

Научно-
теоретический
журнал

Религио ведение

ISSN 2072-8662

Key title: Religiovedenie

Выходит 4 раза в год

№ 1 2010



Главный редактор

А.П. Забияко

Отв. секретарь

Е.С. Элбакян

Редакционная
коллегия

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

СОДЕРЖАНИЕ

История религий

- Сомов А.Б.* Представления об ангелах в кумранской общине 3
Салмин А.К. Чувашское божество Хёртсург 9
Беляков А.О. Колокол с буддийской кумирни: некоторые конкретно-исторические и теоретические аспекты истории буддизма в Приамурье 13

Религии России

- Урушев Д.А.* Епископ Павел Коломенский в старообрядческой литературе первой половины XVIII века (литературная традиция Выговской пустыни) 19
Прищепова В.А. Изживание религии среди женщин-мусульманок Средней Азии (по фотоколлекциям 1920-1930 гг.) 24
Константинова М.С. Духовно-нравственное воспитание в Российской Федерации 33

Религии Востока

- Литвинцев О.С.* Переводческая и комментаторская деятельность Дао-шэна 42
Аниховский С.Э., Ли Синь. Конфессиональное своеобразие китайского ислама 47

Сравнительное религиоведение

- Коротецкая Л.М.* Четыре школы тибетского буддизма: сравнительный религиоведческий обзор 55
Шмелевич А. Русская религия: к постановке проблемы о «русской духовной традиции» 65

Философия религии

- Рязанова С.В.* Социальный миф в пространстве гуманитарного знания: научный потенциал понятия 78

Религиозная философия

- Коначева С.А.* Имманентность и трансцендентность Бога в диалектическом теизме Джона Маккуорри 90

Феноменология религии

- Карабыков А.В.* Эскиз сакральной семиотики Древнего Рима 101

Социология религии

- Морозов А.А.* Отношение к религии в социокультурном пространстве современности: цифры и интерпретации. . . 109
Арчаков М.К. Религиозно-политический экстремизм в России 117
Мартынова Н.В., Петрова Т.Ю. Основные направления формирования института православной выставки-ярмарки 125

Религия и прав

Примаков Д.Я. Сущность и границы Принципа еврейского права «Не на небесах она»	136
Маточкина А.И. Проблема власти в воззрениях Ибн Таймийи	143

Психология религии

Горяченко Е.А. Методология исследования религии и религиозного опыта в постклассическом психоанализе	150
Забияко А.А. Литературное кликушество: драма женской души и форма этнорелигиозной идентификации	157

Религия и культура

Монахиня Евфросиния (Ибрагимова). Православный аспект темы детского страдания в творчестве Ф.М. Достоевского («Дневник писателя» 1876 г.)	168
Ястребов А.Л. Эскиз новой религиозности: читатель и зритель в контексте смены медийных моделей (книга и ТВ как самоназначенные божества)	172
Сергеева Г.А. Феномен молчания в контексте визуальной культуры	185

История религиоведения

Злобина Н.Ф. Святоотеческое учение – духовная основа методологии Ф.И. Буслаева	193
--	-----

Кругозор

«Религиоведение в России». Всероссийская научная конференция, посвященная 50-летию кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ	200
Третья международная научная конференция «Мистико-эзотерические движения в теории и практике»	201
X Московский Летний Богословский Институт и VI Летний Институт по богословию и науке	204
Contents	206
Информация для подписчиков	213
К сведению авторов	214
About the journal	217
Авторы номера	218

Study of Religion («Religiovedenie»)

Scientific and theoretical journal. Four volumes/year

Editor in chief: A.P. Zabiako . Executive secretary: E.S. Elbakyan.

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

Учредители:

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

Адреса редакции:

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

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

Founders:

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

Editorial offices:

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

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

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

© «Религиоведение», 2010



Сомов А.Б.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ОБ АНГЕЛАХ В КУМРАНСКОЙ ОБЩИНЕ

Аннотация. Данная статья посвящена исследованию кумранских представлений о реальном присутствии ангелов в общине как живом храме. В ней обсуждаются прослеживаемые в кумранских текстах идеи о трансформации природы праведника, о возвращении человека к ангелоподобию, а также о восстановлении бессмертия и славы, которые люди имели изначально.

Ключевые слова: религиоведение, иудаика, библеистика, кумранская община, праведники, ангелы.

Результаты анализа различных ветхозаветных псевдоэпиграфических текстов, выполненного в свое время Дж. Чарльзуортом, показывают, что в иудаизме периода Второго Храма¹ представления о посмертной участи праведников иногда связывались с ангельским состоянием. В этих текстах праведник из израильского прошлого часто не просто сравнивается с ангелом, соотносится с ним метафорически или по статусу, но действительно превращается в ангела или некое ангелоподобное существо². В некоторых кумранских текстах праведники также связаны с ангелами, однако, в отличие от псевдоэпиграфов, где ангелы ассоциируются с праведниками прошлого, здесь сами члены общины называются **קְדוּשִׁים** (e.g., 1QS IX.6; 4Q400 I I.17.). В еврейской Библии этот термин часто относится именно к ангелам (например, Пс 89:8³; Иов 15:15). Кроме того, некоторые тексты, судя по всему, говорят и о реальном присутствии ангелов в кумранской общине (например, 1QS XI.7-9; 1QM VII.7; 1QSa II.9). В этой статье мы будем анализировать некоторые особенности представлений об ангелах в этой религиозной группе и постараемся ответить на вопрос, почему кумраниты ассоциировали членов своей общины с ангелами. Мы также рассмотрим несколько отрывков из кумранских рукописей, в которых речь идет об особой роли священников в этой общине, поскольку анализ этих отрывков позволяет предположить, что для кумранитов связь между праведниками и ангелами означала не просто их подобие или равенство, но и возможность превращения человеческой природы в ангельскую.

Кумранская община как место общения с ангелами

В середине II в. до н.э. в Иерусалиме происходили ожесточенные споры между различными священническими группировками относительно легитимности первосвященства, законов о чистоте и святости Храма, а также о правилах и методах интерпретации Св. Писания. По всей вероятности, одна из таких соперничающих групп, состоявшая из ревностных благочестивых священников и левитов, во главе со своим лидером («Праведным Учителем»), покинула святой город, порвав с верхушкой иерусалимского священства и храмовым культом, и отделилась от остального Изра-

ия. Выйдя из Иерусалима, люди отправились в пустыню, находившуюся неподалеку от берега Мертвого моря, чтобы основать там религиозную священническую общину для служения Богу Израиля. Восприняв пророчество Исайи: «В пустыне приготовьте путь Господу» (Ис 40:3; ср. 1QS VIII.13–15), они провозгласили себя истинным народом Израиля, решившим вернуться к Завету с Богом и стать общиной Завета (1QS V.20–21)⁴. Они также пытались создать своеобразную модель идеальной священнической общины, функционировавшей как живой храм, в котором присутствует Святой Дух после осквернения Храма в Иерусалиме⁵. Теперь предписания о ритуальной чистоте, требовавшейся от священников, относились не к иерусалимскому храмовому культу, а к самой общине. Для этого было необходимо постоянное очищение и освящение ее членов и самого местожительства. Чтобы поддерживать святость своего живого храма, кумраниты разработали систему проверки истинной природы каждого члена общины – они верили, что человечество разделено на Сынов Света и Сынов Тьмы и в каждом человеке присутствуют одновременно Дух Истины и Дух Лжи (1QS III.13–26). Святость общины была для кумранитов условием реального присутствия Бога среди них, поэтому они старались не допустить осквернения их живого храма⁶ и проводили такие проверки как при приеме нового члена, так и ежегодно для всей общины (1QS V.20–22; VI.13–23).

Присутствие Божье в храме ассоциировалось у кумранитов с присутствием ангелов – *בנצחם מלאכי קודש* (например, 1QSa II.8b–9), – поскольку они разделяли распространенные в то время представления о существовании небесного храма, в котором служат ангелы. Считалось также, что небесный храм и богослужение являются образцами для Иерусалимского Храма и богослужения в нем (*Юбилей* 31:14; 2 *Вар.* 4:1–6)⁷, а ангелы не просто служат в небесном храме, но становятся еще и ходатаями за человечество перед небесным престолом (например, *Завет Левия* 3:5–6). В Кумране мысль о том, что и небесный храм, и богослужение связаны с их земными аналогами, трансформировалась в идею о присутствии ангелов среди ритуально чистых и святых людей, составляющих священническую общину, которая и является храмом. Кумраниты рассматривали свою совместную жизнь в общине как место встречи земного и небесного⁸, где они, будучи избранным народом Божиим, служат Ему вместе с ангелами – сотворенными, но нематериальными существами. Однако взаимодействие кумранитов с ангелами не ограничивалось богослужением, поскольку они также готовились участвовать в «битве последних времен», когда ангелы будут воевать на стороне Сынов Света против Сынов Тьмы, действующих совместно с армией Велиара (1QM VII.7–9)⁹.

Согласно представлениям иудейской демонологии, получившей развитие в период Второго Храма, некоторые виды ангелов враждебны людям¹⁰. Однако кумраниты очевидным образом видели в ангелах небесные существа, дружественные людям, с которыми можно общаться и взаимодействовать¹¹. Более того, идея о том, что ангелы сходят с неба в общину, чтобы вместе служить Богу, резко контрастирует с легендой о схождении Ангелов-Стражей, развративших «дочерей человеческих» (*1 Енох* 6–16, ср. Быт 6:1–4). Кумранские представления об ангелах могли быть навеяны ветхозаветным сюжетом о лестнице Иакова (Быт 28:11–17), по которой восходили и нисходили ангелы¹², а сама община могла стать своего рода *בית אלהים* (Быт 28:17). Этот термин мог соответствовать одному из самоназваний кумранитов – *בית קודש*, или *בית היחד לישראל*. Так как евр. *סלם* мужского рода, то позволяет рассматривать *בו* по отношению к самому Иакову в Быт 28:12: *מלאכי אלהים עלים ורדים בו* («ангелы Божьи восходили и нисходили на него»). Более того, поскольку кумраниты считали себя истинным Израилем, они могли считать, что Иаков олицетворяет народ Израиля (ср. Быт 32:28)¹³.

Для кумранитов общение с ангелами было не метафорой, но вполне реальным сотрудничеством. Действительно, они ощущали связь с ангелами столь явно, что называли их так же, как и самих себя: כֹּדֶם (4Q400 1 II.9; 4Q403 1 I.34), עֲדָה (4Q400 1 I.4; 4Q403 1 II.24), קְדוּשִׁים (например, 4Q400 1 I.17; 4Q403 1 I.24, 31) и כְּהֻנִּים (например, 4Q400 1 I.20; 4Q400 1 I.8, 17, 19, 20; 4Q403 1 II.19)¹⁴.

Таким образом, в кумранской общине идеальная святость ассоциировалась со святостью ангелов, служащих Богу на небесах, и члены секты прилагали все усилия, чтобы и самим достичь небес. Это стремление и позволило им называть себя קְדוּשִׁים – «святые», пользуясь одним из имен ангелов. Вера в реальность участия общины в ангельском богослужении во многом стала следствием их эсхатологических устремлений и осознания своей исключительности и святости.

Особая роль священника в кумранской общине и его общение с ангелами

Каждому члену кумранской общины предписывалось быть ритуально чистым и святым, однако первосвященникам, священникам и левитам отводилась особая роль, поскольку они должны были быть «как совершенная жемчужина сре[ди святых]» (1QSb III. 25b–26a)¹⁵. В так называемых Гимнах Мудрого (4Q511 35 2b–4) высокое положение священника описывается следующим образом:

וְהָיוּ כְּהֻנִּים עִם צִדְקוֹ צְבָאוֹ וּמִשְׁרָתִים מְלָאכִי כְבוֹדוֹ וּבְקִדּוּשִׁים יִקְדֹּשׁ [ש] אֱלֹהִים לֹא לְמִקְדָּשׁ עֹלָמִים וְטָהָרָה בְּנִבְרִים (и «и среди святых Бог посвящал себе (их), чтобы быть им вечным святилищем и быть чистыми среди тех, кто очищен. И они будут священниками, людьми праведности, Его армией и служителями, ангелами Его славы»).

В «Уставе благословений» (1QSb) возвышение роли священника предстает в самом неожиданном виде:

23 ולשאת ברוש קדושים ועמכה לב[רך] כה[] ברת בידכה
24 אנשי עצת אל ולוא ביד שר יד[] באיש לרעהו ואחה
25 כמלאך פנים במעון קודש לכבוד אלהי צבא[ות] ת[היה סבים משרת בהיכל
26 מלכות ומפיל גורל עם מלאכי פנים ועצת יחד[] ל[ע]ת עולם ולכול קצי נצח כיא
27 [אמת כול מ]שפטיו וישימכה קוד[ש] בעמו ולאור[] לחבל בדעת ולהאיר פני רבים
28 [] מור לקודש קדושים כיא[] תק[דש] לו ותכבד שמו וקדושו

23 Чтобы поднять голову святых и народа твоего, чтобы благосло[вить...] Твой ... *brt* Твоей руки 24 людей Божьего совета и не рукой Князя *yd*[...] каждым человеком его ближнему. И ты 25 как Ангел Присутствия¹⁶ в жилище Святости для Славы Бога Воинс[тв ...Д]а будете вы вокруг служения¹⁷ в храме¹⁸ 26 царства и кидая жребий с Ангелами Присутствия и советом общины [...для] вечного времени и для всех вечных периодов, потому что 27 [истинны все] Его суды. Да сделает Он вас святым[и] среди Его народа, чтобы (быть) светом [...] миру в знании и озарять лицо Многих 28 [...] венец для Святого Святых, ибо [...вы соделаны святы]ми для Него и прославите Его имя и Его святость (1QSb IV.23–28).

В этом тексте священник занимает более высокое положение по сравнению с другими членами общины. Сверх того во время благословения народа (Числ 6:24–26) он сравнивается с ангелом Божьего Присутствия¹⁹. Когда священник произносит слова: «Пусть Господь просветит Лицо Свое на тебя» (Числ 6:26), он становится светом миру, освещающим членов общины, и представителем Господа – Ангелом Присутствия (מְלָאךְ פָּנִים)²⁰, причем не в эсхатологическом будущем, но в самый момент благословения²¹.

В этом озарении Божественным Светом можно видеть аллюзию на свет, исходивший от лица Моисея после того, как он спустился с горы Синай (Исх 34:30). Тот же мотив вновь появляется в одном из кумранских гимнов, где автор прославляет Бога за то, что Он поддержал его во время бедствия, излив на него Святой Дух, и не отверг его от завета с Ним (1QH^a XV.6-8)²². В конце этого гимна автор говорит о своем возвышении над всеми врагами и спасении (XV.22-23), а также о семичастном свете Божьей славы, лучами которой он светит сам (XV.24). Таким образом, этот текст описывает возвышение праведного священника и его вознесение на небеса, а также озарение светом Божьей славы. Интересно отметить также выражение **מַחֲסֵי בָשָׂר** («от прибежища плоти») в XV.17, которое может указывать на изменение природы праведника.

Что могло подразумеваться под вознесением и озарением? Дж. Коллинз убедительно доказывает, что в тексте 4QSapiential Work A, который можно считать парафразом Быт 1:27, творение человека по подобию Божьему рассматривается как творение по подобию **קְדוּשִׁים**, то есть ангельскому (4Q417 2 I.15-18)²³ (поскольку **קְדוּשִׁים**, очевидно, употребляется здесь вместо слова **אֱלֹהִים**, которое автор текста отнес к ангелам)²⁴. Согласно этому тексту, не все человечество имеет такое подобие, но лишь его часть, ассоциировавшаяся с **עַם רוּחַ** («народом духа»). В свою очередь **רוּחַ בָּשָׂר** («дух плоти») действует в другой части человечества. Такой особый, ангелоподобный тип человечества был создан Богом для управления миром (1QS III.17) и ношения в себе славы Божьей. Кумраниты, по-видимому, также отождествляли себя с «народом духа».

