ассоциация истории религий призвана охранять и культивировать четкое проведение в жизнь базовых принципов современной *Religionswissenschaft»* . Этот завет соблюдается современными религиоведами, которые строго следят за тем, чтобы не выходить за рамки науки, и стараются развести религиоведческие и теологические исследования.

Следующим важным событием стало выступление Цви Вербловски на конференции Международной ассоциации истории религий в Варшаве (1979), где он прочитал доклад «Есть ли в религиоведении феноменология религии?». В этом докладе Цви Вербловски провозгласил, что у феноменологии религии нет собственного предмета изучения, а ее методологические установки либо устарели, либо уже используются в других религиоведческих дисциплинах. Этот доклад во многом подытожил и сформулировал кризис, переживавшийся феноменологией религии во второй половине XX в. С тех пор феноменология религии, которая еще совсем недавно была ч[21]уть ли не основной религиоведческой дисциплиной, утратила свои позиции . Отойдя на второй план, она начала свое возрождение усилиями Ж. Ваарденбурга уже как неофеноменология религии.

Деятельность Цви Вербловски во многом находится в[2] [2]русле общих тенденций развития религиоведения второй половины XX в. , однако само современное религиоведение отнюдь не является однородным. Например, подписание исторического заявления 1960 г. не удержало М. Элиаде и его коллег по Чикагскому университету оттого, чтобы продолжать развивать традиции чикагской школы, основанной тем самым И. Вахом, которого критиковал автор *«базового минимума предпосылок научного изучения религии»*. Одной из задач этой школы изучения религии была провозглашена «герменевтика религиозных данных» -[23]«предмет, к которому с пренебрежением относились историки религии» .

Сам Цви Вербловски также выступил против некоторых тенденций современного религиоведения. Речь идет о его интересе к философии и о ее отношении к религиоведению. Именно этой теме посвящена статья Цви Вербловски «О сравнительном изучении религии. Наивные размышления простодушного не-философа», которая предлагается читателям для ознакомления с творчеством известного религиоведа. В этой статье Цви Вербловски выдвигает тезис *о необходимости и даже неизбежности философии и философских дискуссий в исследовании религии.* Важность этого тезиса в том, что он затрагивает одну из основных тенденций современного[2] [4]религиоведения - размежевание религиоведения с философией религии . Дело в том, что философия религии во второй половине XX в. чаще всего выносилась за рамки религиоведения. Важной причиной такого отношения к философии была ре[2]а[5]кция на экспансию в религиоведение философско-идеалистических идей , которая привела к глубокому кризису религиоведения в середине века. Помимо этого, ученых не устраивала основная проблематика классической философии религии: «Большинство классических тем философии рел[2]и[6]гии-темы, касающиеся философского теизма и естественной теологии» .

Для иллюстрации общего отношения к философии религии нам опять придется вернуться в Марбург 1960 г. на конгресс Международной ассоциации истории религий. Именно там было внесено предложение переименовать Международную ассоциацию истории религии в Международную ассоциацию научного изучения религии. Это предложение было от-

вергнуто, и главным мотивом отказа было то, что «научное изучение религии» включает философию религии. Тем самым было продемонстрировано, что представители конкретных религиоведческих дисци²п⁷лин не проявляют никакой заинтересованности в философии религии . На том же конгрессе из десяти секций только одну, под названием «Общая феноменология религии», отвели под общие религиоведческие дисциплины - социологию, психологию и философию. На этой секции было представлено лишь шестнадцать работ, в сравнении, например, с секцией христианства, которая была представлена девятнадцатью работами. Это также свидетельствует об упадке интереса к общим дисциплинам вообще и к философии религии в частности. Кроме того, не нашлось места для философии религии в двухтомнике «Современные подходы к изучению религии» под редакцией Ф. Уэйлинга, так как, по словам редактора, «глава о философии религии не вписывалась бы в общий контекст» .

Сам Цви Вербловски не был чужд подобным настроениям, разделяя общее недоверие к философии религии. В упоминавшемся обзоре работы И. Ваха он фактически отождествляет теологию и философию религии. Однако при всем недоверии к философии религии у исследователей остается понимание, что в научном изучении религии нельзя обойтись без определенных обобщений и интерпретаций. А это прямая задача философии религии. Поэтому постепенно идет выработка новой философии религии, не имеющая ничего общего со старой. Она выбирает для себя в качестве главного предмета «описывающий анализ и прояснение религиозного языка, верования и религиозной практики с особым вниманием к п²р⁹авилам, которые в них действуют, и к их контексту в религиозной жизни» . Однако, как пишет Ф. Уэйлинг, «религиоведы ищут, но еще не обрели такую философию религии, которая была бы универсальной по своей применимости, могла бы ответственно относиться к религиозному многообразию и направлять другие подход³⁰ы к изучению религии, не изолируясь от них и не господствуя над ними» .

Именно эту важную тему поднимает Цви Вербловски в публикуемой статье. Он демонстрирует философские проблемы, которые неизбежно встают перед каждым, кто выбрал религию в качестве предмета исследования, вносит свой вклад в формирование новой философии религии, без которой религиоведение не может полноценно существовать. Статья поднимает в качестве философских проблем не вопрос об истинности или ложности религии, как это зачастую делала классическая философия религии, а вопрос о структуре, языке, взаимоотношении религий. Она пытается затронуть и вывести на метауровень ряд проблем, касающихся религии, и обсудить их на языке философии. Акцент на подобной проблематике указывает направление, в котором, по мнению автора, должна двигаться новая философия религии. Общий итог этих размышлений Цви Вербловски подводит в конце статьи, утверждая, что *«религиовед с необходимостью соприкасается с философией и должен принимать ее в расчет»*.

Показательно, что размышления такого рода исходят от человека, делавшего главный упор на научности в изучении религии, стремившегося полностью развести религиоведение и теологию и причислявшего к теологии классическую философию религии.

Цви Вербловски по праву считается одним из крупнейших религиоведов XX в., который внес неоценимый вклад в становление современного религиоведения. Его многогранное творчество освещает различные темы, начиная от традиционных религий Востока и Запада ^кончая современным состоянием религий в нашем изменившемся мире . Для ознакомления российских читателей с его творчеством он сам выбрал статью, содержащую методологические размышления о соотношении науки о рели-

гии и философии религии. Такой выбор имеет особое значение в контексте российского религиоведения, которое все еще находится в стадии формирования. Как переводчик этой статьи, я выражаю глубочайшую благодарность ее автору, который всегда был открыт для сотрудничества и давал консультации по сложным вопросам, относящимся к теме статьи.

Основные работы Р. И. Цви Вербловски

1. Lucifer and Prometheus: a Study of Milton's Satan. - L., 1952.

2. Joseph Karo, Lawyer and Mystic. - L., 1962.

3. Beyond Tradition and Modernity: Changing Religions in a Changing World. - L., 1976.

4. Magie, Mystik und Messianismus: Vergleichende Studien zur Religionsgeschichte des Judentums und des Christentums. - Hildesheim, 1997.

5. The Oxford Dictionary of the Jewish Religion. -N.Y., 1997.

6. The Beaten Track of Science: The Life and Work of J.J. M. de Groot. - Wiesbaden, 2002.

7. Catalogue of the Pantheon of Fujian Popular Religion // Studies in Central & East-Asian Religions, 2001-2002. Vols. 12-13. P. 95-192.'

[1] Почетный доктор (лат).

[2] Его полное звание - Martin Buber Professor (Emeritus) of Comparative Religion, The Hebrew University of Jerusalem.

[3] Это одна из прямых обязанностей членов Комитета. См. www.iahr.dk/iahr.htm

[4] *Jung C.G.* AION: Untersuchungen zur Symbolgeschichte. -Zurich, 1951.

Это предисловие можно найти в 11 томе собрания сочинений Юнга (английское или немецкое издание).

Scholem G. Origins of Kabbalah. - Princeton Univ. Press, 1987; *Scholem G.* Ursprung und Anfange der Kabbalah. - Berlin, 1962 (оригинал).

[7] The Beaten Track of Science: The Life and Work of J.J.M. de Groot. - Wiesbaden, 2002; Catalogue of the Pantheon of Fujian Popular Religion // Studies in Central & East-Asian Religions. 2001-2002. Vol. 12-13.-P. 95-192. *Я. Я. М. де Гроот* (1854-1921) «по праву считается отцом этнологически ориентированной китаистики». (Catalogue of the Pantheon of Fujian Popular Religion. P. 95). Работал переводчиком с китайского в восточных колониях Голландии. Собрал коллекцию предметов китайской народной религии для музея Эмиля Гюиме (сейчас - Музей азиатского искусства в Париже). В его коллекцию вошли как предметы светской жизни, например, как театральные куклы, костюмы, музыкальные инструменты, опиумные трубки, так и предметы религиозной жизни - алтари, статуи «богов» и т.д.

[8] *Wach J.* The Comparative Study of Religions. -N.Y., 1958.

[9] The Comparitive Study of Religions - a Review Essay // Judaism: a Quarterly Journal of Jewish life[10] and Thought. - 1959. Vol.8.-No.4. - P. 1-9.

[10] Ibid. - P. 5.

[11] ibid.-P. 4.

[12] Ibid. - P. 2.

[13] *Sharpe E.J.* Comparative Religion: A History. - L., 1975. - P. 277.

[14] Полный текст доклада см. *Schimmel A.* Summary of the Discussion // Numen. - 1960. Vol. 7.-P. 236-237.

См.,например, выступление К.Ю. Блеекера на том же конгрессе: *Bleeker C.J.* The Future Task of the History of Religions //Numen. - 1960. Vol. 7.

Дискуссию, которую вызвало это сообщение, см. *Schimmel A.* Summary of the Discussion // Numen. - 1960. Vol. 7. - P. 237-239.

[17] *Werblowsky, RJ.Zwi.* Marburg - and after? // Ibid. - P. 215-220 .

[18] Ibid.-P. 217-218.

[19] Ibid.-P. 218.

[211] Ibid. - P. 220.

[21] Свое нынешнее отношение к феноменологии религии Цви Вербловски выразил в электронном письме переводчику: «Сегодня я был бы более осторожен в использовании вводящего в заблуждение термина «феноменология». Я вспоминаю одну из своих последних бесед с Г. ван дер Леувом (много лет назад). *Я* сказал: «Почему ты говоришь о феноменологии? Это же просто замаскированная теология!». Он покачал головой и сказал: «Возможно, ты прав».

[22] О тенденциях современного религиоведения см. *Красников А.Н.* Методология классического религиоведения. - Благовещенск, 2004. - С. 135-143.

[23] *Sharpe E.J.* Comparative Religion: A History. - L., 1975. - P. 279.

Красников А. Н. Методология классического религиоведения... - С. 140.

[25] Там же. - С. 140.

[26] Encyclopedia of Religion.- 2005. Vol. 10.-P. 7123.

[27] *Красников А.Н.* Методология классического религиоведения... - С. 140.

Whaling F. Introduction: The Contrast between the Classical and Contemporary Periods in the Study of Religion // Contemporary Approaches to the Study of Religion. - Berlin; N. Y.; Amsterdam, 1984. Vol. P. 14.

[29] Encyclopedia of Religion. - 2005. Vol. 10. - P. 7122.

[30] *Whaling E,* Introduction: The Contrast between the Classical and Contemporary Periods in the Study of Religion // Contemporary Approaches to the Study of Religion. Vol. I. - P. 14.

[31] О современном состоянии религий см. *Werblowsky R. J. Zwi.* Beyond Tradition and Modernity: Changing Religions in a Changing World. - L., 1976.

Р. И. Цви Вербловски

О СРАВНИТЕЛЬНОМ ИЗУЧЕНИИ РЕЛИГИИ[1]

Наивные размышления простодушного не-философа

I

Голландский писатель Менно тер Браак[2] однажды заметил: когда нет бекона - точат ножи. В ином контексте схожее наблюдение, касающееся занятий по оттачиванию аналитических орудий, было сделано философом Гуссерлем. Применив эти замечания - без всякой иронии - к сравнительному изучению религии, мы можем заключить, что занятия методологией должны быть лишь случайным времяпрепровождением, которое мы можем позволить себе только в моменты передышки от нашей основной работы. Но даже при этом необходимо помнить, что у нас, если вернуться к высказыванию Браака, — масса бекона. Проводимый раз в пять лет конгресс Международной ассоциации истории религий (МАИР), несомненно, подходящий повод для подобных занятий. По сути, наилуч[3]шие методологические предложения приходят не от методологов *a priori* , но от активных исследователей, остановившихся на мгновение, чтобы передохнуть, и задавшихся вопросом, что же именно они и их коллеги делали и делают и как бы делать это наилучшим образом (Приходит[4]на ум глубокое и основательное эссе Дж. Шваба «Что делают ученые?» в качестве хорошего примера подобных размышлений ученого-натуралиста.) Необходимо признать, что наряду с чисто абстрактными дискуссиями об определении религии, чья полезность никем не оспаривается, некоторые чрезвычайно полезные предложения были сделаны практикующими полевыми иссле[5]-дователями[6] и историками рел[7]игий. Я имею в виду, например, К. Гирца , М. Шпиро и Т. ван Баарена . Другими примерами внесения теоретической ясности в результате взаимодействия (приверженцы популярного ныне «жаргона» сказали бы - «обратной связи») попыток абстрактного определения и актуального *praxis** историков религии являются краткое введение Х.Ч. Пуэча и «Пролегомены» А. Брелича в первой части *«Истории религий»(1970)* , точно так же, как и недавняя содержательная и наводящая на размышления статья У. Бианчи . Абсолютно очевидно, что ученые-религиоведы продолжают быть чрезвычайно озабоченными двойной проблемой: о природе предмета их исследования и надлежащих методах этого исследования.

Кажется, что существует безмолвное согласие, что сбор исторических фактов - всего лишь предварительная ступень исследования. Если вы хотите коллекционировать факты (как любил поучать своих студентов поздний Г. ван дер Леув), - переключитесь на марки. Предполагается, согласно одной современной формуле, что изучающие религию должны «понимать» и интерпретироват[1]ь[1] «глубинные структуры религиозных явлений и религиозного опыта» . Вот тут-то и загвоздк[2]а. Вряд ли нужно здесь много говорить об истории концепции *Verstehen*[2] и философских дискуссиях вокруг нее. Литература на эту тему уже стала классикой. Но термины *глубинный* и *структура* все-таки нуждаются в прояснении. Что

же именно означает термин *глубина?* Перефразируя старую поговорку, можно сказать, что для одного глубина есть поверхность, для другого - даже поверхностность. Естественно, любой исследователь верит, что выявляет *глубинные* структуры, а если даже не использует слово *глубинные,* он будет говорить о *подлежащих* структурах и тому подобном. *Глубинные* психологи (независимо от того, принадлежат они к фрейдистской или к юнгианской церквям), точно так же, как и антропологи различных функционалистских или структуралистских толков, - все претендуют на то, что проникают в глубинные слои и раскрывают подлежащие структуры, иногда проводя различия между *видимым* и *реальным* или между *проявленным* и *латентным.* Ист[13]орики религий в особенности оценят акцент профессора Голдаммера на «историческую глубину», в свете которой следует рассматривать религиозные феномены.

Однако не только термин «глубокий», или «глубинный», но также понятие *структуры* является более чем двусмысленным. Каким еще пояснительным целям служит это понятие, кроме введения в оборот еще одного тавтологичного определения и нового заверения нас в том, что в области нашего изучения проявляются определенные образцы и/или закономерности? Большинство людей, говоря о структурах, определяют их посредством ряда синонимичных терминов - вернейший признак, чт[1]о[4] понят[1]и[5]е является излишним. Определять структуру как паттерн, *Gestalt* , *Gefuge* , организм, взаимосвязанную систему или систему отношений так же верно и порой полезно, как попросту тривиально. Можно и не быть структуралистом, чтобы знать, что целое больше суммы своих частей. Я не буду развивать эту мысль, скажу лишь, что недавнее и модное ныне понятие структуры в духе Леви-Строса и его последователей - неважно, согласны ли вы с ним или нет, - по край[1]н[6]ей мере несет некоторый смысл и не является попросту тавтологичным .

Вышеупомянутое общее убеждение, что существуют некие глубинные, подлежащие структуры, отличные от предположительно менее глубоких, приводит меня к связанной с этим проблеме. Я имею в виду уровни описания и узнавания, с одной стороны, и уровни анализа, - с другой. Пользующиеся феноменологическим методом обычно определяют свою задачу как описание религиозных феноменов «изнутри», как они есть, и при этом таким образом, чтобы верующий или практикующий сторонник той или иной религии узнал себя в описании. Они стремятся постичь «веру верующего». Вообще-то это похвальная задача, однако я сомневаюсь по теоретическим и методологическим причинам, что она осуществима. Даже если это и возможно, ее реализация выводит лишь на первый уровень. Как только эта конкретная работа выполнена, необходимо переходить на следующий уровень анализа, и здесь я уже не буду возражать, если верующий не сможет узнать себя. А часто он не просто не узнает себя, он будет яростно протестовать и возражать. Однако его протест меня не смутит, так как мой анализ (в отличие от первоначального феноменологического подхода) уже не подлежит суду верующих, он подлежит суду только моих профессиональных коллег. Кроме того, именно они являются теми, кто должен оценить, является ли верным мой якобы «редукционистский» подход или, возможно, нет. Мы все знаем - это замечание было давным-давно сделано еще Уильямом Джеймсом, - что соприкосновение конского волоса с натянутыми жилами - допустимое описание струнного квартета, но такое описание совершенно бесполезно при попытке понять квартет Бетховена № 132. С другой стороны, я не хочу изначально отвергать психологический, социологический, антропологический или какой-либо иной анализ или необоснованно отказыватьс[17]я от него в конце, просто потому, что он считается кем-то *horribile dictu* - редукционистским. Для того чтобы отвергнуть ту или иную интерпретацию, требуются более веские

аргументы, нежели экзорцизм посредством магической формулы «редукционизм».

Существуют базовые антропологические (в философском смысле) структуры, которые лежат в основе форм человеческого, то есть культурного и социального, существования. И здесь исследователь религии зависит от философской антропологии, не столько в своей интерпретации специфического феномена, сколько в своем общем подходе к природе *condition humaine* , которая только и делает религию, а таким образом и множество эмпирических религий, возможной. Такие имена как Макс Шелер, Гельмут Плеснер и Арнольд Гелен неизбежно приходят на ум, но существует и множество других философских антропологии, некоторые из которых отличаются феноменологической или экзистенциальной ориентацией, а другие - психологическим или социологическим уклоном. Важная вещь, которую необходимо осознать ученому-религиоведу, заключается в том, что эти антропологии составляют не предмет его изучения, а его (предмета) основания. Также представляется интересным сравнить способы, которыми различные религии (или их интерпретации позднейшими историками) пытаются подойти, прямо или косвенно, к базовым антропологическим структурам, - например, к расколу на субъект и объект и сопутствующим формам отчуждения (через объективацию) от природы, общества и даже от самого себя. Роль хайдеггеровской антропологии в интерпретации гностицизма Хансом Ио²н⁰асом или в²д¹емифологизирующей интерпретации новозаветной *kerigma* Бультманом - как раз интересующие нас случаи. Можно применить похожие антропологические размышления к проблемам, поднятым в некоторых формах буддизма, касательно человеческих затруднений, и к предложенным их решениям: раз была осознана нереальность субъекта, то никакая объективация уже невозможна и нет ничего, что можно было бы объективировать .

Какой бы язык мы ни использовали в наших исследованиях, изучаемый материал предстает перед нами в виде символов - словесных высказываниях, действиях (то есть в культе и ритуале), организационных формах (даже такие политические фигуры как король могут функционировать как символы), образах и т.д. Здесь мы попадаем в трясину двусмысленностей. Давайте вспомним, что феномен, известный сейчас как христианская вера или христианское исповедание, был первоначально известен как христианский *symbolon* . Многие религиозные писатели, якобы использовавшие символы, согласно одному определению этого термина, согласно другому определению, попросту использовали знаки, параболы и аллегории. Таким образом, можно сказать, что, например, у Филона Александрийского было очень мало символов; его понимание Писания не символично, но аллегорично. Крылья, которые используются в качестве эмблемы авиалиний - знак; крыло, которое изображено вместе с глазом Гора, - вероятно, символ. Символ может быть разжалован в ранг знака, например, когда крест на карте или на шапке документа попросту обозначает, что территория или организация является христианской.

По поводу креста необходимо сделать пояснение, касающееся отношения иконографии к литературе. Столь многое из нашего знания о древнегреческой, не говоря уже о доколумбовых религиях Америки, проистекает из археологии, что я с трудом могу воспринимать всерьез обвинения в пренебрежении историками религии иконографическими материалами в пользу текстов. Разумеется, чем большим числом текстов мы располагаем, тем больше мы к ним обращаемся, просто потому, что тексты более выразительны. В конце концов, как однажды заметил Вильфред Кантвелл Смит, смотря сколь угодно долго на крест, а я, в свою очередь, добавлю - даже мобилизовав все архетипы Юнга и космические древа

Элиаде, - мы все же никогда не узнаем, что же крест значит для христиан, пока не прочитаем ранних Отцов Церкви. По сути, их *theologia crucis* была полностью разработана задолго до того как крест стал христианским иконографическим символом в IV веке. Еще более поучительный пример мы встречаем в буддизме, который со временем стал одной из «иконографических» религий *par excellence* .26Мало есть буддийских памятников более впечатляющих чем Боробудур . Однако все там будет казаться бессмысленным, если мы не знаем соответствующих джатак и других текстов. Многие галереи оставались бы до сих пор не доступными пониманию, если бы не открытие и соотнесение их (галерей) с определенными тибетско-непальскими текстами (например, поясняющими определенные системы дхьяни-будд), которые дают нам ключ к замыслам строителей и скульпторов Боробудура. Я бы очень хотел, чтобы какой-нибудь статистически ориентированный ученый исследовал, насколько иконографический материал зависит в своей интерпретации от текстов (или ab initio замышляется либо как иллюстрации к текстам, либо как представления текстовых или вербальных традиций) и в какой степени *primary iconography*™ служит «источником» последующих текстовых комментариев и разработок.

Большинство из уже использованных мною терминов (структура, символ, глубина) чрезвычайно неясны и двусмысленны. Честно говоря, я не против этого. Я осмелюсь заявить, что многие ученые в процессе работы и углубления в нее меняют свою терминологию. «Архетипы» Элиаде очень разнятся с юнгианскими «архетипами». Этот зачастую причудливо перемешанный словарь может раздражать и даже путать, но требовать от него строго фиксированной терминологии - значит ограничивать интеллектуальную мобильность ученого. Свобода, в том числе и терминологическая (которая, как и любая другая свобода, отличается от анархии), необходима, и я буду считать это катастрофой, если МАИР когда-либо - упаси боже - создаст комитет наподобие *Academie Francaise* для установления официального технического словаря. Можно относиться с симпатией к тем, кто оплакивает наше вавилонское смешение языков, но это мизерная плата за свободу ученого создавать свой собственный словарь по ходу работы. Таким образом, моя утопия достаточно скромна. Я в равной степени не ожидаю и не желаю того, чтобы все мы говорили на одном языке. Я буду счастлив, если в МАИР наступит Пятидесятница, когда каждый заговорит на своем языке, но при этом все будут понимать друг друга.

III

Может оказаться полезным чуть подробнее исследовать ту роль, которую такие термины как «символ» и «символическое значение» играют в большинстве современных исследований религии. Существует почти общее согласие, что религии придают человеческому существованию «чувство смысла», что они выражают то чувство смысла (жизни, существования, космоса или истории), которое было «указано» или «открыто» им. Они делают это посредством символического выражения. Для антропологов и социологов это стало также проблемой социального конструирования символических систем смыслов.

До этого самого места, я думаю, с моими мыслями по данной проблеме согласятся также религиозные фундаменталисты, по крайней мере до тех пор, пока они допускают, что даже Бог не смог бы раскрыть себя человеку и быть воспринятым как действующий в человеческом мире, если бы человек не был символическим животным. Сейчас признание решающей важности процесса символизации для любого обсуждения рели-

гии уже считается общим местом, и здесь нет нужды в обзоре развития понятия *символ* в современной философии, начиная с Канта (до Эрнста Кассирера и Сьюзен К. Лангер), в романтической мысли (включая Шеллинга), в современной социологии и антропологии, в семантике и, наконец, что важно, в психологии. Как бы кто ни относился к теориям К.Г. Юнга и к применимости его, какой угодно, но только не «научной» психологии к культурным феноменам, не может быть никакого сомнения в важности его в основе своей феноменологического и антиредукционистского подхода к символизму, который он завешал психологии. Именно это глубокое чувство уважения к символам заставило его заметить, что символ никогда ничем нельзя заменить - кроме как только другим символом.