Вопрос об особой роли священника в Кумране появляется также в одном из гимнов 1QHodayot^a:

10 ולמען כבודכה טהרתה אנוש מפשע להתקדש...

11...להיחד ע[ם] בני אמתך ובגורל עם

12 קדוש/שׁיכה להרים מעפר תולעת מתימ לסוד ע[ולם] ומרוח נעה לבית[כה]

13 ולהתיצב במעמד לפניכה עם צבא עד ורוח[אמת] להתחדש עם כול

14 נהיה ועם ידעים ביחד רנה

Чтобы Слава Твоя, которой ты очистил человека от прегрешений, чтобы он мог сделаться святым для Тебя от всех мерзостей нечистоты и вины неверности, чтобы быть соединенным [с] сынами Твоей истины и в жребии с Твоими святыми, чтобы поднять из праха червей мертвецов в веч[ную] общину и от Духа Лжи к [твоему] знанию, чтобы он мог занять свое место в служении в Твоем Присутствии с вечным воинством и духами [правды], чтобы обновиться со всем, что будет существовать, с теми, кто имеет знание в общине радости (1QH^a XIX.10b-14).

Автор этого поэтического текста хорошо выражает стремления кумранитов к достижению чистоты и святости, а именно – к возвращению человечества к ангелоподобию для единения и служения со «святыми» в присутствии Господа. Под «святыми» здесь можно понимать и эсхатологическую общину, и ангелов, в ней присутствующих. Кроме того, автор видит само вхождение в общину как уже начавшееся эсхатологическое событие, которое он описывает, используя символику воскресения.

В свете кумранской идеи достижения праведниками чистоты и святости ангелов мы можем предположить, что возвышенный образ священника отражает представления общины об идеальном праведнике. Кроме того, само его вознесение соотносится со стремлением возвратиться к ангелоподобию в эсхатологической общине, служащей Богу вместе с ангелами. Можно также предположить, что особая роль священника, представляю-

шего Господа во время священнического благословения и светящегося божественным светом, а также его вознесение на небеса и озарение божественной славой указывают на то, что праведник может быть подобен или равен ангелу. Вероятно также, что, по представлениям кумранитов, человеческая природа идеального праведника может превратиться в ангельскую или быть ей подобной, а это, в свою очередь, предполагает восстановление бессмертия и славы, которые человек имел при творении.

Выводы

Предпринятый нами анализ кумранских представлений об ангелах позволяет говорить о том, что среди кумранитов рождается идея о реальном присутствии ангелов в их общине. Поскольку кумраниты считали себя истинным Израилем, вернувшимся к отношениям завета с Яхве, они пытались построить модель идеальной священнической общины, которую они рассматривали как живой храм. Кумраниты перенесли основные требования храмовой чистоты в свою общину, что выразилось в постоянной потребности очищения и святости ее членов и места, в котором они жили. Чистоту и святость они считали условием Божьего присутствия, ассоциировавшегося у них с присутствием ангелов – дружественных человеку небесных существ, с которыми они могли общаться и взаимодействовать. Считая, что идеальная святость присуща ангелам, служащим Богу на небесах, они часто описывали членов своей общины как **קדושים**, используя термин, применявшийся для ангелов.

Кроме того, поскольку кумраниты отводили первосвященникам и священникам более важное и возвышенное положение, чем другим членам общины, образ идеального праведника иногда соединялся у них с образом вознесенного священника, озаренного светом славы Божьей, что, возможно, было связано с изменением его природы, приобретшей ангелоподобные черты. Идея изменения природы праведника, вероятно, связывалась с мыслью о возвращении к ангелоподобию, к которому стремились члены кумранской общины, постоянно заботясь о ритуальной чистоте и святости, подобной ангельской. Эту идею можно также связать с представлением о восстановлении бессмертия и славы, которыми люди обладали изначально.

Библиографический список

Charlesworth J.H. The Portrayal of the Righteous as an Angel // *Ideal Figures in Ancient Judaism: Profiles and Paradigms* / ed. by J.J. Collins and G.W.E. Nickelsburg. – Chico, California: Scholars Press, 1980. – P. 135-151.

Collins J.J. In the Likeness of the Holy Ones: the Creation of the Humankind in the Wisdom Text from Qumran // *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls* / ed. by D.W. Parry, E. Ulrich. – Boston: Brill, 1999. – P. 609-618.

Fletcher-Louis C.H.T. 4Q374: A Discourse on the Sinai Tradition: The Deification of Moses and Early Christology // *Dead Sea Discoveries*. – 1996. – Vol. 3. – P. 236-252.

Fletcher-Louis C.H.T. Some Reflections on Angelomorphic Humanity Texts among the Dead Sea Scrolls // *Dead Sea Discoveries*. – 2000. – Vol. 7. – Fasc. 3. – P. 292-312.

Frennesson B. «In a Common Rejoicing»: Liturgical Communion with Angels in Qumran // *Studia Semitica Upsaliensia*. – 1999. – Vol. 14. – Uppsala: Uppsala University Library. – 133 p.

García Martínez F., Trebolle Barrera J. The People of the Dead Sea Scrolls: Their Writings, Beliefs and Practices / Trans. by W.G.E. Watson. – N.Y.: Brill, 1995. – 269 p.

Kvalvaag Robert W. The Spirit in Human Beings in Some Qumran Non-

Biblical Texts // Qumran between the Old and New Testaments / ed. by Frederick H. Cryer and Thomas L. Thompson. – Sheffield, England: Sheffield Academic, 1998. – P.159-181

Newsom C. Songs of the Sabbath Sacrifice: a Critical Edition // Harvard Semitic Studies. – Atlanta, Georgia: Scholars, 1985. – Vol. 27. – 476 p.

Rowland C. The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity. – N.Y.: Crossroad, 1982. – 562 p.

¹ Периодом Второго Храма обычно называют время с момента возвращения иудеев из вавилонского плена и восстановления около 515 до н.э. Иерусалимского Храма до его разрушения римлянами в 70 г. н.э. во время иудейского восстания. Некоторые исследователи склонны датировать завершение данного периода более поздним временем, вплоть до конца I в. н.э. В течение этого времени, богатого различными историческими событиями, сформировалось большое число религиозных иудейских религиозных групп и было написано значительное количество различных религиозных текстов, в которых разнообразные интерпретации библейской традиции постоянно взаимодействовали друг с другом и с эллинистическими концепциями. В этот период рождались идеи, ставшие центральными в спорах иудаизма относительно освобождения от иноземного господства и послужившие основой для мессианских представлений.

² Charlesworth J. H. The Portrayal of the Righteous as an Angel // Ideal Figures in Ancient Judaism: Profiles and Paradigms / ed. by J. J. Collins and G. W. E. Nickelsburg. – Chico, California: Scholars Press, 1980. – P. 135-151.

³ Нумерация псалмов в этой статье приводится согласно еврейской Библии.

⁴ Во время процедуры вхождения в общину кандидат должен был произнести клятву о возвращении к Закону Моисея и его заповедям (1QS V.8).

⁵ Kvalvaag Robert W. The Spirit in Human Beings in Some Qumran Non-Biblical Texts // Qumran between the Old and New Testaments / ed. by Frederick H. Cryer and Thomas L. Thompson. – Sheffield, England: Sheffield Academic, 1998. – P. 172. Кумраниты считали себя «основанием Святого Духа», а также קדושים היחד קדוש («общинной Святой Святы») и בית היחד לישראל («домом общины Израиля») (1QS IX.3,6).

⁶ Они практически отождествляли нечистоту и грех, поэтому присутствие грешника в общине делало ее нечистой (см. García Martínez F., Trebolle Barrera J. The People of the Dead Sea Scrolls: Their Writings, Beliefs and Practices. / trans. by W.G.E. Watson. – N.Y.: Brill, 1995. – P. 155-157).

⁷ Происхождение этой идеи, возможно, восходит к библейской мысли о соответствии земных скинии и алтаря небесным, поскольку они должны были быть сделаны согласно небесному образцу – תבנית (Исх 25:9; ср. מראה в Числ 8:4).

⁸ Rowland C. The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity. – N.Y.: Crossroad, 1982. – P. 119.

⁹ מלאכי קדוש עם צבאותם («ангелы святости вместе с их воинствами») (1QM VII.6). Исключение из эсхатологической армии Сынов Света было для кумранского сознания соотносимо с исключением из участия в храмовой службе (см. García Martínez F. Op. cit. – P. 156).

¹⁰ Предание о падших ангелах, воспротивившихся воле Божьей и ставших враждебными Богу и Его творению появляется, например, в так называемой «Книге Стражей» (1 Енох 1-36). Древнейшая часть этого текста восходит к III в. или даже концу IV в. до н.э.

¹¹ Тем не менее следы предания о падших ангелах можно найти в Дамасском документе (CD 2.14-3.13).

¹² Б. Френнессон поддерживает мысль о том, что рассказ Быт 28:11–17 мог повлиять на представления кумранитов о присутствии ангелов в их общине, хотя эксплицитно это не выражено в их текстах (см. Frennesson B. «In a Common Rejoicing»: Liturgical Communion with Angels in Qumran // Studia Semitica Upsaliensia. – Vol. 14. – Uppsala: Uppsala University Library, 1999. – P. 11).

¹³ Bereishit Рабба 68:12 поддерживает эту интерпретацию, а 69:7 идет еще дальше, указывая, что эта лестница стояла на месте Храма.

¹⁴ Список ссылок взят из Newsom C. Songs of the Sabbath Sacrifice: a Critical Edition // Harvard Semitic Studies. – Vol. 27. – Atlanta, Georgia: Scholars, 1985. – P. 25-26. Ньюсом также указывает, что термин כותן эксплицитно не употребляется по отношению к ангелам в других кумранских рукописях, а также в апокрифической и раввинистической литературе.

¹⁵ Второй интересный фрагмент: וצדיקה מכולך («пусть он сделает тебя более праведным, чем все я») (1QSb IV.22).

¹⁶ מלאך פנים – буквально «ангел лица».

¹⁷ משרתי פני מלך קודשים ו משרתי פנים – это термины, означающие ангелов в 4Q400 1 I.4,8.

¹⁸ Или «дворец».

¹⁹ Благословение из Числ 6:22–26 играет важную роль в 1QSb (см., например, Fletcher-Louis C.H.T. Some Reflections on Angelomorphic Humanity Texts among the Dead Sea Scrolls // Dead Sea Discoveries. – 2000. – Vol. 7. – Fasc.3. – P. 308; Nitzan B. Qumran Prayer and Religious Poetry // trans. J. Chipman. – Leiden: Brill, 1994. – P. 155-67).

²⁰ Fletcher-Louis C.H.T. 4Q374: A Discourse on the Sinai Tradition: The Deification of Moses and Early Christology // Dead Sea Discoveries. – Vol. 3 (1996). – P. 309. Связь между человеческим лицом и лицом Божьим явно показана в 2 Енох 44:1: Господь роукама своима созда чл&вЭка и в подобии лица своего мала и велика сотворил Господь ОукарZя лице чл&вЭче оукарZеть лице господне («Господь создал человека своими руками и в подобии Своего Лица, малого и великого Господь создал [их]. Тот, кто бесчестит лицо человеческое, бесчестит и лицо Божье»).

²¹ Fitzmyer J. A. Op. cit. – P.1305.

²² 4Q374 2 П.6 также упоминает о сиянии лица Моисея после Синайского откровения, ссылаясь на Исх 7:1: «он сделал его как Бога над величественными и причиной колебания для фараона» и 34:30: «...и когда он позволил его лицу светить на них». К. Флетчер-Льюис предполагает, что 4Q374 2 П.6–10 указывает на черты теофании во время присутствия Моисея среди народа (Fletcher-Louis. 4Q374: A Discourse on the Sinai Tradition. – P. 239).

²³ Collins J.J. In the Likeness of the Holy Ones: the Creation of the Humankind in the Wisdom Text from Qumran // The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls / Ed. by D.W. Parry, E. Ulrich. – Boston: Brill, 1999. – P. 609-618.

²⁴ אלהים часто используется по отношению к ангелам в кумранской литературе. См.: Newsom C. Op. cit. – P. 24. Коллинз также указывает, что идея творения Адама по подобию ангелов имеется и в раввинистической литературе (Collins J.J. Op. cit. – P. 615).

Салмин А.К.

ЧУВАШСКОЕ БОЖЕСТВО ХЁРТСУРТ

*Аннотация. Статья посвящена хранителю домашнего очага бо-
æãñð áð Хёртсурт. Данное божество следит также за ходом поле-
вых работ. Любит прясль.*

Ключевые слова: Фольк-религия, божества, чуваш.

Хёртсурт – хранитель домашнего очага. Он должен быть в каждом доме. Если покинет дом по какой-либо причине, то в семье начнется разлад; дом, оставшийся без него, разоряется и распадается. Данное божество зря не покидает дом: основными причинами являются ругань и расстройство отношений между членами семьи. Фонетические варианты лексем: *Хёртсорт*, *Хёртсус*, *Хёр-зорт* и т.д. Есть сведения о наличии у него отца и матери. Определенно относится к разряду божеств *тург*. Одно из народных определений *Хёртсурта* – это *турй*, охраняющий дом. Иногда его называют просто домашним *турй*. Функционально близкие божества есть у многих народов: у восточных славян – *Мокошь*, у русских – *Домовой* (отсюда чувашское *Таймавик*) или *Кикимора*, у народностей Гиндукуша – *Кханги*, у таджиков – *Девы сафед*, у осетин – *Бынаты хицау*. В отдельных случаях его путают с *Йёрёхом*, *Пихампаром* и *Пирёшти*. В.К. Магнитский неправильно ассоциировал его с бабой-ягой, а Н.И. Ашмарин и М.Р. Федотов ошибочно применяли к нему термин «дух» [Ашмарин 1950: 58; Магнитский 1881: 49; Федотов 1996: 346 и др.].

Ñàððõñ Хёртсурта закреплён в списках вслед за божествами *Пүлех*, *Хёвел*, *Уййх*.

Относительно облика *Хёртсурта* информанты отказываются говорить, отделиваясь шаблонным ответом: «Ну, мы его не видели. То ли мужчина,

то ли женщина. А кто его знает». Действительно, его невозможно увидеть в обычной ситуации. Увидеть можно в ночь после совершения жертвоприношения или в любую ночь, но случайно. Согласно мифам гиндукушцев и осетинцев в большинстве случаев это божество невидимо; иногда замечают, как оно пробирается из одного помещения в другое; слышно, как занимается хозяйственными делами, но самого не видно; его могут увидеть только знахари. По одним вариантам *Хёртсурт* произошел от девушки, поэтому имеет облик девушки. В пользу чего говорит и вариант написания *Хёр зорт*, т.е. «девушка-божество дома». Об этом же свидетельствует свадебная песня, когда сравнивают невесту с *Хёртсуртом*. По другим текстам имеет облик женщины, голову повязывает *сурпаном*. По данным северно-русской этнографии *Мокошь* представлялась женщиной с большой головой и длинными руками. Есть описания как престарелой старухи. Аналогично у осетин. Иногда называют просто лицом женского пола с длинными волосами и железными зубами. Устойчиво высказывание об одежде – в чистом, пребелом платье, остальная одежда также белого цвета. В этом плане поразительно сходство с подобным таджикским божеством *Деву сафед*. *Хёртсурт*, как и человек, ходит по нуждам во двор. Поэтому, ложась спать, дверь не закрывают [Поле 89: 97; ЧГИ 31: 32; 144: 254 и др.]. О видении *Хёртсурта* имеются легенды.