Прежде чем развивать тему символизма дальше, необходимо обговорить связанную с ним тему «смысла». Все авторы, каким-либо образом соприкасающиеся с символизмом или символами, постоянно и с неизбежностью возвращаются к смыслу и к конструированию, как индивидуальному, так и социальному, вселенных смысла. Однако большой вопрос, могу ли я заимствовать[3] [2]название одной в свое время очень известной книги в «смысле смысла» . Это подлинно философское исследование находится вне рамок компетенции историка религий, который, тем не менее, должен спросить себя, является ли поиск смысла имеющей смысл человеческой активностью. Если это так, то или продолжающаяся актуальность религии налицо, или, может быть, это все же архаический остаток досовременных иллюзий. Является ли уход от окончательных смыслов чистым нигилизмом? Или, может, следует рассматривать некоторые явные формы нигилизма более позитивно, то есть как патетические протесты против псевдосмыслов, ложность которых б[2]ы[3]ла раскрыта, рассматривать их больше в том смысле, *mutatis mutandis* , что *theologia negativa*^ и мистический «нигилизм» являются возможностями для великого Ничто (с большой буквы Н!) в противовес фальшивым и неадекватным образам Бога? Понятие человека как конструктора систем смыслов является общим местом в философской, как и в культурной антропологии. В социологии это было одним из главных допущений Вебе[3]р[5]а, недавно эта тема была вновь поднята в работе П.Бергера и Т.Лукмана . Символизация как активность, конструирующая и выражающая системы смысла, представляется врожденной в структуре человеческого существования. Вопрос, почему это так, также является делом скорее философской антропологии, чем сравнительного религиоведения.

Такой подход может показаться вдохновляющим на радикальный релятивизм или даже предполагающим его (я сомневаюсь, что это является или корректной и честной оценкой. Но такой подход явно ^3^совместим с любым видом догматического эксклюзивизма. Роберт Белла назвал этот подход «символическим реализмом» в отличие от «исторического реализма», с одной стороны, и «символического редукционизма», - с другой. Наверное, «исторический реализм» - не самый удачный термин, так как он излишне связан с христианской традицией и ее озабоченностью историческими событиями, такими как Непорочное Зачатие или Воскресение. А раз сюда относятся не только якобы исторические события, но и другие формы материализации мифологических и символических утверждений, следует говорить скорее о «символическом буквализме», чем об историческом реализме. С этими терминологическими поправками разделение, проведенное Белла, представляется чрезвычайно полезным, хотя оно требует дальнейшего прояснения при условии, что мы хотим установить четкое разделение между символическим реализмом и традиционными формами аллегорическо-символической интерпретации, с одной стороны, и символическим редукционизом, - с другой. Эта сложность, наверное, лучше всего иллюстрируется юнгианской психологией, которая как раз из-за

той серьезности, с которой она подходит к символу, опасно колеблется между материализацией архетипов и новой редукционистской аллегоризацией (например, точка зрения, что символы «на самом деле» символизируют процессы, происходящие в психике, - такие как расширение сознания или появление «самости»).

Проблема символического релятивизма встает перед нами всякий раз, когда мы пытаемся замкнуться исключительно на символах. Религиозные люди, однако, верят, что хотя они и располагают символами и ничем, кроме символов, они, тем не менее, не вовлечены в символические игры. За символами есть некая реальность, к которой они обращаются. Таким образом, верующий имеет полное право сказать, что не все религиозные символы одинаково приемлемы, одинаково ценны, одинаково хороши или даже одинаково «истинны». Он может почувствовать опасность безответственного, почти дилетантского эстетизма и пытаться ему противостоять. Под эстетизмом я понимаю своеобразное симпатизирующее отношение, а иногда и восхищение «значительностью», «истиной» или «глубиной» символов, которому, тем не менее, не хватает той крайней серьезности и преданности реальности, стоящей за символом, которая только и делает религиозный символ именно *религиозным* феноменом. Вполне понятно, что эстетизм одинаково противен как экзистенциально ориентированным христианам (например, Кьеркегору), так и экзистенциально ориентированным философам (например, Ясперсу). Эти размышления, тем не менее, не умаляют пользу и существенную основательность концепции символического реализма, но только в том случае, когда мы держим в уме то, что верующий обеспокоен тем, к чему символ отсылает, не менее, а может быть даже и более, чем самим символом. За прозрачностью символа или через нее - а временами эта прозрачность непроницаема - он встречает реальность. Очевидно, что и здесь размышления приводят религиоведа к философии. Ученые-религиоведы, которые, как и сам автор, фокусируются на значении, не должны забывать, что в самой последней инстанции религия -Зэто предмет онтологии. В заглавии одной интересной работы Ван Баала выражено главное направление современного изучения религии; оно (это заглавие) также может служить нам напоминанием о том, что коммуникация, о которой идет речь, осуществляется не просто внутри социума, но происходит между человеком и реальностью, которую подразумевает религия.

IV

Поворот к символическому пониманию религий как систем смыслов и проблемам, которые этот поворот поднимает в отношении *противостояния* релятивизма и аутентичного реализма символов, требует от нас короткого обсуждения того, что известно как *theologia religionum* *. Занимающийся сравнительным религиоведением по определению действует из архимедовой точки опоры вне религии, хотя при этом явно изнутри некой секулярной, культурной и, возможно, даже идеологической системы - независимо от тех религиозных убеждений, которые он избрал как индивидуальный верующий. Теологи действуют изнутри религиозной системы. Пытаясь дать разумное обоснование своей веры, теологи должны принимать во внимание все имеющие к этому отношение аспекты реальности, а эта реальность включает в себя и факт существования «других» религий. Таким образом, теологи должны сформулировать то, что их религии утверждают не только о Боге, душе, спасении и т.д., но также и о других религиях. Они все, э9ксплицитно или имплицитно, имеют определенную «теологию религий» . Занимающийся сравнительным религиоведением должен уделять столько же внимания этому проявлению религии, сколько и всякому другому. Когда К. Барт, Х. Крамер, С. Радхакришнан говорят о

других религиях, это является такой же частью их протестантской, католической, индуистской веры, как и их верования о Боге, спасении или чем-либо еще. Следовательно, вполне логично, что история религий зачастую преподавалась во многих европейских университетах на факультетах теологии как предмет, находящийся в рамках более общего курса - либо апологетики, либо «теологии миссионерства». Сегодня такое название скорее всего сменилось на экуменическую теологию. «Иные» религии могут рассматриваться как чистое идолопоклонство (вероятно, безнравственное и насквозь аморальное - позиция, которую занимал Ветхий Завет в отношении древних ближневосточных религий); как прервавшийся и по большому счету заблудившийся поиск Бога той частью человечества, которая не была удостоена прямого откровения; как провиденческое, прямое или косвенное, praeparatio evangelica или как активность logos spermatikos ; как законное, естественное и примитивное выражение религии, пусть и худшее в сравнении с «высшими» формами; как проявления загадочной и скрытой работы Бога в сердцах «других» людей и культур; как неполноценные, ограниченные пути к одному и тому же Бесконечному Единому и т.д. Что является общим у всех этих подходов, выражаемых изнутри определенных традиций, - так это предпосылка, что их собственная религия - предел совершенства и вершина пирамиды. Это типичная процедура *кио-хан* , хорошо известная всем изучающим дальневосточный буддизм. Это истинно и в отношении таких «кафолических» религий, как индуизм, который по праву считает себя менее эксклюзивистским чем пророческие религии. Без сомнения, индуизм с его «монистической полихромией» куда более толерантен, чем западные монотеистические религии, но он явно считает себя намного превосходящим их все - хотя бы по той простой причине, что он провозглашает (по крайней мере, устами своих современных защитников) относительность всех конечных путей к бесконечной цели, тогда как другие (худшие) религии позиционируют себя в качестве абсолютных. Другими словами, этот тип религии принимает свой (относительный) релятивизм за абсолютное мерило. Этот взгляд - *honi soit qui mal y pense** - явно представляет собой скорее философское суждение о других религиях, чем истинное понимание их специфики, не говоря уже о правомочности обобщения эмпирических данных. Проповедование универсализма такого рода: существенное единство бесконечно многих путей к Бесконечному Единому - само представляет специфический и определенно религиозный, то есть философский, выбор. Христиане в Индии были первыми, кто понял это, когда столкнулись с опасностью, что этот взгляд будет принят в качестве официальной идеологии и будет преподаваться в школах. Секуляризм хорош, или, по крайней мере, так считали индийские христиане, до тех пор, пока он давал простор для каждой религиозной группы быть самой собой и проповедовать свое учение без социального, культурного или миссионерского вмешательства других (особенно находящихся в большинстве) групп. Но учить о единстве или о равной обоснованности всех религий - значит производить миссионерское вторжение индуизма в духе Ганди или Радхакришнана в автономную сферу христианства.

Теологическая ориентация многих так называемых сравнительных религиоведении может быть проиллюстрирована длинным списком книг и статей, названия которых звучат как «Христианство и...», «Иудаизм и...», «Буддизм и...» и т.д. Бартианская позиция утверждается среди прочих во многих публикациях Х.Крамера. Название работы Занера «Христианство и другие религии»(1964) может служить также названием для многих других его работ в той области, которую принято относить к области сравнительного религиоведения. Очень интересный и по-своему ценный учебник носит программное название «Христос и религии Земли» и завер-

шается главой редактора «Христианство и мировые религии»[4]. Индикатором господствующих сегодня экуменических настроений служит название работы Р. Слэйтера «Могут ли христиане научиться у других религий» (1963), как и некоторые работы К. Смита. Крайний империализм даже самых великодушно настроенных экуменических умов хорошо демонстрируется Уильямом Темплом: «Все, что есть благородного в нехристианских системах мысли, поведения или богопочитания, есть работа Христа над ними и внутри них. По Воле Божьей - то есть по воле Иисуса Христа - Исайа, Платон, Зороастр, Будда и Конфуций постигли и выразили то, что они выразили. Существует лишь один божественный свет; и каждый человек в своей степени просвещен им». Чрезвычайно софистическое выражение этой же доктрины представлено Раймондом Паниккаром; например, «Неизвестный Христос индуизма» (1964) или «Троица и религиозные переживания человека» (1970). После прочтения о «неизвестном Христе индуизма» все, что остается, - так это ждать, когда буддист махаяны напишет о неизвестном Будде христианства. Рано или поздно достигается такая точка, когда даже теологи должны спросить себя о том, желают ли они, чтобы их воспринимали серьезно, и не вовлечены ли они в изобретение новых версий старой игры в шаляй-валяй.

V

Наше короткое обсуждение *theologia religionum,* как и утверждение, сделанное ранее, о том, что религиовед, в отличие от теолога, действует из архимедовой точки опоры вне религии, хотя при этом и изнутри некоторой культурной или, возможно, даже идеологической системы, ведет к некоторым дальнейшим размышлениям. Здесь нет нужды напоминать заезженную банальность, что в социальных и культурных (включая религиозные) исследованиях понятия «свободная от оценок» и «беспредпосылочная наука» являются очень спорными. Современные «критические» школы, настаивая на этом положении, напрасно тратят время, не говоря уже о том, что они, кажется, критично относятся ко всему (особенно к «буржуазной» социологии), кроме самих себя. Настоящая проблема заключается в тех выводах, которые должны быть сделаны из очевидных фактов, а именно: должны ли наши неизбежные ограничения ответственно и честно пониматься как необходимости или должны ли они сначала быть превращенными в них, а затем уже чествоваться как наши главные добродетели. Проблема стоит особенно остро в изучении религии и поэтому я умышленно избегаю выражения «религиозные исследования», которое фигурирует в названии многих философских факультетов и которое выдает всю двусмысленность этого начинания. И действительно, существуют ученые, которые утверждают, что преданность какой-то определенной религии, или религии как таковой, есть предварительное условие для любого серьезного «религиозного исследования». На академическом уровне это становится вопросом, например, о месте истории религий в университете: место ли ей в Духовной Академии или еще где-то, и каково именно ее место на факультете теологии. После знаменитой лекции Гарнака 1901 года, посвященной этой проблеме («Задача теологических факультетов и общая история религий»), просто невозможно открыть какой-нибудь теологический журнал без того, чтобы не натолкнуться на продолжение этих дискуссий. Я хочу сказать, что религия и ее изучение явно играет такую роль, которую нельзя сравнить с ролью других культурных сфер, и свидетельством этого является подмеченный П. Бергером факт, что многие из базовых идей современной социологии пришли туда именно из социологии религии. Достаточно вспомнить имена Дюркгейма и Вебера. Хотя никто не будет отрицать тот факт, что существует, например, «социология» музыки, но никакой социолог при этом не станет утверж-

дать, что она проливает хоть какой-нибудь свет на природу или «сущность» музыки. По сути, каждый историк искусства обречен на то, чтобы иметь «позитивное» отношение к своему предмету изучения, хотя при этом от него не требуется, чтобы он был практикующим «виртуозом». Музыковеду не нужно в обязательном порядке «любить» Чайковского или Джона Кейджа, но от него, естественно, ожидают, что он признает ценность музыки. На другом конце шкалы находятся историки, например, астрологии или алхимии, от которых не ждут, что они «верят в» или питают некоторую склонность к предметам своего изучения (кроме их изучения, естественно). Исследование религии, тем не менее, находится в достаточно сложном положении между двумя этими крайностями.

VI

В заключение позвольте мне кратко обозначить те сферы, в которых ученый-религиовед с необходимостью соприкасается с философией и должен принимать ее в расчет. То, каким образом он должен это делать, зависит от того, в каком именно аспекте он с ней соприкоснется.

(1) Любой подход к феномену религии как таковому предполагает философскую антропологию. Чем это более явно выражено, тем меньше риск неправомерно проташить в исследование непродуманные философские понятия.

(2) Большинство развитых религий действует в рамках специфических философских традиций и/или развивает эти традиции. Они выражают себя (или, по крайней мере, некоторые свои интеллектуальные содержания и подтексты) посредством концепций, категорий и способов мысли, поставляемых этими традициями. Таким образом, существует не только немецкая, французская или английская философия, но и христианская, мусульманская, буддийская и конфуцианская философия. И здесь не м[53]есто для обсуждения того, насколько много философия заимствует у религии и насколько религия - у философии. Достаточно просто напомнить, что даже философское понятие «Бог» является не продуктом философского партеногенеза, но философской- можно даже сказать почти «секулярной» - метаморфозы религиозного и мифологического понятия. Очевидно, что мы не можем изучать историю христианской теологии (которая является частью христианской религии) без изучения средневековой и современной западной философии. То же самое верно, *mutatis mutandis,* и по отношению к индийским и другим религиям. Другими словами, христианские, мусульманские, буддийские и конфуцианские и т.д. философии являются предметом изучения не только для философов; они также являются частью «сырьевого материала», подлежащего изучению историками религии.

(3) Религии как исторические феномены, их эксплицитное и имплицитное понимание реальности, их идея «истины», их зачастую противоречащие утверждения, их сходства и расхождения - все это предмет изучения для философии. Философ религии «философствует» о феномене религии (то есть применяет к ней методы философского размышления и анализа, используя строго философские критерии) во многом так же, как философствует философ искусства о феномене «искусство». Здесь религия является сырым материалом, на котором философия отрабатывает свои собственные легитимные способы исследования. В конце концов, даже возможное признание границ философии и разума, равно как и их возможные притязания на то, чтобы быть высшими проявлениями религии и откровения, также - если рассматривать их философски - являются философским выбором, который должен быть обоснован философскими понятиями.

(4) Философское созерцание космоса, природы, истории, человека или многообразия эмпирических религий и сопутствующих им переживаний может привести к переутверждению религиозных истин или восприятий.

Другими словами, существует не только философия религии (в смысле, указанном в предыдущем параграфе), но также философская религиозность и «религия философии». Определенный тип философских размышлений (зачастую направленный на факты истории религии или мистицизма) может повлечь за собой определенный тип религиозности, который, в свою очередь, может затем стать легитимным предметом для историка религии.

(5) Философы, в отличие от историков религии, стремятся сделать акцент своих дискуссий скорее на феномене религии (в единственном числе), чем религий (во множественном числе). Современные ученые-религиоведы тоже склоняются к подобной постановке проблемы, частично в результате пионерской работы отцов-основателей сравнительного религиоведения (с их зачастую эволюционистским и/или редукционистским уклоном), а частично в результате недавнего исторического развития. По сути, разделение между религиями во множественном (то есть историческими феноменами как таковыми) и религией (с или без заглавной буквы Р) в единственном числе теряет во многом свою остроту, если мы обратимся в будущее. Это во многом происходит благодаря тому факту, что в результате культурного развития в нашем сужающемся мире быстрого перемещения и коммуникаций, а также в результате «осадка» от исследований в области сравнительного религиоведения(история, социология, психология, феноменология религии), религии сталкиваются друг с другом, встречаются лицом к лицу и принимают друг друга всерьез абсолютно новым, значимым образом. Этот феномен встречи не может быть изгнан простым задействованием различных видов «синкретизма». Отставим в сторону тот факт, что синкретизм одного является экуменизмом другого, нужно принимать в расчет то историческое общее наблюдение, что природа, опре[54]деление и оценка синкретизма также подвержена развитию и переменам . И дело здесь не в «религиях», смыкающих ряды против вражеских сил материализма и атеизма (так как этот контраст стал бессмысленным ввиду во многом тактичного отношения к религии последних), но скорее в чувстве общей ответственности за объяснение и сохранение каких бы то ни было форм религиозности и/или духовности, присущих человеку. Прогресс в изучении религии ведет, руководствуясь чем-то наподобии внутренней динамики, к переформулированию проблемы религии. Лозунг о «безрелигиозном» христианстве или, в этом случае, безрелигиозной религии является просто причудливой странностью в этом общем развитии. И вновь ученый, занимающийся сравнительным религиоведением, обнаруживает, что не может обойтись без профессиональной помощи философа.

Перевод выполнен по изданию: *Werblowsky R. J. Zwi.* On studying comparative religion. Some naive reflections ofa simple-minded non-philosopher. // Religious Studies. 1975. Vol. 2. P. 145-156.

[2] Браак, Менно тер, *Menno ter Braak* (1902-1940) нидерландский литературный критик, которого называли «совестью голландской литературы». Убежденный сторонник индивидуализма и пацифизма, он выступал против нацизма. Когда немецкие войска оккупировали Нидерланды, Браак отравился. - *примеч. перев.*

[3] Доопытно (лат.) - *примеч. перев.*

[4] См. Behavioral Studies, 1960. Vol.5. P. 1-27.

Geertz C. Religion as a Cultural System; см. *Banton M.(ed.)* Antropological Approaches to the Study of Religion, 1966.

Spiro M. Religion: Problems of Definition and Explanation, см. Banton, op.cit.

[7] *Baaren Th. P. van* Science of Religion as a Systematic Discipline: Some Introductory Remarks, см. *Baaren Th. P. van* и *Drijvers H. J. W. (eds.)* Religion, Culture and Methodology, 1973.

[9] Практика (греч.) - *примеч. перев.*

«Histoire des Religions» - *примеч. перев.*

"' *Bianchi U.* The Definition of Religion On the Methodology of Historical-Comparitive Research; см. *Bianchi, Bleeker* и *Bausanifeds.)* Problems and Methods of the History of Religions, 1972.

" «Глубинные структуры религиозных явлений» были темой одного из заседаний симпозиума по проблемам методологии изучения религии, который прошел в Турку (Финляндия) в августе 1973.

Понимание (нем.) -*примеч. перев.*

В работе, представленной в Турку.

14

Образ (нем.) - *примеч. перев.*

Структура (нем.) - *примеч. перев.*

" Я более подробно рассмотрел этот вопрос в другой работе; см. *Werblowsky R.J. Zwi.* Structure and Archetype, The Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University, 1973. vol. 5{= The Guster Festschrift}. P. 435-42.

Страшно сказать (лат.) - *примеч. перев.*

Человеческая суть (фр.) - *примеч. перев.*

19

См. *Jonas H.* Gnosis und spatantiker Geist. Erster Teil: Die mythologische Gnosis. - Gottingen, 1934. - *примеч. перев.*

Проповедь, на языке Нового Завета - *примеч. перев.*

21

См. *Бультман Р.* Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия. // *Бультман Р.* Избранное: вера и понимание. - М., 2004. - *примеч. перев.*

22

Этот момент проработан в побуждающей к размышлениям работе *Sierksma F.* De Religieuze Projectie, 1956.

23

Символ (греч.). Имеется в виду символ веры, - *примеч. перев.*

24

Теология креста (лат.) - *примеч. перев.*

25

По преимуществу (франц.) - *примеч. перев.*

Боробудур (означает много Будд) - самый крупный буддийский храмовый комплекс, находится на острове Ява (Индонезия) - *примеч. перев.*

27

Джатака (пали, санскр.) - сочинение из канона тхеравады, содержащее 550 историй о прежних рождениях Будды - *примеч. перев.*

В тибетском буддизме система 5 дхьяни-будд (будд созерцания) - Вайрочана, Акшобхья, Ратнасамбхава, Амитабха, Амогасиддхи. Это верхний этаж в иерархии пантеона ваджраяны. - *примеч. перев.*

29

С начала (лат.) - *примеч. перев.*

Первичная иконография (англ.) - *примеч. перев.*

В оригинале употреблено слово *meaning,* которое на русский язык переводится либо как «значение», либо как «смысл». Слово *meaning* будет переводиться либо как *смысл,* либо как *значение,* в зависимости от контекста. - *примеч. перев.*

32

Имеется в виду книга *Putnam H.* The meaning of «meaning». - *примеч. перев.*

33

Изменив то, что следует изменить (лат.) - *примеч. перев.*

34

Негативная теология (лат.) - *примеч. перев.*

35

Скорее всего, имеется в виду работа *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. - М.,1995. - *примеч. перев.*

Bellah R. Between Religion and Social Science // Beyond Belief: Essays on Religion in a Post Traditional World, 1970.

37

Baal J. van. Symbol of Communication...

38

Теология религий - *примеч. перев.*

39

Литература о *theologia religionum* обширна и ее увеличению, похоже, нет конца. Некоторые очень осмысленные ремарки об этом, с точки зрения сравнительного религиоведа, могут быть найдены у Ван Баарена, *loc. cit.*

40

Приготовление Евангелия (лат.) - *примеч. перев.* Так называлась книга (315 г.) Евсевия Кессарийского, христианского богослова, «отца церковной истории». - *примеч. перев.*

41

Семенной Логос (греч.) - термин, введенный стоиками, воспринятый через Иустина Мученика христианами. Обозначал в христианстве идею о том, что Иисус еще до своего воплощения действовал не только в израильском народе, но и в языческой среде. - *примеч. перев.*

42

kyo-han (яп.) - классификация сутр и их учений в дальневосточном буддизме, которую составляла каждая из множества буддистских школ. При этом каждая из них имела свою классификацию, подчеркивавшую превосходство именно своего учения. - *примеч. перев.*

44

Позор тому, кто дурно об этом подумает (франц.). Слова, написанные на гербе Великобритании. - *примеч. перев.*

45

«Christus und die Religionen der Erde». - *примеч. перев.* Под редакцией *König F.* (1951) в трех частях.

46

«Das Christentum und die Weltreligionen». - *примеч. перев.*

«Can Christians Learn from Other Religion». - *примеч. перев.*

^'*Temple W.* Readings in St John's Gospel, 1945. p.10

*' «The Unknown Christ of Hinduism». - *примеч. перев.*

"«The Trinity and the Religious Experience of Man». - *примеч. перев.*

Religious Studies. - *примеч. перев.*

52

«Die Aufgabe dertheologischen Facultaten und die allgemeine Religionsgeschichte». -*примеч. перев.*

53

По проблеме взаимоотношения философии и религии есть особенно полезная и многое проясняющая глава у *Rotenstriech N.* The Scope of Philosophy. 1972.

54

Природа синкретизма(мов), а также то, каким образом исторические столкновения религий соотносятся с их историческими изменениями, и наоборот, обсуждается, помимо прочих, в работе *Lanczkowski G.* Begegnung und Wandel der Religionen, 1971.