У *Хёртсурта* нрав очень смиренный и нежный. Не любит ругань и шум. Его постоянный эпитетом является *ырй* «добрый» [Поле 89: 79; ЧГИ 21: 6; 162: 178 и др.].

Хёртсурт провожает всех членов семьи, когда они покидают дом временно или навсегда. Так, умершему родственнику, лежащему в гробу, перед выносом вытирают лицо полотенцем или его же рубашкой. В противном случае вместе с ним уйдет и *Хёртсурт*.

Уходя из дома, хозяева дают наставления *Хёртсурту* охранять хозяйство, просят следить за порядком и сохранностью имущества. Для него оставляют пищу и воду. Находясь в гостях, говорят: «Наверное, *Хёртсурт* устал меня ждать. Надо идти домой, надо идти». Поэтому *Хёртсурта* называют охранником и хозяином дома. В том числе он оберегает от пожаров [Поле 89: 68; ЧГИ 217: 524; 235: 23 и др.]. *Хёртсурт* был первым, кого угощали принесенными гостинцами, до этого не смели просить даже дети. Гостинцами могли быть блины, сырки, пирожки, калачи. Возвращаясь из гостей, открыв дверь в дом, хозяин в первую очередь приветствовал словами *Тавсье*, *Хёртсурт*, – и клал гостинец на печь. Затем приветствовал каждого члена семьи по порядку, раздавая принесенное [Поле 89: 68; ЧГИ 72: 75; 150: 470 и др.].

Невеста, покидая дом родителей, откалывает кусочек от печи и приговаривает: «*Хёртсурт*, пойдем со мной вместе». В новом доме этот кусочек вмазывают в печку. Иначе говоря, невеста с собой берет свою долю счастья. Войдя в дом жениха, она приседает, поджав одну ногу, три раза, приветствуя *Хёртсурта* этого дома. В это время ее мать бросает в четыре угла гостинцы со словами: «Это – *Хёртсурту*, божееству красы в доме». В первое утро после свадьбы вновь собираются гости, чтобы отведать суп, приготовленный молодой. За суп каждый кладет на стол сколько-нибудь денег на печь. Таким образом выкупается место у *Хёртсурта* для нового члена семьи. У осетин также молодая может быть приобщена к новой семье только с разрешения аналогичного божества.

За месяц до начала жатвы *Хёртсурт* отправляется в поле и присматривает за поспевающим хлебом. Когда *Хёртсурт* в поле, хочется жить там, говорят чуваша. Действительно, раньше в страду вся деревня пуста, и почти вымирала – все, включая грудных младенцев, переселялись в поле, т.е. туда, где *Хёртсурт*. Поздно вечером, возвращаясь, один серп оставляли у снопа, полагая, что им будет жать *Хёртсурт*. В родовом обряде *чўклеме* кусочек от нового караваия кладут на печь, чтобы самым

первым попробовал *Хёртсурт*. Конечно, это знак благодарения за выращенный урожай и ожидание возвращения выделенного кусочка сторицей [ЧГИ 156: 82; 176: 222; Ашмарин 1950: 57 и др.]. Таким образом, *Хёртсурта* можно назвать покровительницей земледелия. Гиндукушское аналогичное божество также активно помогает домочадцам: толчет рис, раскалывает абрикосовые косточки.

Когда домашние уснут, *Хёртсурт* принимается за пряжу [ЧГИ 150: 305,306; 160: 480 и др.]. «Кольцо, надеваемое обыкновенно на веретено для тяжести, у нее серебряное» [Магнитский 1881: 50]. Поэтому ночью можно услышать звук веретена. В таком случае следует быстро вскочить и отнять веретено – у такого человека дело будет идти гладко. Без ее помощи у женщин работа не спорится. Таджикское божество *Деву сафед* также считается покровителем пряж.

Хёртсурт – очень почитаемое божество, его называют добрым, спокойным. До начала жертвоприношения ей семья моется в бане и надевает чистую одежду белого цвета. На моление хозяин дома также приготавливает специальную одежду, голова при этом должна быть обнаженной. В конце совершает коленопреклонение. Особо трепетный подход к данному божеству просматривается в способе подачи каши: на печь кладется подушка, на нее ставят чашку с кашей и ложками, накрывают чистым полотенцем или скатертью [ЧГИ 21: 6; 147: 217,218 и др.].

В молитвенной речи *Хёртсурта* просили покровительствовать дому, охранять от разорения, дать знать наперед обо всех несчастьях, беречь от огня, мора, болезней. Умоляли, чтобы дети внешностью и умом были достойными; дать в дальний угол дома сноху, а к двери – зятя; дать возможность дожить до седых волос, седой бороды и желтых зубов. Также просили его не покидать родной очаг [ЧГИ 21: 6; 31: 32; 146: 524 и др.].

Говоря о периодичности жертвоприношений в честь *Хёртсурт*, источники указывают на ежегодное его проведение. О месяце проведения этого праздника имеются разные сведения: в месяц *чўк*, зимой, в месяц *нурёс*, в *мункун*. Но есть совсем неопределенные сроки – «смотря по удобству». Вопрос проясняется, когда тексты говорят о проведении его после ритуала, посвященного началу употребления нового урожая. Значит, праздник *Хёртсурта* приходится на то время, когда проведут обряд «старения» нового урожая, т.е. сразу после *чўклеме*. Позже, с угасанием народных традиций, этот ритуал проводили раз в пять лет. Днем ритуала можно считать среду или субботу – именно их называют источники. У таджиков такой день – пятница. Конкретное время суток – вечер, после заката солнца, поздний вечер, полночь. Все темпоральные характеристики объединяет один признак – темное время суток. Цель ритуала – чтобы *Хёртсурт* хорошо присматривала за членами семьи, домом, порядком, чтобы не ушла. Аналогично у таджиков: покровительство, чтобы не навлечь на себя беду, чтобы не болели люди и скот. Обряд считается семейным, и в нем участвуют только члены семьи в полном составе. Основным жертвенным даром является каша пшенная или полбенная, которую заправляют маслом способом «глазок». И сам обряд в целом называется «Каша *Хёртсурта*». К каше полагается лепешка, обязательно пресная, с «пупком» и «носами», на одну половину ее с помощью ложки наносятся рисунки-символы. Ею во время моления накрывают посуду с кашей. Кашу можно преподнести божеству и на горбушке хлеба. В качестве жертвенных даров могут быть также *йёва*, *юсман*, палишка, сырок, пирожок, блинчик. Как видим, все дары растительные. Из жертв животного происхождения можно назвать гуся, на бульоне которого варится каша. Каша также может вариться на молоке. В горячей каше варят яйцо. Осетины своему *Бына-ты хицау* жертвовали барана, козу или домашнюю птицу. То, что молились у печи, а пищу клали на печь, шесток или столб у печи, лишний раз указывает на локус божества *Хёртсурт*. Специальная жертва в виде каши

этому божееству готовится сразу после постройки печи в новом доме, после чего уже проводится переход туда. В этой связи глава семьи приглашал родственников, а также соседей, которые приносили по курице, кто победнее – давали деньги на кашу. Невеста, покидая родительский очаг, должна была поесть кашу, сваренную для *Хёртсурта*, в противном случае в доме жениха ей не разрешали кушать подобную кашу, что означало неприятие в новую семью. Кроме того, *Хёртсурта* угощали блюдом из молозива до употребления самими и телятником, для чего собирали коровье молоко в первые три дня после отела. Молозиво по-чувашски *ёне ырри*, где *ёне* – «корова», а *ырри* – производное от *ырă*. Возможно, слово должно быть переведено на русский язык как «благодать коровы». Помимо перечисленных случаев, бывали спорадические и текущие причины угощения *Хёртсурта*. Например, перед тем как ложиться спать, кто-либо из домашних просил его охранять дом и давал кусочек пищи [Поле 90: 149-150, 177 и др.].

Приготовленная каша накладывалась в два блюда. Одно ставили на стол, за который рассаживались все члены семьи, а другое – на печь или на стол в *тёпеле*. Никого, кроме домашних, этой кашей не угощали. Не составляли исключения и гости. Такая же ситуация, например, у осетин. В блюдо, предназначенное *Хёртсурту*, втыкали столько ложек, сколько человек в семье, плюс одну. Утром, встав рано, эту кашу поедали всей семьей, что воспринималось за поедание каши семейством *Хёртсурта*. И в остальных случаях во время еды для *Хёртсурта* на стол клали одну лишнюю ложку. Любой новый вид пищи выделялся ему в первую очередь [ЧГИ 21: 7; 31: 32-33 и др.]. Все факты, несомненно, говорят в пользу совершения совместной еды семьи и божества.

В период *сурхури* кашу, приготовленную в честь *Хёртсурта*, сначала несли в прясло, совершали ритуал угощения, затем съедали в доме. При выгоне скота обращались к *Хёртсурту* и просили беречь и сохранить скот. Обряд «Молозиво» проводится по тому же сценарию. Из-за того, что *Хёртсурт* выполняет, в частности, и функции покровителя скота, его иногда путают с божеством *Пихампар* [Поле 89: 79; ЧГИ 150: 470-471 и др.].

Поскольку от *Хёртсурта* зависело счастье, отношение к нему варьировалось от глубокого почитания до страха перед ним. В любом случае, это божество надо было иметь в доме и уделять ему внимание.

Библиографический список

- Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. – Вып. XVII. – Чебоксары: Чувашгосиздат, 1950. – 436 с.
- Магнитский В.К. Материалы к объяснению старой чувашской веры: Собраны в некоторых местностях Казанской губ. – Казань: Тип. Имп. ун-та, 1881. – V. 266 с.
- Поле 89 – экспедиция автора в 1989 г. в Бузулукский, Грачевский, Державинский и Курманаевский районы Оренбургской обл. Магнитофонные записи, фотографии, записи от руки. – С.55-133.
- Поле 90 – экспедиция автора в 1990 г. в Шенталинский район Куйбышевской обл. Магнитофонные записи, фотографии, записи от руки. – С.134-240.
- Федотов М.Р. Этимологический словарь чувашского языка. – Т. II. – Чебоксары: ЧГИГН, 1996. – 511 с.
- ЧГИ (архив Чувашского государственного института гуманитарных наук) 21 – Ашмарин Н.И. Археология, этнография, фольклор. 1895-1943 гг. – 611 с.
- ЧГИ 31 – [Петров М.П.]. Чгвашем (этнографический очерк). 1881 г. – 77 с.
- ЧГИ 72 – Этнография, фольклор, переводы. 1926-1930 гг. – 437 с.
- ЧГИ 144 – Никольский Н.В. История, этнография, язык, фольклор. 1904-1915 гг. – 412 с.
- ЧГИ 146 – Никольский Н.В. Этнография. 1899-1905 гг. – 721 с.
- ЧГИ 147 – Никольский Н.В. Этнография. 1887-1904 гг. – 418 с.
- ЧГИ 150 – Никольский Н.В. Этнография. 1895-1919 гг. – 590 с.
- ЧГИ 156 – Никольский Н.В. Этнография, просвещение, духовные песни с нотами, журналистика, литература. 1904-1908 гг. – 360 с.

**КОЛОКОЛ С БУДДИЙСКОЙ КУМИРНИ:
НЕКОТОРЫЕ КОНКРЕТНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ И ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ
ИСТОРИИ БУДДИЗМА В ПРИАМУРЬЕ**

Аннотация. В статье автор воссоздает основные этапы развития и распространения буддизма в Приамурье, а также вводит в научный оборот ранее не исследовавшийся артефакт – колокол с буддийской кумирни 1901 года, находящийся в фондах Амурского областного краеведческого музея им. Г.С. Новикова-Даурского. В статье впервые приводится перевод текста, имеющегося на колоколе, на основании чего автор делает выводы о его датировке и принадлежности к одной из разновидностей китайского синкретического течения буддизма, распространенного в середине 19 века на приграничных с Россией территориях.

Ключевые слова: Бохай, буддизм, Гуань Ди, дауры, китайцы, китайские синкретические религии, Ляо (государство), маньчжуры, Приамурье, Цзинь (империя).

Буддизм в Приамурье имеет давнюю историю. Впервые, как организованная религия, он появляется в государстве Бохай (698-926 гг.), затем в государстве киданей Ляо (907-1124 гг.) и в государстве чжурчженей Цзинь (1115-1124 гг.). Последующие этапы истории буддизма связаны с усилением влияния на Приамурье правителей династии Мин (XV в.). Мы можем с большой вероятностью судить о распространении в то время в Приамурье махаяны и ваджраяны, которой покровительствовали еще юаньские, монгольские правители Китая.

Дальнейшая история распространения буддизма связана с миграционными процессами в Приамурье XVII-XVIII вв¹. В этих процессах участвовали различные этносы (китайцы, маньчжуры, дауры и др.). О разновидности буддизма, распространенной в их среде, можно судить по материалу, найденному на территории «маньчжурского клина». Судя по различным письменным свидетельствам и артефактам, среди китайско-маньчжурского населения этого региона было распространено две разновидности буддизма: китаизированный вариант буддизма махаяны, а также вариант тибето-монгольской традиции ваджраяны.

Однако к настоящему времени далеко не все находки и свидетельства присутствия буддизма в Приамурье интерпретированы и изучены должным образом. Один из таких артефактов – колокол с буддийской кумирни, ныне хранящийся в фондах Амурского областного музея им. Г.С. Новикова-Даурского. Сведений о данной находке крайне мало. У экспоната отсутствует акт о приеме и, следовательно, инвентарный номер, что затрудняет определение того, откуда именно он попал в музей и кто его сдавал в фонды. Сотрудники фонда музея утверждают, что на экспозицию он был выставлен в середине 80-х гг. XX в., однако, находиться в фондах находка могла и задолго до этого. Сотрудники музея предполагают, что колокол был доставлен в музей из буддийской кумирни г. Айгун (старый Айгун), разрушенного русскими в ходе военных событий 1900 г. Фотография башни при этой кумирне сохранилась в архивах Амурского областного краеведческого музея им. Г.С. Новикова-Даурского. С обратной стороны фотографии на подкладке написано: «Башня у кумирни (разрушенной). Снимок Винокурова, собственность И.Т. Шокало. Снято 29.VI.1904 г. Все, что уцелело после нашествия русских на Айгун в 1900 г. Пожертвовано Шокало 22.VII.1927 г.»².



Маньчжурская кумирня. Фотография из фондов АОМ им.Г.С. Новикова-Даурского.



Колокол с буддийской кумирни 1901 г., находящийся в фондах АОМ им. Г.С. Новикова-Даурского.

Колокол выполнен, предположительно, из чугуна. Имеет конусообразную форму, расширяющуюся к низу. Размеры колокола – 76×60 см. В верхней части имеется крепление в виде соединенных вместе зооморфных голов (30×25 см) с передними лапами. На теле колокола с четырех сторон имеются отиски таблиц с иероглифами. На вершине стенок тела колокола расположены круглые отверстия по два на каждой из сторон (88 см), вероятно, служившие резонатором. На верху «юбки» расположен Т-образный (с вытянутой ширию верхней частью) орнамент. Ниже колокол орнаментирован соединяющимися друг с другом полукругами с возвышающейся верхней частью, а также параллельными линиями «триграммами» и цветками (предположительно, лотоса), находящимися на отдельных пластинах (20×13 см).

На колоколе находится текст, сочетающий древнекитайские и современные китайские иероглифы, который был переведен автором.

Перевод текста носит предварительный характер, что связано с трудностью прочтения и трактовки некоторых иероглифов.