Д.А. Головушкин

ЭВОЛЮЦИЯ РЕЛИГИИ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ: программа курса

Цель курса. История религий свидетельствует о непрерывных изменениях в религиозной сфере. Появлялись качественно новые формы религии или, напротив, возрождались архаические верования. От направления эволюции религии зависела та или иная форма социальной общности, сами социальные системы порождали новые схемы религии, с которыми они органически сочетались. Сегодня изменения в сфере религии носят глобальный характер, в той или иной степени затрагивают все страны и народы. От них зависят форма культурной глобализации, механизмы совмещения различных по направленности идей, воззрений, ценностных ориентации и будущее самой религии. В связи с этим целью курса является формирование у студентов целостного представления об основных тенденциях эволюции религии в современном мире и их роли в общемировых процессах.

Задачи курса:

раскрыть основные факторы, определяющие направления эволюции религии в современном мире;

рассмотреть проблему динамики характера и уровня религиозности в современном мире;

определить особенности современной секуляризации, функции и противоречия этого явления;

раскрыть специфику современного религиозного модернизма и фундаментализма, показать амбивалентность этих феноменов и их взаимосвязь;

дать оценку современных светских религий и проявлений квазирелигиозности;

выявить роль религии в современных интегративных процессах, решении глобальных проблем, политических и межэтнических конфликтах, социально-политических движениях.

Принципы отбора содержания и организации учебного материала

Содержательное наполнение дисциплины «Эволюция религии в современном мире» и составление ее программы определены широкими междисциплинарными связями курса. Отбор учебного материала осуществлен на основе феменологического, социологического и исторического подходов.

Программа дисциплины составлена с учетом достижения научных разработок, учебно-методической литературы и опыта преподавания курса «Эволюция религии в современном мире». Структура дисциплины соответствует требованиям Государственного образовательного стандарта второго поколения по специальности 031801 (022200) - Религиоведение.

Требования к освоению содержания курса

В процессе изучения дисциплины студент должен:

уяснить методологические особенности изучения эволюции религии;

овладеть навыками самостоятельной работы с источниками и научно-исследовательской литературой;

получить представление об общих и частных причинах, определяющих направление эволюции религии в современном мире;

сформировать умение профессионально ориентироваться в разнообразных проявлениях религии и религиозности в современном мире;

уметь анализировать, обобщать и делать обоснованные выводы относительно роли религии в современных общемировых процессах;

закрепить и расширить теоретические и практические знания, полученные в основных религиоведческих курсах, в ходе производственной и научно-исследовательской практик.

Основное содержание курса

Календарно-тематический план занятий

Тема	Трудоемкость по ГОС	Аудиторные занятия, часы	Самостоятельная работа, часы
Вводная лекция	4	2	2
Исторические и культурные вызовы современным религиям	16	8	8
Динамика характера и уровня религиозности в современном мире	16	8	8
Современная секуляризация	16	8	8
Современный религиозный модернизм и постмодернизм	16	8	8
Современный религиозный фундаментализм	24	12	12
Современный национализм и религия	16	8	8
Религия и глобальные проблемы современности	16	8	8
Современные светские религии и квазирелигиозность	12	6	6
Итого:	136	68	68

Программа

Тема 1. **Вводная лекция.** Цели и задачи курса. Характеристика источников и исследовательской литературы. Методологические особенности изучения эволюции религии. Дихотомия: «религия как историческая структура» - «религия как трансисторическая структура» (К. Ясперс, М. Элиаде, Т. Лукман, Б. Малиновский). Разведение понятий «религия» и «религиозность» (Э. Дюргейм, Ч. Глок, Г. Ленски). «Европоцентризм» и проблема определения критериев описания и систематизации современного многообразия форм религии и религиозности.

Тема 2. **Исторические и культурные вызовы современным религиям.** Религия и процессы мировой интеграции, глобализация сознания, современный аксиологический кризис, изменение ситуации в науке (усложнение структуры познавательного процесса, разочарование в рационализме, интеллектуализме и т.д.). Кризис классических церквей в индустриальных странах Запада (Г. Зимель, Д. Лукач). Проблема современного распада гражданского теизма, холизма, морализма, диалогизма и экзистенциального индивидуализма. Общество потребления, «культовая среда», «приватизация религии» и «рынок религий» (Р. Белла, Т. Парсонс, Ч. Глок, Р. Старк, Т. Лукман).

Тема 3. **Динамика характера и уровня религиозности в современном мире.** Особенности религиозности в условиях рынка, кризиса ценностных ориентации, глобализации и интеграции. Современный рели-

гиозный эклектизм. Вневероисповедная религиозность. Религиозный синкретизм как фактор эволюции религии и его проявления в современном мире. Феномен новых религиозных движений: проблемы филогенеза и онтогенеза. Динамика религиозности в современном информационном обществе и ее направленность. Религиозная мобильность: причины формирования и основные формы религиозной мобильности. Особенности религиозности в современной России.

Тема 4. **Современная секуляризация.** Определения секуляризации. Теории секуляризации: теологические (Ф. Гогартен, Д. Бонхёффер, Х. Кокс, Т. Альтицер), социологические (П. Бергер, Т. Лукман, Т. Парсонс, Р. Бела). Исторические этапы развития секуляризации: модерн, ранний постмодерн, зрелый постмодерн, поздний постмодерн. Постсекуляризация (Ю. Хамбермас). Функции секуляризации и реакция на секуляризацию в различных культурных ареалах. Противоречия секуляризации и проблема динамического равновесия между секуляризацией и сакрализацией.

Тема 5. **Современный религиозный модернизм и постмодернизм.** Понятие «религиозный модернизм». Основные подходы к изучению религиозного модернизма и их особенности. Религиозный модернизм и социальная модернизация. Структура религиозного модернизма и ее амбивалентность: «религиозный промодернизм» и «религиозный контрмодернизм». Качественные и количественные характеристики религиозного модернизма. Религиозный постмодернизм. Понятие «религиозный постмодернизм» и его особенности. Основные походы к изучению религиозного постмодернизма. Структура религиозного постмодернизма.

Тема 6. **Современный религиозный фундаментализм.** Понятие «фундаментализм» и его содержание. Причины становления и распространения религиозного фундаментализма. Специфика современного религиозного фундаментализма и его связь с религиозным модернизмом. Формы религиозного фундаментализма: охранительный фундаментализм и модернизационный фундаментализм. Фундаментализм и религии откровения. Особенности развития современного протестантского фундаментализма. Проявление фундаментализма в современном православии и католицизме. Становление и эволюция исламского фундаментализма. Фундаменталисткие течения в современном иудаизме. Фундаментализм и религии с выраженным мистико-экстатическим элементом. Фундаментализм и религиозно-философские учения. Социальные и политические проявления религиозного фундаментализма.

Тема 7. **Современный национализм и религия.** Понятие «национализм» и его интерпретация. Проблема взаимосвязи национального и религиозного. Национальная и религиозная тождественность. «Закрытый» и «открытый» типы религиозной и национальной тождественности. Модели взаимоотношений религиозного и национального. Религия в контексте национальной политики. Религия и национализм в странах Запада. Религия и национализм в странах Востока. Конфессиональный фактор в российской национальной политике. Межконфессиональные напряжения и военные конфликты. Религиозный экстремизм.

Тема 8. **Религия и глобальные проблемы современности.** Понятие глобальных проблем. Проблема двусмысленности отношения религии к глобальному обществу. Конфессиональные походы к решению проблем войны и мира, охраны окружающей среды, прав человека, прав женщин, СПИДа и т.д. Конфессиональные подходы к решению проблем биоэтики. Интерпретация глобальных проблем современными новыми религиозными движениями. Глобальные проблемы современности в деятельности межконфессиональных религиозных объединений. Религия и проблема современных рынков морали. Религия и современные поиски «мирового этоса» («священного этоса»).

Тема 9. **Современные светские религии и квазирелигиозность.** Понятие «светская религия» и его содержание. Причины появления светских религий. Основные разновидности современных светских религий и их особенности. Феномен американской «гражданской религии» (Р. Белла, У. Герберг). Концепции «новой религии гуманизма» (Б. Рассел, Дж. Хаксли). Квазирелигиозность и современная социальная мифология (К. Манхейм, П. Тиллих, М. Элиаде, Дж. Кэмпбелл). Современное общество потребления и фетишизация товаров.

Основная литература

1. Андреева Л.А. Процесс дехристианизации и возникновение квазирелигиозности в XX веке // Общественные науки и современность. - 2000. - № 1.-С. 90-100.

2. Ан-Наим А. На пути к исламской реформации. - М., 1999.

3. Аринин Е.И. Религиоведение (Введение в основные концепции и термины): учебное пособие для студентов высших учебных заведений. - М., 2004.

4. Балагушкин Е.Г. Нетрадиционные религии в современной России. - М., 1999.

5. Белла Р. Религиозный индивидуализм и религиозный плюрализм // Религия и общество: хрестоматия по социологии религии / сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. - М., 1996. - С. 677-699.

6. Белла Р. Социология религии // Американская социология. Проблемы, перспективы, методы. - М., 1972. - С. 265-282.

7. Бергер П. Приглашение в социологию: гуманистическая перспектива. - М., 1996.

8. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование действительности. - М., 1995.

9. Бранский В.П. Социальная синергетика и теория наций. Основы этнологической акмеологии. - СПб., 2000.

10. Велькер М. Христианство и плюрализм. - М., 2001.

П.Волков А.Б. Религиозный фундаментализм в Израиле и палестинская проблема. - М., 1999.

12. Гараджа В.И. Социология религии: учебник для вузов. - М., 1996.

13. Гордиенко Н.С., Курочкин П.К. Особенности модернизации современного русского православия. - М., 1978.

14. Григорьева Л.И. Религии «нового века» и современное государство. Социально-философский очерк. - Красноярск, 2002.

15. Гуревич П.С. Фундаментализм и модернизм как культурные ориентации // Общественные науки и современность. - 1995. - № 4. - С. 154-162.

16. Делокаров К.Х., Демидов Ф.Д. В поисках новой парадигмы. - М., 1999.

17. Добаев И.П. Исламский радикализм: социально-философский анализ. - Ростов н/Д., 2002.

18. Доббелере К. Двусмысленность отношения религии к глобальному обществу // Религия и культура: реф. сб. / сост. И.В. Девина. - М., 2000. - С. 128-136.

19. Добреньков В.И. Современный протестантский теологический модернизм в США: его замыслы и результаты. - М., 1980.

20. Исаев С.А. Теология смерти (Очерки протестантского модернизма). - М., 1991.

21. Капустин Н.С. Особенности эволюции религии. - М., 1984.

22. Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. - М., 1989.

23. Кокс Х. Мирской град: секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте / пер. с англ. О. Боровой, К. Туровского. - М., 1995.

24. Костюк К.Н. Православный фундаментализм // Полис. - 2000. - № 5 . - С . 133-155.

25. Кузмицкас Б.Ю. Философские концепции католического модернизма. - М., 1984.

26. Кэмпбелл Дж. Миф о вечном возвращении: архетипы и повторяемость. - СПб., 1998.

27. Кэмпбелл Дж. Мифический образ. - М., 2002.

28. Легойда В.Р. Гражданская религия в США: генезис и основные характеристики // Государство, религия, церковь в России и за рубежом: информационно-аналитический бюллетень. - 1999. - № 4. - С. 88-101.

29. Лобье де П. Социальная доктрина католической церкви. - Брюссель, 1989.

30. Майка Ю. Социальное учение католической церкви. - Рим; Люблин, 1994.

31. Маннхейм К. Религия в современном мире // Религия и общество: хрестоматия по социологии религии / сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. -М ., 1996.-С. 639-657.

32. Микешина Л.А., Опенков М.Ю. Новые образы познания и реальности. - М., 1997.

33. Мило М. Религия и интегризм, или парадоксы секуляризации // Религия и культура: реф. сб. / сост. И.В. Девина. - М., 2000. - С. 126-128.

34. Новиков М.П. Тупики православного модернизма (Критический анализ богословия XX в.). - М., 1979.

35. Оден Т.К. После модернизма. Что впереди..? - Минск, 2003.

36. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. - М., 2000.

37. Парсонс Т. О структуре социального действия. - М., 2000.

38. Парсонс Т. Система современных обществ. - М., 1998.

39. Поляков К.И. Арабский Восток: проблема исламского фундаментализма. - М., 2001.

40. Попов А.С, Радугин А.А. Христианские футурологические концепции. -М., 1987.

41. Права человека в современной религиозной мысли Запада. - М., 1992.

42. Рассел Б. Почему я не христианин. - М., 1988.