Текст перевода гласит:

«В 18 году эры Цзя-цин династии Цин заместитель главного управляющего провинции Хэйлунцзян преподнес Цили Эабатулу (имя) шапочку чиновника. Ученик по имени Му Тэнэ с горы Чанбай поклялся быть смелым и преданным богу, перед Храмом бога Гуань пишет письмена (сочинения). В храме висит колокол весом 180 цзинь (90 кг). Говорят, что за все времена Небо и Земля не слышали такой трогательной просьбы, поэтому сегодня я прошу бога. Прошлая просьба до сих пор в твоей памяти. С тех пор, как твой ученик (я) стал чиновником, и затем, благодаря благодетели императора, стал главным чиновником – все это благодаря тебе. Как теперь я могу осмелиться просить тебя о чем-либо? Сейчас я служу (чиновником) в другом месте, а родители вынуждены остаться на родине. Не переставая, думаю о них, прошу тебя скорее позволить мне встретиться с ними!».

Проанализировав содержание, мы можем прийти к следующим выводам. Во-первых, исходя из текста, ученик Му Тэнэ (из Чанбай) получил

должность заместителя управляющего провинцией Хэйлунцзян и выказывает благодарность своему учителю и наставнику из Цзили Эбатулу. Из датировки указанного на колоколе события вытекает, что действие происходит в 1814 г., когда колокол был передан в дар местному храму.

Во-вторых, необходимо отметить, что данный колокол располагался в храме бога Гуань (Гуань-ди), почитаемым одинаково и буддистами и даосами. Гуань-ди в китайской народной мифологии и в позднем официальном культе – бог войны, а также бог богатства. В основе образа Гуань-ди – реальный человек по имени Гуань Юй (160-219), прославившийся бесстрашием и верностью своему правителю Лю Бэю. Его чтили и буддисты, и даосы, и конфуцианцы, и простые крестьяне, исповедовавшие своеобразную синкретическую религию, соединявшую все эти три учения с архаическими местными верованиями. У буддистов была распространена версия об обращении Гуань-ди в буддизм одним монахом в VI в.; у даосов в X в. появилась легенда о том, как Гуань-ди, почитавшийся в то время покровителем одной из школ, возглавил небесное воинство, занял пять священных пиков (Уюэ) и убил в бою мифического мятежника Чи-ю. Слава Гуань Юя впоследствии переросла в настоящий культ религиозного типа. Возникли легенды о его чудесном рождении из крови казненного Нефритовым государем Юй-ди дракона, которую набрал в свою чашу буддийский монах. Почитание Гуань Юя началось, видимо, вскоре после его смерти, но храмы в его честь известны лишь по сочинениям VII-IX вв.³.

В VII в. буддисты стали изображать его в качестве грозного стража в своих монастырях, а даосы вслед за этим в начале IX в. объявили о перенесении духа Гуань-ди на его родину; в Цзечжоу ему приписывали способность отвращать демонов. Так произошло сюжетное соединение героев древнекитайской мифологии (Чи-ю и других) и Гуань-ди как божества средневекового культа. Конфуцианцы чтили Гуань-ди как покровителя ученых-литераторов, что, по-видимому, связано с рассказами о его особой любви к книге «Чуньцю».

Все это лишь подчеркивает синкретичный характер и специфику китайских религии и народных культов, органично сосуществовавших в рамках общей традиции «сань цзяо» – трех учений: конфуцианства, буддизма и даосизма.

Говоря о буддизме, мы можем выделить две его разновидности, имевшие распространение не только в Китае, но и на территориях его ближайших соседей – Маньчжурии, внутренней Монголии и Приамурья.

Первая разновидность – буддизм, существовавший в рамках «трех учений». Это синкретизированный китайскими религиозными воззрениями вариант буддизма махаяны, его народная разновидность. Народ исповедовал верования, в которых соединялись представления «трех учений», и одновременно обладал таким типом религиозного сознания, который позволял обращаться как к буддийским, так и к даосским религиозным институтам в зависимости от обстоятельств⁴. Однако не следует путать его с синкретическими учениями, возникавшими на почве «трех учений» и со временем сформировавшимися как отдельные школы⁵. Как уже говорилось, в данной ситуации уместнее говорить о разновидности буддизма, популярного в народе, нежели о какой-либо конкретной буддийской школе, так как явных признаков преемственности буддийских школ в Приамурье не отмечается.

Вторая разновидность – тибето-монгольская традиция ваджраяны, получившая свое распространение еще в 7 веке в период правления династии Тан (618-907). Однако первая половина IX века была ознаменована печальными для истории буддизма в Китае событиями. К власти пришел император Дай-цзун, который начал политику преследования буддизма и его последователей (840–850). Будучи наиболее приближенной к императорскому двору, популярной, но не распространенной в массах, школа

чжэньянь (ваджраяна) пострадала более всего и после этих событий не сумела быстро восстановиться.

Возрождение этой традиции приходится на время правления монгольской династии Юань в Китае (1279-1368). В это время ваджраяна поддерживается на государственном уровне, а монгольские правители Китая сделали ее своей официальной религией. Минская династия из политических соображений также покровительствовала ламаистскому духовенству. Ламаизм приняли и цинские императоры, которые по примеру монгольских правителей считали себя воплощениями бодхисаттвы Маньчжуши.

Первые контакты маньчжуров с буддизмом относятся к 1621 году, когда лама Улук Дархан нангсу посетил Нурхаца в Хэтуала – первой столице маньчжуров. В 1634 г. Мэргэнь, лама из клана Лигдань хана, преподнес Хун Тайчжи статую Махакалы, позднее высокопочтимой маньчжурами, и в следующем году маньчжуры получили печать императора династии Юань – всем этим монголы хотели подчеркнуть, что в маньчжурской династии они видели продолжение юаньской (монгольской) традиции. Для хранения статуи Махакалы в Шэньяне был построен храм Ши-шэн-сы, позднее статуя была перевезена в Пекин. Первые маньчжурские императоры довольно благосклонно относились к буддизму, видя в нем способ объединения маньчжуров и монголов, а также общность религиозных взглядов монголов и определенной группы китайцев, входивших в состав «восьми знамен»⁶.

По всей видимости, тибето-монгольская традиция ваджраяны сосуществовала с китайским и маньчжурскими религиозными воззрениями вплоть до начала XX в. На территории Амурской области мы находим следующие факты, подтверждающие это. Во-первых, свидетельства русских путешественников по Амуру. Ф.К. Маак упоминает о том, что Айгунь – место ссылки преступников из Лхасы; в 1844 г. туда был сослан второй после Далай ламы человек – первый моненхань⁷. Есть свидетельства и о том, что там есть также «особого рода секта, где едят только мясо, которое закалывает лама»⁸. Такое деление, возможно, связано с тем, что существовало разделение на адептов, практикующих китайский вариант буддизма, и на тех практикующих, которые отдавали предпочтение тибето-монгольской традиции этой религии. Во-вторых, важным документом выступают статистические данные Первой всеобщей переписи населения Амурской области за 1897 г. Так, в таблице «Распределение населения по вероисповеданиям этого документа значится: «буддистов и ламаитов – 8417 обою полу, лиц остальных нехристианских вероисповеданий – 3751, православных и единоверцев – 91621 обою полу». Конкретно в Благовещенске «буддистов и ламаитов – 2959 обою полу, а по уезду (без города) – 5458 обою полу»⁹.

Исходя из приведенных выше свидетельств, мы можем выделить на территориях Маньжурии и Приамурья две разновидности буддизма – китаизированный вариант буддизма («сань цзяо») и вариант тибето-монгольской традиции ваджраяны¹⁰.

Следует отметить, что на протяжении всей истории буддизма в Приамурье он сосуществовал с архаическими представлениями, а также с традиционными китайскими религиями, не противореча им, но дополняя. Поэтому уместно рассматривать буддизм как одну из синкретических религий Приамурья. Влияние этого учения на культуры народов Приамурья несомненно. Буддизм приносил новые важные элементы в культуры тех народов, правители которых его принимали.

Библиографический список

1. Аниховский С.А., Болотин Д.П., Забияко А.П., Пан Т.А. «Маньчжурский клин»: история, народы, религии / под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2005. – С. 123.

2. Аниховский С.Э. Китайцы и китайские религии в системе межконфессиональных отношений на Дальнем Востоке России (вторая половина XIX – начало XX вв.) // Религиоведение. – 2004. – № 1. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2004. – С. 104-112.
3. Акты принятия экспонатов Амурского областного краеведческого музея им. Г.С. Новикова-Даурского (АОМ) за 23.10.1891 – 24.12.1944 гг. – 515 с.
4. Беляков А.О. Буддизм в Приамурье: вопросы истории культуры региона // Миграционные процессы на Дальнем Востоке (с древнейших времен до начала XX в.): Материалы междунар. науч. конф. Благовещенск, 17-18 мая 2004г.– Благовещенск: БГПУ, 2004. – 390 с.
5. Маак Ф.К. Путешествие на Амур. – СПб.: Типография Карла Вульфа, 1859. – С. 300.
6. Малявин В.В. Китайская цивилизация. М.: Аст, 2001. – С. 279.
7. Мифология. Большой энциклопедический словарь / под ред. Е.М. Мелетинского. – 4-е изд. – М.: Большая Российская энциклопедия, 1998. – С. 163.
8. Тертицкий К.М. Китайские синкретические религии в XX в. – М.: Восточная литература, 2000. – С. 364.
9. Тройницкий Н.А. Первая Всеобщая Перепись населения Российской Империи, 1897 г. Амурская область. – СПб.: Издание центрального статистического комитета министерства внутренних дел, 1905. – Тетрадь 1. – С. 52-53.

¹ Аниховский С.Э. Китайцы и китайские религии в системе межконфессиональных отношений на Дальнем Востоке России (вторая половина XIX-начало XX вв.) // Религиоведение. – 2004. – № 1. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2004.- С.104-112.

² Акты принятия экспонатов Амурского областного краеведческого музея им. Г.С. Новикова-Даурского (АОМ) за 23.10.1891 – 24.12.1944 гг. – 515 с.

³ Мифология. Большой энциклопедический словарь / под ред. Е.М. Мелетинского.- 4-е изд. – М.: Большая Российская энциклопедия, 1998. – С. 163.

⁴ Тертицкий К.М. Китайские синкретические религии в XX в. – М.: Восточная литература, 2000. – С. 364.

⁵ Малявин В.В. Китайская цивилизация. – М.: Аст, 2001. – С. 279.

⁶ Аниховский С.Э. и др. «Маньчжурский клин»: история, народы, религии / под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2005. – С. 123.

⁷ Маак Ф.К. Путешествие на Амур. – СПб.: Типография Карла Вульфа, 1859. – С. 300.

⁸ Там же. – С. 302.

⁹ Тройницкий Н.А. Первая Всеобщая Перепись населения Российской Империи, 1897 г. Амурская область. – СПб.: Издание центрального статистического комитета министерства внутренних дел, 1905. – Тетрадь 1. – С. 52-53.

¹⁰ Беляков А.О. Буддизм в Приамурье: вопросы истории культуры региона // Миграционные процессы на Дальнем Востоке (с древнейших времен до начала XX в.): Материалы междунар. науч. конф. Благовещенск, 17-18 мая 2004 г. – Благовещенск: БГПУ, 2004. – С. 390.



Урушев Д.А.

**ЕПИСКОП ПАВЕЛ КОЛОМЕНСКИЙ В СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ
ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XVIII ВЕКА**

(литературная традиция Выговской пустыни)

Аннотация. Личность епископа Коломенского и Каширского Павла привлекала особое внимание старообрядческих писателей XVIII в., прежде всего авторов литературной школы Выговской пустыни. В их сочинениях реальный исторический персонаж – епископ Павел – постепенно мифологизируется, превращаясь в героя псевдоисторических сказаний, посвященных проповеди «старой веры» и защите старообрядческих богословских взглядов.

Ключевые слова: Россия, историография, история, старообрядчество, религия, религиоведение, религиозная литература.

Епископ коломенский и каширский Павел – единственный русский архиерей, открыто противопоставивший патриарху Никону и поддержавший зарождающееся старообрядческое движение во время церковного раскола середины XVII в.

Значение епископа Павла в религиозной истории России исчерпывающе определил старообрядческий журнал «Церковь»: «Никониане могут гордиться, что они ведут свое духовное начало от столь преступного человека. Старообрядцы же радуются, что за общее их святое дело принесли себя в жертву смиренный и кроткий святитель. Восставая против Никона и его нелепых и безрассудных реформ, старообрядцы всегда имели пред собой, как знамя, мученический подвиг этого священномученика; по его святительской воле они отвернулись от жестокого тирана и убийцы. Дух Павла всегда пребывал с ними и руководил ими. А этот дух был апостольским и Христовым духом» [11, с. 1027].

Выступление Павла против богослужебных реформ Никона на Московском соборе 1654 г., патриаршая опала, ссылка и трагическая гибель в 1656 г. получили разнообразные трактовки в последующей старообрядческой литературе. Это было обусловлено тем, что источники биографии епископа немногочисленны, противоречивы и по-разному рассказывают о последних годах его жизни.

Единственный официальный источник сведений об опале и смерти Павла (документы судопроизводства над патриархом Никоном) сообщает, что епископ был отправлен в ссылку в новгородский Хутынский монастырь, где сошел с ума и безвестно погиб, «от зверей ли снесен был или в воде утоп» [5, с. 1096].

Старообрядческие писатели, видевшие в епископе Павле первого мученика и исповедника «старой веры», образец христианской жертвенности и стойкости, неоднократно обращались к его биографии в своих исторических и апологетических сочинениях.

К началу XVIII в. старообрядческое движение разделилось на два направления – поповщину и беспоповщину. Беспоповцы считали, что в мире

чувственно (в лице патриарха или царя) или духовно (в виде «ереси Никона») воцарился антихрист. Наступили «последние времена», близок конец света, истинная церковь бежала в пустыни, леса и горы, священство прекратилось, а вместе с ним прекратились и церковные таинства. Историк С.А. Зеньковский назвал приверженцев этого учения «радикалами-пессимистами», «считавшими, что благодать Господня иссякла в церкви и поэтому ни священство, ни таинство причастия не могут существовать в этом грешном мире» [4, с. 425]. «Радикалов-пессимистов» Зеньковский противопоставлял поповцам, «традиционалистам-оптимистам», «признававшим священство, полноту таинств и возможность нормальной христианской жизни на земле» [4, с. 425]. Поповцы не считали антихристом ни царя, ни патриарха, они верили, что истинная церковь, священство и церковные таинства пребудут до скончания мира.

Для построения и оправдания своих исторических и богословских концепций поповские и беспоповские писатели активно использовали имя епископа Павла.

Признанным идеологическим и культурным центром беспоповщины стала Выговская пустынь в Поморье – обитель, основанная в конце XVII в. на реке Выг, впадающей в Онежскую губу Белого моря, окруженная многочисленными старообрядческими деревнями и скитами.

За полтора столетия существования пустыни (она была разорена в середине XIX в.) здесь сложилась оригинальная литературная школа, сумевшая органически соединить древнерусские художественные традиции с литературными явлениями нового времени. Ее основателями и наиболее яркими представителями были братья Денисовы – Андрей (1674-1730) и Семен (1682-1740).

Первым крупным сочинением, составленным при участии поморских писателей, стали «Дьяконовы ответы». Этот развернутый трактат в защиту старообрядчества был написан по инициативе известного проповедника «старой веры» дьякона Александра в ответ на вопросы, заданные в 1716 г. нижегородским поповцем игуменом, а впоследствии нижегородским епископом Питиримом, беспощадным искоренителем «раскола». Получив вопросы, Александр обратился за помощью к своим единоверцам и беспоповцам Поморья. От Выговской пустыни участие в составлении ответов принял Андрей Денисов [9, с. 61].

Епископ Павел упоминается в ответе на 45-й вопрос Питирима: «Егда Никон, патриарх московский, начат изменяти древлецерковное содержание, тогда преосвященный Павел, епископ коломенский, божественною одержим ревностью, усердствуя по староцерковному содержанию, крепче стояше, не приемля новоутверждаемых от него новшеств. И того ради он, низложив его от архиерейскаго сана и из мантии обнажив жестоце, и на лютаа гонения и наказания предаде без милости и без вести сотворив его» [6, с. 277].