43. Религия и национализм: сб. ст. / под ред. А.В. Пчелинцева. - М., 2000.

44. Руткевич Е.Д. Феноменологическая социология знания. - М., 1993.

45. Старые церкви, новые верующие: Религия в массовом сознании постветской России / под. ред. К. Каариайнена и Д.Е. Фурмана. - СПб.; М.,2000.

46. Сгречча Э., Тамбоне В. Биоэтика: учебник. - М., 2001.

47. Фундаментализм: сб. ст. / под ред. З.И. Левина. - М., 2003.

48. Хлевинский 3. Толерантность в психологическом и аксиологическом аспектах // Поиски единства. Проблема религиозного диалога в прошлом и настоящем. - М., 1997. - С. 155-166.

49. Щипкова ТА. Секуляризация как проблемное поле западной христианской теологии XX века // Религиоведение. - 2004. - № 2. - С. 80-93.

50. Угринович Д.М. Введение в религиоведение. - М., 1985.

51. Фромм Э. Бегство от свободы. - М., 1990.

52. Элиаде М. Аспекты мифа. - М., 1995.

53. Яблоков И.Н. Основы теоретического религиоведения. - М., 1994.

54. Bellah R.N., Hammond P.E. Varieties ofcivil religion. - San Francisco, 1980.

55. Corrigan P. The sociology ofconsumption. - L., 1997.
56. Einsenstadt S.N. Fundamentalism, sectarianism and revolution: the Jacobin dimension ofmodernity. - Cambridge, 1999.
57. Hadden J.K. Secularization and fundamentalism reconsidered. - N.Y., 1989.
58. Huxley J. Religion without revelation. - L., 1957.
59. New religions movements: A perspective for understanding society. - N.Y. and Toronto, 1982.
60. Straton J.R. Fundamentalist versus modernist. - N . Y., 1988.

Вопросы к экзамену

1. Исторические и культурные вызовы современным религиям.
2. Кризис классических церквей в индустриально развитых странах Запада и его проявления.
3. Динамика уровня религиозности в современном мире: причины изменений и их направленность.
4. Феномен религиозной мобильности: причины формирования и основные формы религиозной мобильности.
5. Современный религиозный эклектизм и вневероисповедная религиозность.
6. Религиозный синкретизм как фактор эволюции религии и его проявления в современном мире.
7. Феномен новых религиозных движений: проблемы онтогенеза.
8. Особенности религиозности в современной России.
9. Основные определения секуляризации: теологические и социологические теории.
10. Этапы развития секуляризации и их специфика.
11 .Противоречия секуляризации и проблема динамического равновесия между секуляризацией и сакрализацией. Принцип диверсификации и интеграции.
12. Понятие «религиозный модернизм» и основные подходы к изучению этого явления.
13. Структура религиозного модернизма и ее амбивалентность.
14. Проблема соотношения традиции и модернизма в эволюции религии.
15. Религиозный постмодернизм: понятие и особенности.
16. Религиозный фундаментализм: определение, причины становления и распространения.
17. Специфика современного религиозного фундаментализма и его связь с религиозным модернизмом.
18. Формы религиозного фундаментализма - охранительный и модернизационный.
19. Особенности развития современного протестантского фундаментализма.
20. Проявление фундаментализма в современном православии и католицизме.
21. Становление и эволюция исламского фундаментализма.
22. Фундаменталисткие течения в современном иудаизме.
23. Социальные и политические проявления религиозного фундаментализма. Фундаментализм и национализм.
24. Религиозное и национальное: проблема взаимосвязи, модели взаимоотношений.
25. Религиозный фактор в современных этнополитических конфликтах.
26. Конфессиональный фактор в российском политическом процессе.
27. Глобальные проблемы современности, проблемы биоэтики и конфессиональные подходы к их решению.

28. Глобальные проблемы современности в деятельности межконфессиональных религиозных объединений.

29. Религия и проблема современных рынков морали.

30. Современные светские религии и квазирелигиозность: определение, причины возникновения и формы.

31. Феномен американской «гражданской религии».

32. Современные проекты новой «универсальной религии».

Ю.А. Бабинов

ИНТЕРЕСНОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ПОЛЬСКОГО РЕЛИГИОВЕДА

В издательстве старейшего в Польше Ягеллонского университета в 2004 г. опубликована монография - «История польских религиоведческих исследований 1873-1939» *{Hoffmann H.* Dzieje polskich badan religioznawczych 1873-1939. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagielloiiskiego. Krakyw, 2004). Ее автор - доктор наук Хенрык Хоффманн - известный польский ученый, специалист по истории и теории религиоведения, главный редактор религиоведческого журнала «Nomos». Его имя хорошо известно в научных кругах. Будучи ведущим преподавателем Института религиоведения Ягеллонского университета, он является автором большого числа публикаций по различным направлениям современной религиоведческой науки. Его работы постоянно издают как в Польше, так и за ее пределами.

Рецензируемая монография уникальна по содержанию - это первое и пока единственное исследование, где достаточно полно представлены достижения польской религиоведческой мысли в 1873-1939 гг. Автор много лет собирал, обобщал, систематизировал и осмысливал огромный по объему материал, с помощью которого ему удалось аргументированно охарактеризовать пути развития религиоведческих знаний в Польше и четко обозначить проблемы, над которыми работали специалисты, представляющие разные их направления, опровергнуть распространенное в определенных научных кругах ложное представление о якобы недостаточном внимании польских ученых к проблемам изучения религии. Видный польский религиовед А. Бронк отметил, что в этой монографии впервые собран воедино уникальный материал, представляющий целостную картину развития польской религиоведческой мысли в указанный период.

Монография Хоффманна, дающая ответы на многие вопросы, связанные со сложным процессом формирования в католической Польше религиоведения как общественной науки, привлекла внимание широкой научной общественности не только в Польше: презентации книги состоялись в Германии, Украине, Чехии.

В обстоятельном исследовании Хоффманна содержится 8 разделов: «Религиоведение как научная дисциплина и значение изучения ее истории», «Начало религиоведческих исследователей в Польше», «Развитие католических религиоведческих исследований», «Религиоведческие исследования среди религиозных меньшинств», «Вклад этнографов, антропологов и социологов в развитие религиоведческих исследований», «Круг психологических исследователей религии и религиозности», «Вклад востоковедов в исследование религии», «Вклад филологов-классиков в развитие религиоведческих исследований».

В первом разделе автор рассмотрел ряд интересных проблем -генезис указанной науки, формулировка ее названия в разных странах, связь с другими науками, изучающими религию, в первую очередь с теологией и философией религии. Внимательно анализируя работы ученых-религиоведов различных стран, Хоффманн выделяет наиболее часто используемые их авторами методы познания религии, позволяющие изучать ее с различных точек зрения, проявлениях и аспектах. Такими методами, которые наиболее часто применяются в религиоведении, по его мнению, являются

исторический, филологический, социологический, антропологический, феноменологический и географический. Отмечая, что в религиоведении до сих пор не выработано единого мнения относительно количества разделов данной науки, автор считает необходимым выделять семь основных ее разделов: теорию, сравнительную историю, феноменологию, психологию, социологию религии, этнологию религии и географию.

Большой интерес представляет второй раздел монографии, посвященный периоду зарождения религиоведческих исследований в Польше. Следует сказать, что первые шаги польского религиоведения разные авторы трактуют по-разному, о чем свидетельствуют публикации на эту тему. В рецензируемой монографии впервые собраны различные точки зрения, что позволило более четко проследить процесс отпочкования молодой религиоведческой науки от господствовавшей в то время теологической традиции изучения религии, а также оценить вклад различных исследователей в становление польского религиоведения. Читатель имеет возможность ознакомиться с творчеством польских авторов, труды которых сыграли большую роль в осмыслении многих сторон истории и теории религии. Среди них представители эпохи Просвещения и романтизма: Адам Нарушевич (1733-1796) - автор работы «История польского народа от начала христианства», где собран интересный материал по средневековой истории католической церкви; Гуго Коллонтай (1750-1812) - последовательный сторонник взглядов французских мыслителей и исследователь взаимоотношения религии и общества; Станислав Сташиц (1755-1826) - критик теократических порядков в общественной жизни различных стран - и ряд других.

В XIX - начале XX вв., когда религиоведение на польских землях еще не имело статуса академической науки, осмыслением религии занимались в основном историки, филологи, этнографы, антропологи, археологи, востоковеды. Свои разработки проблем религии они часто осуществляли на стыке разных наук. Весьма показательно, что в такой католической стране как Польша наиболее активную деятельность по развитию и пропаганде религиоведческих знаний осуществляли позитивисты - представители антиклерикальных кругов: А. Свентоховский, Ю. Охорович и А. Дыгасиньский, объединенные вокруг журналов «Еженедельное обозрение» и «Правда».

По мнению Хоффманна, обстоятельные научные исследования религии в Польше берут начало с 1873 г., когда в Кракове, благодаря стараниям известного писателя и педагога Адольфа Дыгасиньского, была переведена на польский язык книга Ф. Макса Мюллера «Введение в науку о религии». С того времени религиоведение постепенно входит в область повышенного интереса польских обществоведов и становится самостоятельной наукой. С 1873 по 1939 гг. было сделано немало серьезных открытий по различным направлениям религиоведения, выработаны основы его методологии, написано и опубликовано множество книг и статей.

Особый интерес представляет третий раздел монографии, посвященный оценке вклада католических исследователей в изучение религиоведческих проблем. Эта тема российским читателям известна мало, так как под влиянием долгое время господствовавшей в СССР атеистической пропаганды информация о католических теологах и историках, изучавших религию, либо отсутствовала, либо подавалась только негативно. В книге подчеркивается, что религиоведы-католики вынуждены были следовать требованиям, которые выдвигали иерархи церкви, начиная от местных и кончая ватиканскими, трактовали религиоведение как протестантское нововведение, часть теологии, философии религии, библеистики, истории церкви. Они представляли католицизм исключительно «правдивой» религией, коренным образом отличавшейся от всех других. В их исследованиях в основном рассматривались вопросы, связанные с происхождением религии и «жизнью Иисуса Христа». Последней проблеме польские като-

лики посвятили много работ, которые стали появляться особенно часто после публикаций французского писателя и историка второй половины XIX в. Э. Ренана, автора известных книг по истории христианства, где предпринята попытка переосмыслить тексты Евангелий и исключить из них все сверхъестественное.

Видными исследователями, рассматривавшими эту проблематику, среди польских католиков были ксендзы М. Моравский, С. Павлицкий и В. Дембицкий.

Профессор догматики Ягеллонского университета М. Моравский (1845–1901) был автором популярной книги «Вечера над Неманом», написанной в форме диалогов. Впервые она была издана в Кракове в 1896 г. и стала настолько популярной среди читателей, что выдержала 15 немецких и 10 польских изданий, была переведена на 9 европейских языков. Будучи апологетом католицизма, ее автор сравнивает христианство с индуизмом, зороастризмом, буддизмом, исламом и стремится доказать, что католическая церковь - самая совершенная по сравнению с другими. В ходе диалога его участники постоянно обращаются к известным исследователям в области библеистики и религиоведения - Э. Ренану, Д. Штраусу, В. Вундту и другим.

Видный специалист по теологии, философии, психологии и социологии ксендз Стефан Павлицкий (1839-1916) также выступил с резкой критикой Ренана, посвятив обзору его творчества большую монографию «Жизнь и деятельность Эрнеста Ренана» (Краков, 1896). В других его работах исследовались проблемы раннего христианства и философского наследия «отцов церкви».

Как отмечает Хоффманн, Вадислав Дембицкий (1853-1911) в традиционном стиле раскритиковал труды Ренана, однако положительно оценил его как писателя и ученого. Его перу принадлежат также работы по буддизму, где подчеркивается связь этого учения с христианством.

Давая тщательный обзор достижений польских католических исследователей по изучению разных религиоведческих проблем, автор справедливо утверждает, что, несмотря на апологетический характер большинства работ, они все же демонстрируют хорошее знание различных религий, дают анализ уникальных источников, а также имеют высокий теоретико-методологический уровень. В споре о «жизни» Иисуса Христа большинство из них занимало традиционные позиции, поддерживаемые официальной церковной верхушкой. Они подчеркивали огромную роль, которую сыграл основоположник христианства в становлении новой религии, но в то же время считали, что вопрос о его историчности не является важным. В спорах о происхождении религии и ее ранних формах католические религиоведы представляли культурно-историческую школу, которая отстаивала идею «прамонотеизма».