Старообрядцы пишут о Павле так, как было принято писать о мучениках за веру. Они восхваляют «божественную ревность» иерарха, его «усердие» и «крепкое стояние» за «древлецерковное содержание». Но обстоятельства опалы и гибели епископа авторам были неизвестны, поэтому они довольствуются цитированием судебного дела Никона: «Из мантии обнажи жестоце и на лютаа биения и наказания предаде... Тем же прилучися архиереови тому изумитися и погибнути, бедному, кроме вести» [5, с. 1096].

Спустя несколько лет самим насельникам Выговской пустыни пришлось отвечать на вопросы представителя официальной церкви – иеромонаха Неофита, присланного в 1723 г. от Синода в Поморье для миссионерского прения. Под руководством Андрея Денисова были составлены знаменитые «Поморские ответы» – фундаментальное апологетическое сочинение.

ние, содержащее ценные сведения по истории старообрядчества и церковной археологии.

Отвечая на 79-й вопрос Неофита, беспоповцы сочли нужным вспомнить жестокость Никона и его многочисленные жертвы: «Мнози от священных ему <Никону> не соглашахуся в том его новопременинии. Инии же тогда и ревностно обличаху, якоже Павел, епископ коломенский, муж свят и разума святых писаний исполнен бе... Чесо ради он <Никон> Павла епископа заточением в Палеостровский монастырь изгна, послежде изведше, не ведомо где поточиша или замучиша его» [8, с. 491-492]. Беспоповцы дополнили рассказ об опальном епископе двумя подробностями.

Во-первых, начитанность и ученость архиерея были подчеркнуты словами «Повести о боярыне Морозовой», написанной в конце XVII в.: «Павел, епископ коломенский, иже муж свят и разума святых писаний исполнен бе» [7, с. 161]. Во-вторых, местом ссылки иерарха назывался не Хутынский монастырь близ Великого Новгорода, а Палеостровский монастырь на Онежском озере.

Последнее утверждение противоречит другим сведениям об опале епископа Павла. Во время суда над Никоном бывшего патриарха обвиняли в том, что он: «низверг без собора Павла, епископа коломенского, ободрал с него святительские одежды и сослал в Хутынский монастырь, где его не стало безвестно» [12, с. 360]. О том, что Павел был сослан именно «на Хутыню, в монастырь Варлаама преподобнаго», свидетельствует также старообрядческий писатель XVII в. дьякон Феодор [13, с. 193].

Перенос в «Поморских ответах» места ссылки епископа из Новгорода на Онегу объясняется желанием насельников Выговской пустыни подчеркнуть особую значимость Палеостровского монастыря, сыгравшего большую роль в истории беспоповщины. Он являлся одной из наиболее почитаемых обителей Поморья, и это привлекало к нему внимание беспоповских идеологов.

В марте 1687 г. монастырь захватили ученики иеродьякона Соловецкого монастыря Игнатия, одного из активнейших проповедников наступления «последних времен». Вместе с последователями иеродьякон организовал в обители самосожжение: «Отец Игнатий скончася огнем за древнее благочестие и с ним народа к двум тысячам седмьсот» [14, 62]. В ноябре 1689 г. Палеостровский монастырь захватил ученик Игнатия Емельян Повенецкий, устроивший со своим сподвижником, соловецким иноком Германом новое самосожжение: «Отец Герман и Емилиан Повенецкой со всеми собравшимися скончашася за дрелецерковное благочестие, числом к тысящи пятьсот» [14, с. 75].

Поморским авторам надо было возвеличить и опозитизировать эти массовые самоубийства, ведь, как отмечает историк Е.М. Юхименко, «палеостровские «гари» 1687-1688 гг. имеют прямое отношение к истории Выговского общежития» [15, с. 18]. Сам Емельян Повенецкий приходился двоюродным братом Андрею и Семену Денисовым, а некоторые из его учеников, избежавшие самосожжения, стали одними из первых насельников Выговской пустыни [15, с. 21-22].

Для этого поморскими авторами была создана легенда о ссылке епископа Павла, первого мученика старообрядчества, в Палеостровский монастырь. Она стала *locus communis* многих работ по истории старообрядчества. Например, Зеньковский писал: «Палеостровский монастырь, видимо, привлекал этих ужасных и иступленных водителей на гари потому, что по старообрядческому преданию здесь по приказанию Никона был убит или сожжен первый мученик за старую веру, епископ Павел Коломенский» [4, с. 444-445].

Легенда получила развитие в сочинении Семена Денисова «Виноград

российский», сборнике житий страстотерпцев и исповедников, пострадавших за «старую веру», составленном на богатом фактическом материале – рукописных житиях и устных преданиях. Как справедливо заметила историк Н.В. Поньрко, «Виноград российский» стал «источником более поздней выговской литературы, компилятивной по своему характеру» [10, с. 334].

Семену Денисову принадлежала новая концепция историографии беспоповщины: Выговская пустынь – новый Иерусалим, наследница славного Соловецкого монастыря, а русское Поморье – новая Святая земля, обогретенная кровью старообрядческих мучеников, в том числе епископа Павла.

Денисов посвящает епископу Павлу первую главу сочинения, называя архиерея «начальником» «добраго воинства» мучеников, особо подчеркивая, что архиерей «не от простаго народа бяше, ниже от поселянска препутія». Пространный рассказ Денисова сочетает подлинные факты биографии епископа и риторический вымысел. Автор пользуется не только письменными источниками (сочинениями протопопа Аввакума и грамотой Вселенского патриарха Паисия I), но и ссылается на устные предания («глаголют же неции»).

Автор не упоминает Московский собор 1654 г., на котором Павел выступил против богослужебных реформ Никона, но сообщает, что епископ подписал с оговоркой «Деяние» этого собора: «Яко по Никонову принуждению тогда подписовахуся к свитку российстии архиереи... Дивный же Павел, коломенский архиерей, дивное подписание предивно начерта» [1, л. 14 об.]. В подлинной подписи Павла под соборным «Деянием» упоминаются «устав харотейной» и «другой писмяной» [2, л. 21]. Денисов же рассказывает, что епископ, споря с Никоном о церковных обрядах, показывал патриарху «древлехаратейный устав словенский» [1, л. 15 об.].

Выговский автор знал, что Никон писал жалобу на епископа Павла Константинопольскому патриарху Паисию – «елико Никону на онаго и ко вселенским патриархом писати жалобныя книги», «писав на него константинопольскому Паисию». Было ему известно и о том, что ответ Паисия на жалобу был напечатан в книге «Скрижаль» (М., 1656) – «еже в Скрижали, в послании Паисиеве обретається» [1, л. 15 об.].

Он также подчеркнул факт собственноручного избиения Никоном Павла («Никон не може презлобныя ярости удержати, но, призвав предивнаго Павла, своима того рукама (оле всезлобныя ярости) бияше по священному священнаго лицу») и последовавшее тюремное заключение последнего («самого богоносна Павла темнице предаде»).

О ссылке епископа Денисов писал: «Никон патриарх... во оземствие заточения посылает, во един от убогих монастырей, именуем Палеостровский, к северным странам, в Олонецком уезде, близ студенаго моря лежащий» [1, л. 15 об.]. Поморская легенда детализируется Денисовым, украшается риторическим «плетением словес»: архиерей пребывал в Палеостровском монастыре «немалое время» и пользовался определенной свободой, которую употреблял для проповеди – «ясным гласом и светлою душею древлецерковнаго благочестия светлость свободно проповедающе» [1, л. 15 об.].

Когда же Никон узнал о проповеди Павла, то сослал его «к новоградским странам», где «по томлении многом» архиерея сожгли – «в срубе соделанном огненной смерти немилостивно предаша» [1, л. 16]. Здесь Денисов последовал протопопу Аввакуму, который в своем «Житии» и «Книге бесед» рассказывал о кончине иерарха: «<Никон> епископа Павла Коломенского, муча, и в новгородских пределех огнем сожег» [3, с. 65, 125].

Рассказ о епископе Павле из «Винограда российского» стал основным источником для сочинений последующих старообрядческих авторов. В разных вариантах он неоднократно повторялся вплоть до начала XX в.

Использовал его в «Истории Выговской пустыни» и беспоповский писатель Иван Филиппов (1669-1744), сподвижник братьев Денисовых. Сочинение Филиппова, в котором обосновывалось духовное преемство Выговского общежития от первых мучеников за «старую веру», являлось продолжением «Винограда российского». В нем епископ Павел упоминался только в связи со ссылкой в Палеостровский монастырь и проповедью среди поморов: «Павел, епископ коломенский... с безчестием послан быше в заточение в поморскую нашу страну, во Олонецкой уезд, в Палеостровский монастырь» [14, с. 88]. Вслед за Семеном Денисовым Филиппов повторял, что архиерей пробыл на Онеге «несколько время», «свободно поучаше народы, утверждая жити в святоотеческом благочестии, новоизникшихся уставов Никоновых соблюдать наказуя» [14, с. 88]. Далее Филиппов подробно рассказывал, как «народы», наставленные Павлом Коломенским, тысячами гибли в пламени самосожжений.

«Виноград российский» и «История Выговской пустыни» послужили источниками для других беспоповских сочинений, посвященных епископу Павлу. Во второй половине XVIII в., при настоятеле Выговского общежития Андрее Борисове (1734-1791) в Поморье были написаны «Служба иже во святых отцу нашему Павлу, епископу коломенскому, пострадавшему за церковное благочестие» и «Сказание о страдании и скончании священномученика Павла, епископа коломенского». В них образ архиерея совершенно мифологизировался, а недостаток исторических сведений восполнялся фантазией сочинителей.

Эти сочинения завершили литературную традицию Выговской пустыни, пережившую расцвет в первой половине XVIII в. Они способствовали созданию того образа епископа Павла, который в дальнейшем приобретет широкое распространение как в старообрядческой письменности, так и в научной историографии.

Библиографический список

1. Денисов С. Виноград российский или описание пострадавших в России за древлецерковное благочестие. – М., 1906.
2. Деяние Московского собора, бывшего в царских палатах в лето от создания мира 7162, от воплощения же Божия Слова 1654. – М., 1873.
3. Житие протопопа Аввакума, им самими написанное, и другие его сочинения. – М., 1960.
4. Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: духовные движения семнадцатого века. – Мuenchen, [1969] (М., 1995).
5. Историческое исследование дела патриарха Никона. Ч. 2. – СПб., 1884.
6. Ответы Александра диакона (на Керженце), поданные нижегородскому епископу Питириму в 1719 году. – [М.], 1906.
7. Повесть о боярыне Морозовой. – Л., 1979.
8. Поморские ответы. – [М.], [1995].
9. Понырко Н.В. Александр // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.), ч. 1: А-З. – СПб., 1992. – С. 61.
10. Понырко Н.В. Семен Денисов Вторушин // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.), ч. 3: П-С. – СПб., 1998. – С. 332-335.
11. Прославление мучеников // Церковь: старообрядческий церковно-общественный журнал. – [М.], 1911. – № 43. – С. 1025-1027.
12. Соловьев С.М. История России в царствование Алексея Михайловича. Т. 2 // Соловьев С.М. История России с древнейших времен. Т. 11. – СПб., 1861.
13. Титова Л.В. Послание дьякона Федора сыну Максиму: литератур-

ный и полемический памятник раннего старообрядчества. – Новосибирск, 2003.

14. Филиппов И. История Выговской старообрядческой пустыни. – М., 2005.

15. Юхименко Е.М. Выговская старообрядческая пустынь: духовная жизнь и литература. – Т. 1. – М., 2002.

Прищепова В.А.

ИЗЖИВАНИЕ РЕЛИГИИ СРЕДИ ЖЕНЩИН-МУСУЛЬМАНОК СРЕДНЕЙ АЗИИ (по фотоколлекциям 1920-1930 гг.)

Аннотация. Фотографии МАЭ 1920-1930-х гг. отражают попытки вовлечения мусульманских женщин Средней Азии в общественную жизнь и уничтожения паранджи как олицетворения старого быта, а также ответная реакция в мусульманском обществе на такое административное решение.

Ключевые слова: паранджа, ислам, Средняя Азия, женщины, 1920-1930-е гг., фотоколлекции, (МАЭ).

Иллюстративный фонд Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (кунсткамера) РАН (МАЭ) по народам Средней Азии является уникальным хранилищем документальных материалов. Значение иллюстративного фонда как оригинального и своеобразного историко-этнографического источника состоит в том, что он несет важную информацию, наглядно раскрывает те стороны прошлого, которые уже безвозвратно исчезли и не нашли отражения в других исторических источниках.

Ряд фотографий из собраний МАЭ 1920-1930-е гг. посвящен одному из главных в политике советского государства вопросу – женскому. Фотографии на эту тему дополнили подбор сюжетов о мусульманках Средней Азии конца XIX – начала XX вв. из иллюстративных собраний МАЭ¹. На них изображены представительницы оседлого населения той категории женщин, которые нарушили запрет появляться в обществе посторонних мужчин с открытыми лицами. По содержанию фотоматериалы 1920-1930 гг. отличаются от коллекционных снимков конца XIX – начала XX вв. присутствием советского политического прессинга. На снимках рассматриваемых коллекций лица мусульманок открыты, но не по собственной воле. Заметно, что они стесняются, иногда пытаются по привычке спрятаться в накидку, прикрыть часть лица или рот краем платка.

На различное положение в восточном обществе мужчин и женщин всегда обращали внимание европейские наблюдатели. Однако изменить за короткий срок культуру и быт населения, экономический и социальный статус женщины, ориентированной на религиозные обычаи, вызвать у мусульманок протест против тысячелетних традиций во внутрисемейных отношениях, вовлечь ее в общественно-политические процессы и в производство было очень сложно.

После 1917 г. советская власть приступила к жесткой модернизации среднеазиатского общества. В связи с возросшими производственными потребностями понадобилось увеличение количества рабочей силы. Это, в свою очередь, сделало необходимым принудительное вовлечение женщин в трудовую деятельность. По образному выражению социолога И. Тартаковской, разница между эмансипацией на Западе и Востоке состояла в том, что в первом случае она досталась в результате упорной

борьбы, а во втором равенство прав давалось «в нагрузку» к социальным переменам².

Политика по активизации женщин реализовывалась посредством создания первых правовых норм, которые формально обеспечивали равноправие мужчин и женщин. Для практического осуществления этой задачи при городских и районных партийных комитетах были организованы женские отделы (советы). В города и кишлаки Средней Азии направляли русских коммунисток, знакомых с местными традициями, которые агитацией вовлекали узбечек, таджичек, туркменок в общественную жизнь, объясняя им, что главным условием начала новой жизни является их участие в общественно-производительном труде. Эти исторические перемены отражены в материалах фотоколлекций МАЭ.

На групповом снимке 1923 г. «Первый женский съезд» узбечки привычно кутаются в большие платки, хотя лица их открыты (Ил. 1).



Ил. 1. Первый женский съезд. МАЭ. Колл. И-1906-103.

Одной из форм организации работы среди женщин было проведение делегатских собраний, конференций и съездов, на которых обсуждались вопросы повседневности, ликвидации неграмотности, уничтожения обычной ношения *паранджи*. На фотографии молодые женщины вместе с детьми и позируют стоя, сидя или лежа на ковре в национальных платьях с длинными и широкими рукавами, в тюбетейках и платках. Самая старшая из них, в цветном халате и плотно повязанном темном платке, сфотографирована с баяном.

В отличие от произведения художника, где автор обращает внимание на то, что заинтересовало именно его, фотография с одинаковой точностью фиксирует все, что попадает в кадр. Поэтому на многих экспедиционных снимках 1920-1930 гг., где зафиксировано проведение политических праздников, нельзя не заметить их организаторов – мужчин в шинелях либо присутствие в толпе местных женщин русских активисток. В кадр 1923 г. попали суровые лица мужчин, по всей видимости, постановщиков этой «сцены».

В центре снимка русская женщина, одна из участниц движения за женское равноправие, сидит по-турецки, натянув на колени подол платья. Возможно, ей сказали, что такая поза сидения считается мужской, но она не успела или не захотела ее поменять и потому весело смеется.

Присутствие на экспедиционных фотографиях среди местного населения представителей спецслужб, приезжих большевиков было характерной чертой времени. Они контролировали проведение политических манифестаций не только для организации женского движения. Так, на снимке 1931 г. коллекции МАЭ изображена большая группа мужчин в чалмах – участников собрания или делегатов, – и среди них, в центре, позируют двое в военной форме³. Фотокадр 1929 г. под названием «Митинг протеста ширабадского населения против *нападков* капиталистических стран» также зафиксировал в середине толпы человека в форме.

Одним из первых воспитательных мероприятий по вовлечению женщин в общественную жизнь было открытие специальных женских школ или курсов ликбезов. Чтобы заинтересовать женщин, государство оказывало им некоторую социальную помощь в виде различных льгот. Ликбезы сначала действовали в городах, а в 1923-1924 гг. их стали организовывать в кишлаках и аулах.

На снимке «Колхозная школа в колхозе «Кзыл-Амач» (Ил. 2) за длинным столом, склонившись над учебниками, сидят молодые женщины.



Ил. 2. Колхозная школа в колхозе «Кзыл-Амач».
МАЭ. Колл. И-1906-114.

Они в *паранджах* темного цвета, но волосяная сетка, закрывавшая лицо, откинута вверх. Лица женщин открыты, но смотрят они с испугом, осторожно выглядывая из-под *паранджи*. Женщины одеты в теплые халаты с длинными рукавами, платки прикрывают нижнюю часть лица.

Особое значение в участии местных женщин в общественной жизни придавалось организации празднования 8 Марта. Один из снимков называется «Президиум митинга, посвященного Международному женскому дню, в областном центре Памира г. Хороге. 1932 год» (Ил. 3). В 1920-е гг. отдаленный труднодоступный областной центр Хорог был кишлаком с двухтысячным населением, но и туда приезжали партийные работники, занимаясь агитацией и раздавая населению долгосрочные ссуды.



Ил. 3. Президиум митинга, посвященного Международному женскому дню, в областном центре Памира г. Хороге. 1932 год. МАЭ. Колл. И-1902-210).

На фотографии изображены женщины-шугнанки в накиннутых больших платках или покрывалах, в национальной одежде — широких и длинных платьях, халатах. Атмосферу праздника поддерживают подростки с бубном, которых тоже привели на митинг.

На фотокадре президиум — стол, накрытый сукном. Он установлен на улице, под деревом, между голыми ветвями которого видны портрет Ленина и два красных знамени. Около стола с воодушевлением выступает мужчина в кепке, засунув руки в карманы расстегнутой шинели. Он обращается, видимо, к митингующим, не видимым объективу. Снимок как бы разделен на две части. Справа переговаривается группа русских — мужчины и женщины. Мужчины в шинелях и фуражках, активистки в красных косынках — таких в те годы называли «краснокосыночницами».

В другой группе стоит несколько местных женщин. В руках у них транспарант с текстом арабской вязью, а ниже — по-русски: «Да здравствует политико-экономическое и правовое раскрепощение женщин Востока». Реформирование арабской письменности и замена ее латинским алфавитом проводилась в регионе с конца 1920-х гг. Однако фотодокументальные данные показывают, что в начале 1930-х гг. в шугнанском языке сохранялась арабская письменность.

В иллюстративном фонде МАЭ хранится несколько фотографий 1929 г. группы делегатов конференции литературы, языка и терминологии⁴. На снимке у водоема, в тени деревьев, стоят известные филологи, востоковеды, академики А.Н. Самойлович, Л.В. Щерба, профессор Чабан-Заде, профессор Сагди-Хаким и др. Их запечатлели в тот момент, когда группу ученых вывозили на экскурсию для ознакомления с промышленными стройками. Вероятно, этих крупнейших деятелей науки собрали для обсуждения вопросов внедрения латинского алфавита.

В фондах МАЭ хранится еще одна фотография, сделанная в то же время: «Праздник 8 марта. Группа памирских женщин на митинге в област-

ном центре – Хороге. 1932 г.». Внизу под снимком указано еще одно его название: «8-е марта на «Крыше Мира» / Памир» (Ил. 4). На фотокадре изображена многочисленная группа шугнанок. Высоко над ними установлен тот же транспарант, присутствуют те же активистки, что и на предыдущем снимке.



Ил. 4. Праздник 8 марта. Группа памирских женщин на митинге в областном центре – Хороге. 1932 г. МАЭ. Колл. И-1902-207.

Вовлечение мусульманских женщин в общественную жизнь шло с большим трудом, что также отражено на снимке. По лицам шугнанок видно, как они воспринимают происходящее событие, заметно недоверие, очевидно, что их собрали тут под нажимом. Некоторые женщины привели с собой детей. Несмотря на возможное проникновение в среду местного населения некоторых идей эмансипации, большого энтузиазма они не вызвали. На снимке в первую очередь привлекает внимание «группа поддержки»: русские коммунистки, с короткими стрижками, в длинных пальто или полушубках. Шугнанки позируют в халатах, широких и длинных платьях, в накинутых белых покрывалах или круглых шапочках, надетых под платки, полностью скрывающих волосы и оставляющих открытым только лица.

Эти фотографии были сделаны на Памире, где в отличие от представительниц оседлого населения женщины никогда не закрывали лица и по сравнению с первыми были свободны в поведении. В музее хранится снимок 1935 г., на котором таджички Сталинабада участвуют в демонстрации по случаю очередной годовщины революции 1917 г. (Ил. 5). В руках у них транспаранты с текстом на таджикском языке (латиницей) и на русском: «Привет вождю – Тов. Сталину», а также знамена, портреты руководителей государства. В первых рядах стоят женщины, за ними — мужчины. По всей видимости, их собрали на демонстрацию устроители мероприятия, которые на снимке выделяются европейской одеждой. Участники праздника на фотографии получились серьезными, не понимающими происходящего.



Ил. 5. Демонстрация в г. Сталинабаде в Октябрьские дни 1935 г. МАЭ. Колл. И-1902-208.

Фотокадр «Работницы шелкомотальной фабрики на демонстрации 1-го мая, г. Сталинабад, 1936 г.» зафиксировал женщин, человек двадцать, с плакатом-растяжкой с приветствием на двух языках (Ил. 6).



Ил. 6. Работницы шелкомотальной фабрики на демонстрации 1-го мая. Сталинабад, 1936 г. МАЭ. Колл. И-1902-209.

Работницы фабрики одеты в длинные цельнокроенные платья из ткани с крупным растительным рисунком, с длинными расширенными рукавами и V-образным вырезом. На женщинах в более коротких платьях вместо штанов видны чулки.

Некоторые таджички сфотографированы в халатах. На одной женщине платье с *абровым* рисунком, старинного покроя, с длинными и расширенными книзу рукавами. Длинные рукава одежды закатаны, поэтому на руках женщин видны украшения – браслеты. По старым традициям считалось недопустимым постороннему видеть обнаженную руку женщины. Если женщина шла на базар или в лавку и протягивала за чем-нибудь руку, она обязательно закрывала ее рукавом платья, а если протягивала голую руку, то имела на ней браслет из черных с белыми пятнышками бусин – *чаиши* (от сглаза)⁵. В данном случае по снимку вид браслетов не определить.

На фотографии 1936 г. лица женщин открыты. Они сфотографированы в платках, наброшенных на голову, со свободно свисающими на спину и плечи концами либо перекрещенными на груди. Под платками иногда надеты круглые тюбетейки, которые были распространены в северных районах Таджикистана у молодых женщин. К 1920-м гг. форма тюбетейки стала квадратной, как у мужчин, ее продолжали носить с маленьким платком⁶. До того времени ношение этого мужского убора женщинами считалось неприличным⁷. Фотофиксация ношения таджичками тюбетейки круглой формы в 1930-е гг. расширяет круг источников о бытовании этого старинного убора.

Празднование 8 Марта, которому предшествовали собрания местных женщин, организованные приезжими коммунистками, особенно активно проходило в 1920-е гг. На протяжении нескольких лет в этот день среди местных женщин устраивали сбрасывание и сжигание *паранджи*. Подготовка к массовому срыванию этой уличной головной накладки велась движением за женское равноправие в течение десяти лет. С 1927 г. пропаганду и агитацию за окончательное уничтожение паранджи проводили под лозунгом «*Худжума*» — наступления на старый быт. В 1927-1928 гг. в Бухарской, Ферганской и других областях прошли митинги, организованные женсоветами, на которых сжигали все виды женских покрывал. Такое административное решение «женского вопроса» вызвало резкую реакцию в мусульманском обществе – вплоть до убийства нескольких тысяч женщин.

В фондах МАЭ хранятся фотографии этих лет, изображающие участников басмаческого движения и сцены торжественных похорон местных активистов, убитых классовыми врагами⁸. Так, на снимке 1928 г. в г. Ширабад товарищи по работе прощаются с погибшей молодой активисткой-комсомолкой как с героиней, символом новой женщины. В основном это мужчины в европейской одежде (один из них даже с галстуком) и тюбетейках. На кадрах показано, как хоронили погибших от рук противников советской власти – не по мусульманскому, а по русскому (европейскому) обычаю (в гробу и цветах).

В результате трагических последствий многие женщины были напуганы и вновь надели *паранджу*⁹, что отражено на фотографиях конца 1930 гг.

На снимке 1932 г. на многолюдной площади Ленибада (Ходжента) раскинулся базар, на котором в ряд сидят несколько женщин в парандже (Ил. 7). В середине кадра находится группа мужчин, среди них одна женщина в этом уличном костюме. Со спины видны ложные рукава одежды. На фотографии 1937 г., сделанной в г. Ош, показан узбекский клуб, устроенный в старом городе из помещения бывшей мечети, около которого находятся мужчины в национальных костюмах и женщина в парандже. На

снимках 1931 г. женщины в этой накидке посещают мазар Ходжа Абды Дарон¹⁰.



Ил. 7. Базар в Ленинабаде. 1932 г. МАЭ. Колл. И-1902-94

Кампания за равноправие женщин проходила не только среди оседлого населения, но и среди туркменок. Между Узбекистаном и Туркменией даже проводилось соревнование по числу раскрепощенных женщин под названием «Договор миллионов»¹¹.

В Туркмении повсеместно создавались женские промысловые артели ковровщиц, вышивальщиц. На кадрах 1934 г. «Группа женщин-ударниц колхоза «Социализм», «Расчесывание шерсти в мастерской. (Коверсоюз)» работницы туркменских женских артелей в национальных костюмах¹². Платки повязаны разными способами, покрывала спускаются по плечам и спине, высокие и круглые головные уборы, платья с длинными рукавами, халаты, ожерелья из бусин с амулетом. Некоторые из женщин концами платков прикрывают нижнюю часть лица. На одном из снимков на стене висит объявление на туркменском языке (латиницей) и русском – «В зале не курить», – что относилось, видимо, к присутствующим здесь же мужчинам, которые, устроившись на скамейке, наблюдают за работой артели.

В 1930-е гг. были среди местных женщин и продвинутые, о чем свидетельствуют отдельные снимки. Например, на фотографии 1936 г. «Вручение переходящего Красного Знамени после окончания сбора хлопка. Курган-Тюбинский район» таджичка не побоялась открыть лицо, но при этом кисти рук прячет в длинные рукава халата. На портрете 1936 г. улыбается девушка в круглой орнаментированной тюбетейке, обшитой длинной бахромой. Формальным языком он называется «Тов. Саирова, лучшая пио-

нервожатая из отряда им. С.М. Кирова, опорной школы г. Сталинабада». На фотокадре 1934 г., сделанном недалеко от Ашхабада, на колхозном поле стоит группа мужчин и одна женщина. Все они в европейской одежде, у мужчин надеты тюбетейки. На фотографиях, посвященных полеводческим работам, рядовые колхозники трудились в повседневной национальной одежде. Поэтому на данном изображении показан, возможно, выезд представителей органов власти¹³.

Серия фотоснимков разного рода демонстраций с участием женщин оседлого и кочевого населения показывает разницу и в поведении, и в положении женщин. Кочевницы быстрее адаптировались к новым условиям жизни, требовавших их активного участия. Они пользовались значительной свободой, и хотя внешне в известной мере были ограничены обычаем, но все же не в такой степени, как таджички или узбечки. На фотографии 1931 г. «Женщины-казашки на демонстрации» у них привычно открыты лица. Кроме разноцветных платьев с воланами национального покроя и безрукавок, на снимке заметны изменения в деталях одежды. Белые *кимешеки* замужние женщины заменили белыми платками, а некоторые даже красными косынками, повязанными, соответственно советской моде 1920-1930-х гг., концами назад. Одна из женщин держит знамя с советской символикой. Женщина без головного убора, без украшений, в платье в клетку, с бумагами в руках присутствует на снимке «Участники V-го Всесоюзного съезда Советов — Углай Ханхи и Ходар Мамедов — председатель колхоза Киргизского р-на»¹⁴.

Эмансипация повлияла на горожанок в большей степени, чем на жительниц аулов и кишлаков. На снимках, сделанных в отдаленных районах Киргизии (например, в горах), женские собрания в 1937 г. напоминали посиделки соседей на свежем воздухе около юрты вместе с детьми.

Символична агитационная открытка 1933 г., название которой говорит само за себя: «Старая и молодая киргизки — первая в «илечке» со старым веретенном, вторая в европейском платье шьет на современной машине». Сценка, изображенная на ней, подразумевала, что молодое советское настоящее уверенно обгоняет прошлое¹⁵.

Фотоматериалы 1930-х гг. показывают, что в этот период в некоторых районах Средней Азии местные женщины вернулись к ношению наиболее строгой мусульманской верхней одежды — *паранджи*, пик популярности которой у народов этого региона пришелся на конец XIX — начало XX вв. Период возвращения к использованию этой части женского национального костюма был недолгим. Процесс эмансипации заметно ускорился с началом Великой Отечественной войны, когда женщинам пришлось заменить в производственной сфере мужчин, ушедших на фронт. Однако в музейных коллекциях документально зафиксирован факт своего рода обратного хода истории: тогда, хоть и на короткий промежуток времени, женщины из оседлого населения вновь стали носить *паранджу*.

Теперь в среднеазиатских городах наблюдается возрождение исламской религиозности, мусульмане регулярно совершают молитвы и посещают мечети, на улицах вновь появились странствующие монахи — дервиши, некоторые женщины ходят в *хиджабах*. Возможно, в этом проявляется защитная реакция, стремление к сохранению своих традиций. В наши дни, когда повсеместно пропагандируются права личности, вопрос взаимоотношений ислама и светских властей обострился. Постоянно расширяется список стран исламской направленности (не только европейских, но и восточных), в которых действует запрет на ношение разного вида мусульманской одежды в общественных местах и образовательных учреждениях. Поэтому музейные фотоматериалы актуальны и сегодня, особенно для регионов с традиционной мусульманской культурой.

Библиографический список

Горшунова О.В. Узбекская женщина. Социальный статус, семья, религия. – М., 2006. – С. 52-54.

Наливкин В., Наливкина М. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. – Казань, 1886.

Тартаковская И. Социология пола и семьи. – Самара, 1997.

Широкова З.А. Таджикский костюм конца XIX-XX в. – Душанбе, 1993.

Прищепова В.А. Центральная Азия в фотографиях российских исследователей (по материалам иллюстративных коллекций МАЭ РАН // Центральная Азия. Традиция в условиях перемен. – Вып. I. – СПб., 2007.