В рецензируемой монографии приводятся свидетельства, что некоторые авторитетные католические авторы, следуя устоявшимся традициям, не желали считать религиоведение академической наукой, как это имело место во многих европейских странах. Может быть поэтому многолетние попытки создать кафедру религиоведения в Варшавском университете, предпринимаемые передовыми представителями католической науки, успехом так и не увенчались. В целом же оценка многогранной деятельности католической научной общественности, анализ ее исследовательских работ по религиозной тематике расширяют наши представления о достижениях польского религиоведения на протяжении нескольких десятков лет.

В четвертом, пятом, шестом и седьмом разделах автор сосредоточил внимание на оценке вклада в развитие польского религиоведения представителей религиозных меньшинств, а также польских этнографов, антропологов, социологов, психологов и востоковедов. Тщательное изучение архивов, газет, журналов, обширной иностранной литературы позволило

автору выявить новые имена и основные направления в деятельности польских специалистов, изучавших различные религиоведческие проблемы на протяжении более 130 лет.

К сожалению, в работе ощущается нехватка информации о деятельности университетских и других научных центров по изучению православия на польских землях, которая была достаточно продуктивной. Отсутствуют также сведения о разнообразных контактах между польскими, российскими и советскими учеными-религиоведами, которые положительно влияли на развитие религиоведческих знаний. Можно было бы более подробно сообщить читателям об изучении религиозных представлений народов Сибири и Дальнего Востока, которые, как говорится в монографии, успешно проводили Бронислав Пилсудский (1886-1918), Вацлав Серошевский (1858-1945), Эдвард Пекарский (1958-1934) и некоторые другие ученые.

Восьмой, заключительный раздел монографии посвящен вкладу польских филологов-классиков в развитие религиоведения. Автор знакомит читателя с творчеством Казимежа Моравского (1852-1925), который работал над проблемами происхождения и ранней истории христианства, Густава Пшихотского (1884-1947), изучавшего по первоисточникам жизнь и деятельность отцов церкви, Станислава Шнейдера (1858-1917), исследовавшего влияние древнегреческой религии на мировоззрение славян, и некоторых других известных ученых.

Среди них был один из самых выдающихся исследователей античной истории того времени Тадеуш Зелинский (1859-1944). О его всемирной известности ярко свидетельствует то, что он был членом многих отечественных и зарубежных академий, научных обществ и организаций, почетным доктором университетов Кракова, Варшавы, Познани, Львова, Вильнюса, Афин, Оксфорда, Брюсселя и Парижа. В начале 20-х гг. XX в. его выдвинули кандидатом на Нобелевскую премию по литературе. Зелинский достойно представлял достижения польских религиоведов на международном конгрессе историков религии в Париже в 1923 г. Его доклад об особенностях эллинистической религии был воспринят там с большим интересом.

Не менее известный в научных кругах Ришард Гасинец (1888-1958), будучи по образованию филологом-классиком, большое внимание уделял вопросам философии и теологии. Получив хорошее богословское образование, он заинтересовался сравнительным религиоведением. Религиоведческие исследования Гасинца концентрировались на проблематике, связанной с древнегреческой религией, этнологией, ранним христианством, его работы «Рациональный фактор в вере и обряде», «Исследования по истории магии», «Из истории греческой религии» и ряд других переведены на многие европейские языки. Его творчество оказало большое влияние на становление и развитие творчества известного польского популяризатора греческой и римской мифологии Яна Парандовского, а также исследователя буддизма и индуизма Станислава Шаера.

Оценивая деятельность известных польских филологов-классиков первой половины XX в., Хоффманн приходит к выводу, что достаточно большая группа этих ученых постоянно проявляла интерес к религиоведческой тематике и на высоком профессиональном уровне разрабатывала проблемы, связанные с религией и церковью. Не случайно поэтому их труды в свое время были известны не только в Польше, но и среди широкой мировой научной общественности, а многие из них были переведены на иностранные языки, достойно представляя во многих европейских странах достижения польской научной мысли.

Один из пионеров польского религиоведения, творчество которого в монографии охарактеризовано достаточно полно, - Анджей Немоевский (1864-1921). Он был видным представителем астрально-мифологической

школы и отстаивал в своих работах идею о зависимости земной природы от астрономических явлений. Поддерживая взгляды эволюционистов, этот ученый считал, что христианство, подобно другим религиям, содержит много астральных элементов, которые необходимо найти и умело объяснить. Например, давая комментарии некоторым сценам из Евангелия от Иоанна, он пытается доказать, что образ Иисуса Христа имеет солярно-лунарный характер. Такие взгляды вызвали негодование католических священников, которые в резкой форме осуждали Немоевского за эти выводы.

Завершая свое исследование, Хоффманн задает читателям весьма интересный вопрос - не является ли пустой тратой времени привлечение их внимания к такой, казалось бы, незначительной теме как изучение истории развития какой-либо науки, включая религиоведение, где уже есть достаточно много информации. Ответ его звучит убедительно - прогресс в любой науке во многом зависит от ее прежних достижений и непременно связан с существующими традициями. Для успешной работы современного религиоведа по осмыслению любой темы крайне необходимы знания о деятельности его предшественников, о позициях, которые они занимали по принципиальным вопросам. Эти знания позволяют, с одной стороны, не терять время на изучение того, что уже хорошо известно, а с другой, - не повторять допущенных методологических и теоретических ошибок. Действительно, как тут не вспомнить две крылатые латинские фразы - «Historia magistra vitae» (История - наставница жизни) и «Historiam nescire, hoc est simper puerum esse» (Не знать истории - значит всегда быть ребенком).

В качестве пожелания хотелось бы предложить автору рецензируемой монографии при ее переиздании (хотелось бы видеть ее не только на польском, но и на русском языке) включить в нее материалы, которые бы позволили читателям лучше представить историческую обстановку, в которой на протяжении более ста лет происходило развитие религиоведения в Польше. Хорошо известно, что от конкретной обстановки часто зависят как успех в работе ученых, так и неудачи, связанные с определенными препятствиями в изучении поставленных проблем.

Исследования польских ученых по истории религии продолжаются. Публикация монографии Хоффманна, - несомненно, большое событие. Специалисты получили возможность ознакомиться с достижениями польской науки в области становления религиоведения как науки, формирования ее различных направлений, о чем пока что мало известно широкой научной общественности. Этот труд представляет большой интерес не только для ученых, но и для студентов и всех, кто интересуется историей и теорией религиоведения, а также следит за развитием польской социально-политической мысли.

В конце XX - начале XXI вв. польская религиоведческая школа на основе усвоения богатого наследия прошлого, продолжает успешно развивать религиоведение по различным направлениям. Ее достижения хорошо известны и пользуются заслуженным авторитетом в международных научных кругах. Одним из передовых научных центров, в которых осуществляются масштабные исследования по истории, философии, социологии, географии религии, является Институт религиоведения Ягеллонского университета, где работают такие талантливые ученые как К. Банек, К. Микось, В. Батор, Л. Тчински, И. Боровик, Г. Гжымала-Мощинская и ряд других. Среди них продолжает успешно трудиться Хенрык Хоффманн, который с большим мастерством передает свои знания будущим специалистам, идущим на смену старшему поколению.

ОТ СОСТАВИТЕЛЕЙ НОВОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ РЕЛИГИЙ

Важнейшая тенденция современного религиоведения - повышенное внимание к уточнению религиоведческой терминологии. Большую роль здесь играет создание религиоведческих энциклопедий, словарей и справочников. На Западе этому уделяется большое внимание. Начало XX в. было ознаменовано выходом в свет «Энциклопедии религии и этики» (Encyclopedia of Religion and Ethics. - Edinburg, 1911), в подготовке которой принимали участие крупные историки религий того времени. Сведения религиоведческого характера содержатся в «Словаре социальных наук» (A Dictionary of Social Sciences. - N.Y., 1964). Многие проблемы упорядочения понятийного аппарата религиоведения получили разрешение с выходом «Словаря сравнительного религиоведения» (A Dictionary of Comparative Religion. - L., 1970). Важные для религиоведения материалы представлены в «Энциклопедии колдовства и демонологии» (The Encyclopedia ofWitchcraft and Demonology. -N.Y., 1959) и в «Словаре символов» (Dictionary des Symboles. - P., 1982).

Фундаментальным завершением работы по систематизации религиоведческих знаний в XX в. явилась 16-томная «Энциклопедия религии» (The Encyclopedia of Religion. -N.Y; L., 1987), изданная под редакцией М. Элиаде.В создании этого труда участвовали крупнейшие религиоведы Западной Европы, Северной Америки, Азии, Африки, Австралии. В последние годы на Западе были изданы и другие религиоведческие словари, сильная сторона которых - освещение новых явлений религиозной жизни, однако по охвату эмпирического материала и по глубине его теоретической проработки «Энциклопедия религии» под редакцией М. Элиаде еще долго будет служить образцом для изданий подобного рода.

В нашей стране в начале XX в. также увидел свет ряд справочных и словарных изданий, включающих статьи по истории, психологии, философии религии. Среди них заметно выделялись словари издательств «Брокгауз - Ефрон» и «братья Гранат». В советский период были изданы 5-томная «Философская энциклопедия» и «Философский энциклопедический словарь», многие статьи которых были посвящены религиоведческим терминам. Существенное значение для отечественного религиоведения имели «Атеистический словарь», «Мифологический словарь», а также вышедшие в последние годы XX в. словари, посвященные отдельным религиям и конфессиям («Буддизм», «Ислам», «Христианство», «Православие», «Протестантизм», «Католицизм», «Индуизм, джайнизм, сикхизм» и др.).

Важным событием можно считать появление словаря «Религии народов современной России» (М., 1999), в котором очень силен этнографический блок, однако уровень теоретического анализа многих религиоведческих понятий и терминов оставляет желать лучшего. Религиоведческая проблематика нашла также отражение в 4-томной «Новой философской энциклопедии» (М., 2001), «Философском словаре» (М., 2001) и «Словаре философских терминов» (М., 2004). Все это послужило основой для подготовки «Новой энциклопедии религий», включившей в себя высшие достижения мирового и отечественного религиоведения. Она имеет тезаурус ок. 3 000 слов, включая важнейшие религиозные и религиоведческие понятия, статьи о религиях мира, выстроенные по единой схеме, священных книгах, богах, основателях религий и религиозных реформаторах, статьи-персоналии о видных религиозных деятелях, теологах, религиозных философах. Большое внимание в издании уделяется религиозной ситуации в России и в мире в целом. К работе над этой энциклопедией привлечены известные ученые: религиоведы, философы, историки, этнологи, востоковеды, искусствоведы, филологи Москвы, Санкт-Петербурга, Благовещенска, Тюмени, Ельца, Барнаула и других городов России.

CONTENTS

History of Religions

A. V.Kondrat 'ev, The Witches, Mythologists and Ritualists in the Study of Religion of the Third Reich *3*

The author analyzes some key problems of the Nazi Religionswissenschaft and their attitude to Witches and Witchcraft. He compares the positions of Otto Hoefler, Lili Weiser, Margaret Alice Murray, Hermann Wirth and shows how the images of the Witches-Shabbat and feminine esoteric societies were reconstructed in the «mythological» and «rituological» approaches. The author also shows the coexistence of two «buendisch»-traditions: the male and the female, and how the rudiments of the maternal right were destructed by the members of «Wilde Jagd». In the Nazi Religionswissenschaft this problem was studied by the Himmler's «Special Command X», attached to search institute «Ahnenerbe». The article outlines the theoretical views of the Ahnenerbe's first president Hermann Wirth and his own point of view to the Witches-problem.

Religions of Russia

M. V. Vorobjova, Religion and religiousness on the contemporary Russia *21*

Responding to a suggestion to discuss the subject of religion in contemporary society we intentionally turn our attention to Eastern Europe, because it is a fruitful place for thinking. It is here where we may observe the victory of religion over materialism, the growth of people's religiousness and sometimes interaction of religion with various areas of knowledge. It is paradoxical, but we may also observe simultaneous growth of atheistic views among the part of the population, the decline of moral norms and the growth of internal conflict between science and religion. The example of Russia will help us to analyze this difficult and polysemantic situation.