¹ Прищепова В.А. Центральная Азия в фотографиях российских исследователей (по материалам иллюстративных коллекций МАЭ РАН // Центральная Азия. Традиция в условиях перемен. – Вып. I. – СПб., 2007.

² Тартаковская И. Социология пола и семьи. – Самара, 1997. – С. 104.

³ МАЭ. Колл. 4527-188, 169.

⁴ Там же. Колл. 4527-183-185.

⁵ Широкова З.А. Таджикский костюм конца XIX-XX в. – Душанбе, 1993. – С. 23; Наливкин В., Наливкина М. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. – Казань, 1886. – С. 94.

⁶ Широкова З. А. Таджикский костюм... – С. 17.

⁷ Пещерева Е.М. Глава «Домашняя и семейная жизнь». Раздел «Одежда» // Культура и быт таджикского колхозного крестьянства. Тр. Ин-та этнографии АН СССР, новая серия. – Т. 24. – М.; Л.

⁸ МАЭ. Колл. 4527 – 164-168.

⁹ Горшунова О.В. Узбекская женщина. Социальный статус, семья, религия. – М., 2006. – С. 52-54.

¹⁰ МАЭ. Колл. И-1903-176; 4527-173-175, 179.

¹¹ http://poli.vub.ac.be/publi/etni-1/mustafo_bazarov.htm. Мустафо Базаров. Советская религиозная политика в Средней Азии. 1918-1930 гг. – С. 10.

¹² МАЭ. Колл. И-1904-11, 15, 16.

¹³ Там же. Колл. И-1902-77; И-1902-197; И-1904-18.

¹⁴ Там же. Колл. И-1905-111; И-1904-13.

¹⁵ Там же. Колл. И-1903-53; И-1903-52.

ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ В РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Аннотация. В статье ставится вопрос о морально-нравственной дезориентации российского общества и рассматривается один из путей, использующихся сегодня в попытке преодоления этой проблемы. Рассматриваемый путь заключается в попытке воспитания в так называемых традиционных ценностях для российского общества через общественные образовательные институты. Источником традиционных ценностей и особого национального самосознания объявляются религиозные конфессии, прежде всего, Русская православная церковь (РПЦ). В статье раскрывается, в чем состоит морально-нравственный кризис российского общества, как он способствовал пробуждению интереса к религиозной жизни, показано, как начинает складываться взаимодействие государственных и церковных структур, на каких правовых основаниях это происходит, и выдвигается предположение, к чему этот союз может привести.

Ключевые слова: Морально-нравственный кризис, духовно-нравственное воспитание, светский, Русская православная церковь (РПЦ), Основы православной культуры (ОПК), демографический кризис.

Актуальность исследования проблемы введения духовно-нравственного образования в общеобразовательные учреждения Российской Федерации связана с исторически сложившимися особенностями нашей страны – с морально-нравственной дезориентацией современного российского общества. В СССР существовала четко выстроенная система воспитательной работы с молодежью. С помощью таких институтов как комсомол, октябрятское и пионерское движения реализовались воспитательные программы в выбранном партией направлении. Моральный кодекс строителя коммунизма, свод принципов коммунистической морали, принятый на XXII съезде КПСС (1961), стал основным документом организации воспитательной работы школы. Наряду с особыми социалистическими установками поведения (к примеру, «преданность делу коммунизма»), в кодекс входят так называемые «общечеловеческие ценности» – «гуманные отношения и взаимное уважение между людьми», «товарищеская взаимопомощь», «честность и правдивость, нравственная чистота, простота и скромность в общественной и личной жизни», «взаимное уважение в семье, забота о воспитании детей» и др¹. «Общечеловеческими ценностями» они называются потому, что встречаются во многих нравственных системах, в том числе и религиозных. В связи с почти поголовной занятостью способного к труду населения привычным для советского населения стало перепоручение воспитательных функций учебным заведениям и молодежным организациям.

С перестройкой пришла эпоха плюрализма, которая привела к разрушению системы советских ценностей. Перемены, кризисы жестоко ударили по всем. Были потеряны ориентиры в социальном взаимодействии. Новые реалии сильнее всего воздействовали на молодежь, что усугубило проблемы взаимопонимания разных поколений. Старшее поколение пострадало из-за невозможности отказаться от сформировавшихся в советское время принципов и идеалов, а молодежи пришлось нелегко, так как она оказалась в мире плюрализма без ориентиров и четких границ. В итоге многие стали жертвами вседозволенности, наркотиков, криминальных разборок, разорения в результате нерасчетливых кредитных займов. В 90-е гг., когда рождаемость резко упала, вопрос, как воспитывать моло-

дое поколение, был далеко не главным для нового руководства страны. Для населения основным была борьба за выживание. В итоге дети перестроечного и постперестроечного периода не получали морально-нравственного воспитания ни дома, ни в школе. А без ориентиров в окружающем мире сложно не только выстроить благополучную жизнь, но и просто выжить. Бесконтрольная реклама стала вкладывать в умы людей мысли, что жизнь коротка и надо попробовать все, при этом особо не напрягаясь, что главное в жизни – наслаждение. А такие потребительские установки приводили к росту молодежной преступности, увеличению количества наркоманов и алкоголиков.

Дезориентация населения, потеря у людей уверенности в том, что правильно, а что нет, отсутствие признаваемых большинством принципов и идеалов воспитания – все это способствовало росту интереса к религиозной жизни. В начале 90-х люди были готовы верить во все, особенно в то, что транслировалось с экранов телевизоров. А как еще объяснить столь массовое доверие к внушениям таких гипнотизеров как, например, А.М. Кашпировский и А.В. Чумак? В это же время среди молодых людей начался рост интереса к новым религиозным движениям: здесь они находили авторитарных лидеров, которые избавляли их от необходимости думать и принимать решения, что, как оказалось, многим воспитанным в советскую эпоху было тяжело делать самостоятельно. Восстанавливались и традиционные конфессии, но они со своим консерватизмом с трудом успевали за гибкими и модернизированными новыми религиозными течениями. Положение изменилось только тогда, когда государство стало активно вмешиваться в религиозную сферу жизни общества: поддерживать православную церковь и препятствовать развитию других религиозных течений. К тому же Церковь стала проявлять более активную позицию в борьбе за прихожан.

В конце 90-х гг. со стороны государства были сделаны попытки навести порядок в стране, для этого понадобились исследования сложившейся в стране ситуации. Многое оказалось в плачевном состоянии. Основным показателем здоровья общества является то, в каком состоянии находится семья. Так как именно семья – базовая ячейка, которая обеспечивает существование и выживание общественной системы. Если не будут рождаться дети, если они не будут воспитываться законопослушными, то общество окажется на краю гибели. Желание заводить и воспитывать детей можно отнести к морально-нравственным принципам, так как готовность создать семью, жертвовать собой ради нее, нести за нее ответственность – для человека больше итог воспитания, чем инстинкта. И как раз семья больше всех пострадала в перестроечный и постперестроечный периоды. Очень показателен в этом плане доклад Министерства образования РФ «Право ребенка жить и воспитываться в семье». По официальной статистике, несмотря на резкое падение рождаемости в Российской Федерации, количество детей, нуждающихся в государственной поддержке, увеличивалось. Общее число детей-сирот в стране по официальной статистике на 01.01.98 – 624 тысячи (для сравнения: в конце Великой Отечественной войны их насчитывалось 678 тысяч). Только за 1998 г. было выявлено почти 115 тыс. детей, нуждающихся в государственной поддержке². 70% детей осталось без родителей вследствие лишения тех родительских прав; 20% детей – из-за отказа родителей от их воспитания и только 10% – в результате смерти родителей или их инвалидности³. Вывод из изложенной статистики – критическое положение российской семьи, алкоголизм родителей, жестокое обращение с детьми в семье⁴. Авторы доклада связывают благополучие семьи с социально-экономическими, психологическими, религиозно-духовными факторами⁵. Экономические факторы прослежива-

ются лучше других, но являются ли они главными? Так, по статистике: в 90-е гг. рост сиротства был в среднем 25-30% в год (67,2 тыс. – в 1992 г. и 113,2 тыс. – в 1996 г.). В 1996 г. впервые за эти годы число выявленных детей, оставшихся без попечения родителей, осталось на уровне 1995 г., а в 1997 г. – даже уменьшилось (105,5 тыс). В 1998 г. опять начался рост количества сирот⁶. Если мы посмотрим на статистику, касающуюся уровня жизни семей с детьми, то становится ясно, что страх не справиться с содержанием детей вполне обоснованы. Особенно касается это матерей-одиночек. По данным Госкомстата России, по итогам выборочного обследования бюджетов домашних хозяйств в 2002 г. 54,4% домохозяйств, имеющих в своем составе детей в возрасте до 16 лет, имели среднедушевые денежные доходы ниже прожиточного минимума. Из них ниже прожиточного минимума в 2 и более раза – 22,8%. При этом в домохозяйствах, имеющих 1 ребенка, денежные доходы ниже прожиточного минимума в 2 и более раза, 2 детей – соответственно 62,3% и 30,6%, 3 и более детей – 74,3% и 48,2%⁷. Все эти данные подтверждают связь имущественного фактора с наличием в семье детей, но это не свидетельствует, что экономический фактор – определяющий в демографическом кризисе в нашей стране.

За экономическими факторами скрываются психологические причины: неготовность к созданию семьи и несению за нее ответственности, стремление жить ради своего удовольствия, чему дети являются прямой помехой. Во многих обществах и социальных группах низкий доход, наоборот, стимулирует увеличение количества детей. На территории России подобное явление наблюдалось среди сельскохозяйственного населения. С увеличением городского населения и формированием на основе специфики городского образа жизни особого сознания горожанина изменились представления о том, сколько должно быть детей. На людей с небольшим достатком, заводивших большое количество детей, стали смотреть с осуждением. Отсюда психологическая убежденность в том, что экономический фактор важен при решении вопроса, иметь ли детей.

Что же понимается в данном документе под духовно-нравственными факторами? Видимо, возможное влияние духовных институтов на решение заводить ли детей. Но здесь, несомненно, возникает столкновение психологического и экономического факторов с духовно-нравственным, так как, к примеру, положения социальной доктрины и антропологического учения РПЦ осуждают принципы планирования семьи, а значит, подталкивают своих последователей к серьезным решениям, к чему большинство не готово психологически. Поэтому верующие либо игнорируют эти положения, либо следуют им, либо переживают внутренний конфликт из-за столкновения существующих в обществе установок с требованиями религиозного учения.

В массовый психоз это не превращается просто из-за невежественности в вопросах церковного учения многих из тех, кто называет себя православными. Так, опрос по религиозному самоопределению населения России за 2003 г. показал, что более 70% относит себя к православной конфессии, но из этих 70% в бога верят только 62%, а в бессмертие души – 12%. В церковь большинство ходит только 2-3 раза в год⁸. Поэтому нельзя судить о количестве верующих по самоопределению населения, так как у людей часто просто нет элементарных представлений о том, что значит быть последователем того или иного религиозного направления⁹. Для многих естественно ассоциировать конфессиональную принадлежность с национальной самоиндексацией.

Но интерес к религиозной жизни, действительно, наблюдается. В последнее время молодежь стала увлекаться буддизмом или православием

во многом потому, что это ново, можно сказать, модно. С другой стороны, старение тоже подпитывает интерес к религиозной жизни, приближение смерти заставляет многих обратиться к поиску утешения в религии. К тому же значительное количество людей считает необходимым выполнять религиозные обряды, поскольку нуждаются в организации своего досуга; людям необходимо чувствовать причастность к какой-либо общности. Таким образом, прослеживается значительный рост интереса к религии в постсоветский период, что во многом связано с потерей уверенности в государстве, в будущем. А уверенность в завтрашнем дне людям нужна, иначе начинаются массовые психозы. Государство перестало стремиться к созданию экономического благополучия всего населения, но так как в итоге получало беспокойную, раздраженную массу, потребовалась замена прежней идеологической системе. Этой заменой и стала Церковь.

С конца 90-х гг. началось сотрудничество государства и РПЦ, которое продолжается и сегодня. Не во всех регионах этот процесс прослеживается, многое зависит от выбранной линии местных властей, но то, что федеральное правительство активно участвует в мероприятиях, организуемых православной церковью, отрицать невозможно. В 2009 г. мы наблюдали продолжающееся расширение сфер сотрудничества государственных структур и РПЦ. Вплоть до правоохранительных институтов. По словам начальника управления общественных связей МВД Валерия Грибакина, соглашение о сотрудничестве милиции и РПЦ уже существует¹⁰ и органы готовы расширять сотрудничество вплоть до принятия помощи со стороны православных дружин в поддержании общественного порядка¹¹. К чему такое сотрудничество может привести? Скорее всего, к росту социального недовольства, так как дружинники РПЦ могут начать активно вмешиваться в личную жизнь сограждан, ведь в отличие от милиционеров они вовсе не равнодушны к религиозным и моральным убеждениям населения.

Сегодня в психологии и педагогике преобладает позиция, что нравственное воспитание – это дело семьи, потому что усвоиться оно может только на примерах поведения авторитетных для ребенка людей. А так как в России далеко не все православные, ожидать, что все родители будут воспитывать своих детей в духе христианских идей, невозможно. Тогда и возникает предложение использовать обязательные для населения институты в целях перевоспитания общества в удобных для государства и Церкви идеях. В итоге мы получаем сегодня активные попытки РПЦ расширить свое влияние на школы, детские сады, вузы, места прохождения службы и места заключения. Во многих регионах эти стремления получают поддержку со стороны органов местной власти, что может происходить из-за свободных способов трактования федеральных законов. Под понятием «Основы православной культуры» (ОПК) в различных регионах понимается разное. Подходы варьируют от скрытого Закона Божьего до вариантов, которые могут быть восприняты самой Церковью как еретические, что вполне возможно, так как в отношении многих вопросов в самой Церкви нет единства. Но не во всех регионах введение ОПК поддерживается руководителями регионов, это может быть связано лишь с тем, что управляющие организации не отличаются особой гибкостью, а не с тем, что руководители понимают последствия происходящего. Невозможно заложить духовно-нравственные идеалы без живых примеров в семье и в окружении. К тому же у преподавателей ОПК есть серьезные конкуренты – телевидение, «проповедник» западного образа жизни, и восточные направления духовной жизни типа йоги, различных видов единоборств, буддистского или синкретического мировосприятия и т.п. Все это находит последователей среди людей с различными потребностями. Западной образ жизни стал привычным и удобным, а восточное привлекает своей зага-

дочностью и всесторонней разработанностью. В итоге православная конфессия уступает и тому и другому конкуренту. Православие для многих слишком консервативно, оно кажется слишком привычным, т.е. недостаточно таинственным и загадочным, но при этом оказывается очень неудобным из-за сложившихся способов богослужения: женщины в церкви без платков не приветствуются, сидеть в церкви не принято, велико количество постов, не всем понятно богослужение.

В названии статьи и содержании автор то и дело использует понятие «духовно-нравственное воспитание». Пришло время уточнить, что под ним имеется в виду. В статье данное понятие используется для обозначения так называемых предметов и курсов культурологической направленности, ставящих своей целью нравственное воспитание учащихся в духе какого-либо религиозного направления. Термин «культурологический предмет» в данном случае является слишком широким понятием, используемым в юридических документах специально, чтобы обойти требования придерживаться принципа светскости в отношении общего образования. Так же автор решил отказаться от термина «религиозное образование» – это понятие чаще всего понимается в узком значении, как профессиональное образование в рамках какой-либо конфессии, и нередко расширение данного понятия приводит к путанице и недопониманию.