Why is this example a good one? First of all, it is because Russian regions sometimes differ from each other in terms of multiconfessional, polyethnical, geographic and social factors. It means that when speaking about religion we provide a fuller and a wider coverage of the ongoing situation exceeding the borders of one country. Secondly, it is the specific attitude towards the Russian Orthodox Church, which, undoubtedly, leaves a mark on the political appearance of contemporary Russian state.

In her article the author turns to the so called traditional and non-traditional religions in Russia and pay specific attention to the public attitude towards them and how they are evaluated in mass media. She also pays some attention to the topic of terrorism and its relevance to religion.

K.G. Gusaeva, Interconfessional relations in contemporary Dagestan ... *32*

The article draws reader's attention to the interconfessional relations in such polyethnic region of Russia as Dagestan Republic. The author refers to reliable statistical and analytical data reflecting the current state and possible future tendencies of the religious situation in that republic.

S. V. Petrov, New Israel: the transformation in the difference of opinions of Russian religious movement *40*

The article is devoted to the poorly researched area in the history of «old Russian sectarianism)) - a movement of New Israel that emerged at the end of XIX century following its predecessors - communities of Tambov «fasters» and «01d Israelites)). Contrary to the widespread view of Soviet and Russian scholars of religion that «fasters» and «Israelites» are branches or khristovschina

(Christ-faith, or «Flagellants»), the article affirms that these denominations are the separate branch of Russian Spiritual Christianity. The article treats questions of genesis and development of New Israel as well as the reasons of transformation of this initially mystical and clandestine religious movement into a legalized organization with a rather rationalistic worldview. A special focus is placed upon investigating an enormous and in many ways determinant influence that Doukhobors, particularly their Big Party led by Piotr Verigin, exerted on the leader of New Israel V.S. Lubkov. The time framework of the article is limited to the early 1930s when a New Israelite agricultural co-operative in Rostov region was turned into a kolkhoz (collective farm), V.S. Lubkov was arrested and died in prison, and the New Israelite religious community practically disintegrated.

A.N. Smagin, «Eparchy news» in the administrative system of Kamchatka (Blagoveschensk) Eparchy of Russian Orthodox Church *58*

The article is devoted to the publishing activities of Kamchatka (Blagoveschensk) Eparchy of Russian Orthodox Church. The author studies the history of the periodical and the content of the church journals. He comes to the conclusion that Orthodox journals played significant role in the development of church activity in the Russian Far East.

Religions of the East

S.V. Ryzhakova, Zoroastrians of Calcutta *69*

The Parsis is a relatively small ethno-cultural and religious Zoroastrian community in India. Though being integrated into Indian society, the Parsis still preserve many specific religious and cultural peculiarities. This paper describes tiny segment of Parsis in Calcutta, investigated by author during anthropological field research in 2002.

Philosophy of Religion

I.Yu. Kulyaskina, Christian dogmatism as an introspection issue in Russian philosophic theism *78*

The article is devoted to the problem of possibility of realization of critical introspection towards the dogmatic positions of faith in religious philosophy. The problem is studied on the material of the Russian philosophical theism.

Comparative Religion Studies

KornilovA.R, Has anybody ever seen the God? (About one common feature in cogitative circuits of origenistic and early Muslim theology) *89*

The author examines similarities between two theological systems - Islam and Christianity. He focuses his attention on such issues as the image of God, the nature of divine predetermination and cogitative circuits in origenistic and early Muslim theology.

Sociology of Religion

V.M. Storchak, Messianism within the context of civil religion *95*

The article is devoted to two insufficiently explored issues both in Russian and foreign Religionswissenschaft: civil religion and messianism. The author infers that civil religion is a social ideologem that is secular in its form, but religious in terms of the content and functional trend. Contextual aspects (elements) of a civil religion are: the sacralization of the power; ritualization of

state holidays, solemn ceremonies and social rites; the creation of civil symbols of faith and their dogmatic substantiation. Messianism phenomenon plays a significant role in the ideological space of a civil religion. It cultivates and emphasizes the idea of exclusiveness of a single nation or a state; creates the cult of significant (epoch-making for the mankind) historical events (dates) and the pantheon of local worshiped «half-gods»-heroes; ascribing specific providential goals to the people or the state.

I.G. Tazhidinova, Sociological concept of religion of Georg Simmel_____707

Georg Simmel belongs to one of the founders of sociology of religion. The major theme of his work is religiosity. The category of religiousness acts in Simmel's concept as the form of social relations; numerous examples bear out the identity of public and religious phenomena. This similarity is most forcefully expressed through concepts of «belief» and «unity». The analysis of the core of Simmel's concept «devotion» shows that it has close bond with the key concept for sociology - «sacred». Simmel points out that it's basically impossible for people of today to satisfy their integral needs. The comparative analysis of sociological concepts of religion of G. Simmel and E. Durkgame was conducted. Simmel's theory can be applied while analyzing religious processes in a modern society, in particular, metamorphosis of religiousness. One of its distinguishing features is tolerance, which is important for religious researches.

Religion and Law

T.A. Folieva, Government-confession relations in social doctrines of Russian Orthodox Church and Islamic organizations of Russia 77 5

The article presents a comparative study of social doctrines of Russian Orthodox Church and the Union of Russian Moslems. The author studies core ideas of those doctrines, finds out similar and specific features in them. A special attention is paid to the interaction of Orthodox Church and Moslem communities with the government.

Religion and Culture

O.N. Obolenskaya, S.N. Pushkin, V.V. Rozanov about Christianity and culture 72 7

The article studies the ideas of Russian philosopher about religion, Russian Orthodox Church, Russian culture. Rozanov argues that the essence of Russian culture is determined by religious factors. The authors of the article note Rozanov said that Catholicism and Protestantism are mostly oriented to «external» material culture, while Orthodoxy is developing «internal» spiritual values. The philosopher believed that Orthodoxy was the core of Russian spirituality.

A.L. Yastrebov, The axiology of senility on the border of Religious Studies and History of Culture 755

The article studies people's attitude to senility and youth in different cultures. The author baes his research on classical examples of Russian n Western European literature.

The History of Religious Studies

D.A. Uzlaner, Tsvi Verblovsky: do Religious Studies need Philosophy of Religion? 74 7

The article presents basic theoretical approaches and biographic facts of a prominent Israeli scholar in the field of Religious Studies Tsvi Verblovsky.

The Classics of World Religion Study

Tsvi Verblovsky, On comparative study of religion. NaTve stipulations of an ingenuous non-pholosopher. *153*

The article reveals basic meanings of the term «sect» and the peculiarities of its usage in religious texts, scientific works, and Russian Mass Media. The authors infer that in Russia the term bears negative connotation insulting some categories of believers. Thus it is proposed to exclude this term from religious studies and Mass Media.

Departament

D.A. Golovushkin, Evolution of religion in modern world (Course syllabus). *165*

Score

Yu. A. Babinov, Amazing research of a Polish scholar in the field of Religious Studies. *172*

Henrich Hoffmann's monograph on «The History of Polish Investigations of Religion, 1873-1939» (Krakow, 2004) is absolutely unique for its content. This is the only edition in scientific literature in which the achievements of Polish religious thought are widely described during stated period of time. The author has classified vast amount of material and pinpointed the ways of religious knowledge developed on in Poland, depicted problematic issues various kinds of specialists worked on.

Being written on a highly scientific methodological level, the monograph is also enriched with illustrative material. It lets one not only get familiar with the achievements of Polish science during the establishing period of religion as a science, formation of its various branches, but also this work is of great interest to both specialists and students to everyone who is keen on history and the theory of religion science.

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 anon-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.

К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ

Редколлегия принимает к рассмотрению статьи объемом не более 1 авт. л. (40000 знаков). Статьи представляются в распечатке на бумаге и в электронном варианте на дискетах форматов «.doc» или «.rtf». При необходимости использования специальных шрифтов (санскрит и т.п.) соответствующая шрифтовая база предоставляется в отдельном файле. К тексту статьи прилагаются: 1) аннотация на русском и английском языках (до 1800 знаков); 2) сведения об авторе: Ф.И.О. (полностью), ученая степень, ученое звание, место работы, должность, адрес (желательно E-mail).

Статьи представляются в редакцию по обоим адресам, указанным на обороте титульного листа. Электронный вариант высылается (обязательно) электронной почтой по адресу: sciencia(a)/yandex.ru с пометкой «статья».

К статье могут прилагаться иллюстрации (фотографии авторов, изображения объектов, рисунки и т.д.), которые в зависимости от технических возможностей либо публикуются 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».

Editorial board accepts articles which do not exceed 40,000 printed characters. The articles must be submitted both as a hard copy and as an electronic version in Microsoft Word (.*doc or .*rtf extensions). If the author uses special fonts (Ex: Sanskrit) the editorial board should be provided with the necessary fonts stored on a separate floppy disk or CD-ROM. The text of the article must be preceded by the summary in English (up to 1800 symbols) and information about the author: last name, first name, middle name; scientific degree (if applicable), academic status, place of work, position, address (e-mail is preferable).

Hard copy must be sent to the following address: «Study of Religion» journal, Editorial Office, Amur State University, 21 Ignatyevskoye Shosse, Blagoveschensk, Amur region, 675027, Russia.

Electronic version must be sent via e-mail to sciencia@yandex,ru with «article» mentioned in the subject line.

You can also submit relative images with your article. They will be either included in a paper version of the article or placed on this web-site in PHOTOS section. Each image should be named and numbered by the author. In the end of the article a list of relative images must be included. Due to possible limitations on the e-mail attachment size it's recommended to sent relative images on a CD-ROM. The address is mentioned above.

The editorial board does not write reviews on the articles, manuscript copies are not returned.

АВТОРЫ НОМЕРА

Кондратьев Андрей Викторович - *студент 5 курса отделения религиоведения философского факультета МГУ.*

Воробьева Марина Владимировна - *президент Центра религиоведческих исследований «Этна» (Санкт-Петербург).*

Гусаева Каринэ Гамидовна - *канд. филос. наук, доц. каф. философии Дагестанского государственного университета (Махачкала).*

Петров Сергей Валерьевич - *аспирант факультета религиоведения университета Калгари, Канада.*

Смагин Андрей Николаевич - *ст. преподаватель каф. истории и политологии Морского государственного университета им. Г. И. Невельского (Владивосток).*

Рыжакова Светлана Игоревна - *канд. ист. наук, старший научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН, доц. Центра изучения религий РГГУ.*

Куляскина Ирина Юрьевна - *канд. ист. наук, доц. каф. философии АмГУ.*

Корнилов Александр Павлович - *канд. филос. наук, доц. каф. философии и культурологии института социологии и социального управления в Санкт-Петербургском государственном университете сервиса и экономики.*

Сторчак Владимир Михайлович - *канд. филос. наук, докторант каф. религиоведения Российской академии государственной службы при Президенте РФ.*

Тажидинова Ирина Геннадьевна - *канд. ист. наук, доц. каф. социологии Кубанского государственного университета (Краснодар).*

Фолиева Татьяна Александровна - *канд. филос. наук, ассистент каф. социологии и политологии Волгоградского государственного университета.*

Оболенская Ольга Николаевна - *канд. филос. наук, доц. Нижнегородского государственного педагогического университета.*

Пушкин Сергей Николаевич - *д-р филос. наук, проф. Нижнегородского государственного педагогического университета.*

Ястребов Андрей Леонидович - *д-р филол. наук, проф. Российской академии театрального искусства (ГИТИС).*

Узланер Дмитрий Александрович - *студент каф. философии религии и религиоведения философского факультета МГУ.*

Вербловски Рафаэль Иегуда Цви - *профессор сравнительного религиоведения Еврейского университета в Иерусалиме.*

Головушкин Дмитрий Александрович - *канд. ист. наук, доц. каф. религиоведения Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург).*

Бабинов Юрий Александрович - *д-р филос. наук, проф. каф. философских и социальных наук Севастопольского национального технического университета.*

Дизайн Ю.М. Гофмана

Идея логотипа на обложке — И.П. Давыдова

Религиоведение. 2006. № 2

Издательство АмГУ. Подписано к печати 19.06.06. Редакторы издательства *М.Л. Гофман* и *О.К. Мамонтова.* Корректор - *А.Ф. Романенко.* Компьютерная верстка - *О.В. Храмова* и *Л.М. Пейзель.* Переводчик - *Н.В. Кухаренко.* Формат 70 х 108/16. Усл. печ. л. 16,45, уч.-изд. л. 18,1. Тираж 500. Заказ 45.