Происхождение понятия «духовно-нравственный» связано с христианской антропологией. В православии человек представляется состоящим из трех частей: тела, души и духа. И каждая часть требует своей пищи: плотской, культурной и духовной соответственно. Нравственность порождается культурой, а духовность связана с потребностями духа. Духовное – это все, что устремлено к вечности. Цель духовного – достижение Богоподобия (обожение, святости) при благодатной помощи свыше¹². Нравственное воспитание ориентирует человека в той культуре, в которой он живет, а духовное воспитание связано с главным смыслом человека, его вечной жизнью.

Но понятие духовно-нравственного воспитания имеет также светскую трактовку, сводится к области культуры и искусства. В данном случае духовные ценности – например, эстетические интересы – противопоставляются материальным. Нравственность в этом понимании связана с мотивационной сферой: усвоенностью внешних норм поведения, а также принятием человеком общественных правил как собственных принципов. Духовное же – поиск смысла жизни, идущий изнутри, из темперамента и характера человека, устремленность человека к чему-то большему, чем требуется для выживания. «Духовность – это то, что возвышает человека над физиологическими потребностями, этическим расчетом, рациональной рефлексией, то, что заложено в основание его личности»¹³. Таким образом, понятие «духовно-нравственное воспитание» имеет светское понимание, что позволяет использовать его в отношении светских учебных заведений. А в результате сторонники ОПК получают возможность использовать это понятие так, как им удобно: защищая предмет, они говорят о светском содержании понятия, а при преподавании предмета вводят материал в соответствии с его христианской трактовкой. Похожим образом обстоят дела с понятиями «культурологический» и «религиоведческий», имеющих определенный светский характер, что не мешает сторонникам ОПК и других «духовно-нравственных» предметов, используя эти термины, применять в преподающихся курсах элементы обрядности и миссионерские подходы, нарушающие принцип светскости в общем образовании.

Сегодня сторонники духовно-нравственного образования уверены, что нравственное оздоровление общества возможно только при всеобщем охвате населения через общественные образовательные институты, школы, детские сады и вузы. Но насколько воспитательные уроки в этих институ-

тах могут помочь изменить сложившуюся ситуацию в стране? Помогали ли подобные занятия в прошлом?

Дать возможность россиянам узнать об особенностях развития своей страны, включая в уроки истории и обществознания главы о Русской православной церкви, действительно имеет смысл. Но это не то, чего добивается сегодня Церковь. Для нее важно получить влияние на светские институты, начиная со школ и заканчивая органами государственной власти. И методы, которые использует РПЦ для достижения своих целей, могут скорее оттолкнуть от православия, чем привлечь к себе. Активное принуждение, навязывание и давление чаще всего вызывают у людей неприятие и сопротивление.

Это могут подтвердить и примеры из истории. Сегодня идеологи религиозного образования признают, что наивысший расцвет преподавания религиозного предмета приходился на начало XX в., так как накануне революции 1917 г. были открыты сотни тысяч воскресных и церковно-приходских школ, практически каждый ребенок изучал Закон Божий. «Но уже через несколько лет после революции, – отмечает иеромонах Киприан¹⁴, – руками тех, кто изучал в школах Закон Божий, были разрушены большая часть храмов, уничтожены почти все епископы и священники. Например, В.И. Ленин имел по религиозному предмету только отличные оценки, а И.В. Сталин обучался в духовной семинарии на священника»¹⁵.

Способствуют ли современные российские законы распространению духовно-нравственного воспитания в государственных общеобразовательных учреждениях? Правовое поле получения образования в Российской Федерации создается и поддерживается Конституцией РФ, системой федеральных законов, указов и распоряжений Президента РФ и Правительства РФ, приказов министра образования РФ. Определенную роль в организации образовательной системы играют также законодательные акты субъектов Федерации, соглашения, договоры, протоколы о намерениях, заключаемые федеральными органами управления (министерствами, ведомствами) с отдельными конфессиями. Все эти правовые акты формировались с оглядкой на международные правовые документы – такие как «Всеобщая декларация прав человека», «Конвенция о правах ребенка» и т.п. Одна из основных идей этих документов: право на свободу совести и религиозных убеждений есть неотъемлемое условие достойной жизни каждого человека и гражданина¹⁶.

Попробуем рассмотреть законодательство РФ с точки зрения возможности введения в рамки образовательных программ духовно-нравственного воспитания. Международные правовые документы допускают преподавание в государственных школах дисциплин по изучению той или иной религии, но в качестве факультативных курсов, т.е. важным является возможность выбора или отказа от предмета. Основным условием является то, что образование должно содействовать взаимопониманию, терпимости и дружбе между всеми народами, расовыми и религиозными группами, содействовать деятельности Организации Объединенных Наций по поддержанию мира, не должно провоцировать межрелигиозную рознь, воспитывать людей в духе терпимости к инакомыслящим¹⁷. Во многих школах Европы действительно имеет место религиозное воспитание, но всегда есть возможность выбрать среди нескольких конфессий, или получать светские уроки нравственности, или вообще отказаться от посещения подобного рода занятий. Если рассматривать ситуацию, которая на сегодня складывается в России, то в ряде регионов для всех учащихся становится обязательным посещение «Основ православной культуры»¹⁸.

Правом выбора международные документы наделяют родителей или опекунов детей. К примеру, «Международный пакт об экономических, социальных и культурных правах» устанавливает, что государства, участвующие в Пакте, обязуются уважать свободу родителей и в соответствующ-

щих случаях законных опекунов «обеспечивать религиозное и нравственное воспитание своих детей в соответствии со своими собственными убеждениями» (ст. 13.3)¹⁹.

Позволяет ли Конституция РФ введение духовно-нравственных предметов в учебный план государственных школ? Вопрос сложный из-за того, что не существует четких юридических определений основных понятий, используемых в интересующих нас статьях. Прежде всего это касается термина «светскость». Сторонники и противники ОПК в школе понимают это понятие совершенно по-разному, поэтому и те и другие приводят главным аргументом в пользу своих позиций одни и те же статьи Конституции РФ. Также из Конституции непонятно, какие взаимодействия государства и религиозной конфессии недопустимы.

Не решают вопроса о юридическом понимании «светскости» и возможности взаимодействия школ и религиозных конфессий и федеральные законы РФ. Из-за отсутствия четких определений основных понятий эти законы, как и Конституция, могут трактоваться по-разному.

Законодательные акты субъектов Российской Федерации должны быть основаны на Конституции РФ, федеральных законах, учитывать международное право и региональные особенности исторического, этнокультурного и конфессионального характера. При этом в одних регионах (в Брянской, Белгородской областях) курс стал обязательным предметом, в других имеет факультативный характер (к примеру, в Московской, Свердловской, Омской, Новгородской, Псковской, Курской и других областях), а есть регионы, где данный предмет не допускается в государственные школы (Республика Хакасия, Волгоградская область и др.). Существование в том или ином регионе культурологических предметов духовно-нравственного содержания в программах государственных и муниципальных школ зависит от отношения к этому вопросу руководства местных органов власти, от активности местного населения и прокуратуры. Так, в Пензенской области прокуратура отменила обязательный характер курса ОПК в связи с нарушением законов «Об образовании» и «О свободе совести и о религиозных объединениях»²⁰. Таким образом, из приведенных примеров видно, что Конституция и федеральные законы трактуются регионами по-разному, что дает возможность принимать кардинально противоположные решения в отношении «духовно-нравственного воспитания».

К ведомственным и межведомственным правовым актам относятся: подзаконные акты, постановления, распоряжения руководящих органов управления государственной и муниципальной системами образования; договоры (соглашения) между центральными и региональными органами управления образованием и централизованными религиозными объединениями, их региональными структурами. Данные правовые документы выполняют для работников образовательной сферы функции практического руководства при решении вопросов, затрагивающих права и свободы в области религии. В качестве примеров подобного рода документов можно назвать «Протокол о намерениях между Министерством образования Российской Федерации и Отделом религиозного образования и катехизации и Православным Педагогическим Обществом» (подписан 18 августа 1993 г.), «Договор о сотрудничестве Министерства образования Российской Федерации и Московской патриархии Русской православной церкви», подписанный 2 августа 1999 г. министром образования В.М. Филипповым и патриархом Московским и Всея Руси Алексием II, и письмо Министерства образования РФ «Примерное содержание образования по учебному предмету «Православная культура» от 22.10.2002»²¹.

В заключение еще раз пройдемся по основным тезисам статьи. Проблема «духовно-нравственного воспитания» возникает в постсоветский период в результате разрушения коммунистической моральной системы и поддерживающих ее институтов. В конце 90-х руководству страны ста-

новится понятно, что необходима новая идеология для удержания общества от саморазрушения. Показателем здоровья общества является положение семьи. Влияние средств массовой информации привело к повышению среди населения инфантильного (эгоистического, эстетического) типа поведения, к неготовности и нежеланию брать на себя ответственность, к предпочтению жить ради собственного удовольствия. Такое отношение привело к повышенному количеству аборт, увеличению числа сирот, демографическому кризису в стране. Власти увидели в идее введения духовно-нравственного образования в общеобразовательную систему возможный выход по изменению психологических установок молодежи в отношении жизненных целей. В статье рассмотрены вопросы: почему для Церкви может быть опасен союз с государством и какие негативные последствия могут возникнуть в результате распространения духовно-нравственного образования не через семью, а через школу; также была поднята проблема отсутствия четких юридических определений основных понятий, используемых в законах, определяющих отношения между государством и конфессиями. То, что такие понятия как «свобода совести», «светский», «духовно-нравственный», «традиционные ценности» могут трактоваться кардинально противоположным образом, приводит к ситуации, когда в разных регионах складывается совершенно разное отношение к рассматриваемому вопросу.

Библиографический список

Государственный доклад о положении детей в Российской Федерации. 2003 год [Электронный ресурс] // ЮНИСЕФ: [web-сайт] // М.: ЦБНТИ Минтруда РФ, 2003. <http://www.unicef.org/russia/ru/o_polojenii_detei.pdf> (12.06.09).

Козырев Ф.Н. Религиозное образование в светской школе. – СПб.: Апостольский город, 2005. – 636 с.

Машкова Д.С. Конституционно-правовые основы религиозного и религиозно-правового образования в РФ [Электронный ресурс] // www.fos.ru. Реперты: [web-сайт]. <http://www.fos.ru/religion/10473_1.html> (12.06.09).

Международные акты о правах человека: Сборник документов. – М.: Норма, 2002. – 911 с.

Педчак Е.П. Федеральные законы об образовании и правах ребенка с комментариями. – Ростов н/Д.: Феникс, 2002. – 286 с.

Петракова Т.И. Духовно-нравственное воспитание в условиях общеобразовательной школы: категории, содержание и критерии [Электронный ресурс] // Вера и Время: [web-сайт]. <<http://www.verav.ru/common/mpublic.php?num=18>> (12.06.09).

Понкин И.В. Правовые основы светскости государства и образования. – М.: Про-Пресс, 2003. – 416 с.

Православие и образование: Курс изучения религии как предмета идентичности и культуры. – М.: Парламент Греции, 2004. – 288 с.

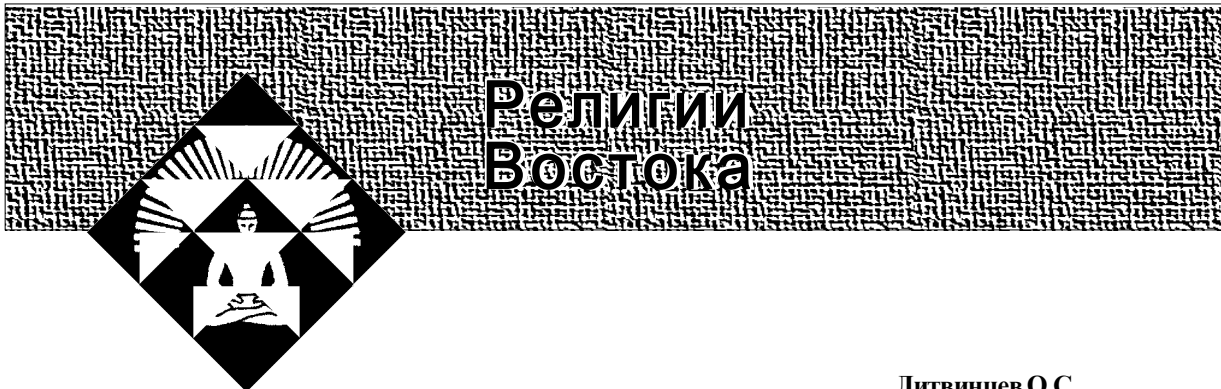
Примерное содержание образования по учебному предмету «Православная культура» РФ [Электронный ресурс] // Наука и образование: [web-сайт]. <<http://edu.rin.ru/cgi-bin/article.pl?ids=2&id=989>> (12.06.09).

Свобода убеждений, совести и религии в современной России: специализир. информ. аналит. докл.: монография / Бабушкин А.В. и др.; сост. и общ. ред. С.А. Бурьянов и Н.В. Костенко. – М.: Московская Хельсинская группа, 2007. – 272 с.

Харисова Л.А. Религиозная культура в содержании образования. – М.: Просвещение, 2002. – 336 с.

¹ Моральный кодекс строителя коммунизма // Википедия: [универсальная энциклопедия]. <<http://ru.wikipedia.org>> (12.06.09).

- ² См.: Педчак Е.П. Федеральные законы об образовании и правах ребенка с комментариями. – Ростов н/Д., 2002. – С. 261.
- ³ См.: Там же.
- ⁴ См.: Там же. – С. 262.
- ⁵ См.: Там же. – С. 261.
- ⁶ См.: Там же. – С. 262.
- ⁷ Государственный доклад о положении детей в Российской Федерации. 2003 год. <http://www.unicef.org/russia/ru/o_polojenii_detei.pdf> (12.06.2009).
- ⁸ Православие в России // РОМИР. <http://www.romir.ru/news/res_results/97.html> (12.06.09).
- ⁹ Отсюда один из аргументов за введение ОПК в школу: стремление дать основу представлений о православии.
- ¹⁰ См.: МВД рассмотрит предложение РПЦ создать православные дружины // Вести FM: 20 ноября 2008 г. <<http://www.vesti.ru/doc.html?id=225161&cid=7>> (12.06.09).
- ¹¹ См.: Там же.
- ¹² См.: Петракова Т.И. Духовно-нравственное воспитание в условиях общеобразовательной школы: категории, содержание и критерии. <<http://www.verav.ru/common/mpublic.php?num=18>> (12.06.09).
- ¹³ Там же.
- ¹⁴ Иеромонах Киприан (Ященко) – декан педагогического факультета Православного Свято-Тихоновского богословского университета, руководитель рабочей группы координационного совета по взаимодействию Министерства образования РФ и Московской патриархии РПЦ, руководитель авторского коллектива по разработке стандарта учебного предмета «Православная культура»
- ¹⁵ Киприан (Ященко), иеромонах. Дидактические предложения по религиозному предмету «Православная культура»: примеры и методы преподавания // Православие и образование: курс изучения религии как предмета идентичности и культуры. – М., 2004. – С. 217.
- ¹⁶ См.: Машкова Д.С. Конституционно-правовые основы религиозного и религиозоведческого образования в РФ. <http://www.fos.ru/religion/10473_1.html> (12.06.2009).
- ¹⁷ См.: Международные акты о правах человека: Сборник документов. – М., 2002. – С. 42.
- ¹⁸ См.: Первые шаги ОПК... // Славянский правовой центр: Пресс-релизы. 7 сентября 2006 г. <<http://www.rinfo.ru/press/pr20060709abc.html>> (12.06.09).
- ¹⁹ Там же. – С. 47.
- ²⁰ Под Пензой отменили уроки православия // BBCRUSSIAN.com: 04 декабря 08. <http://news.bbc.co.uk/1/hi/russian/russia/newsid_7765000/7765232.stm> (12.06.09).
- ²¹ Примерное содержание образования по учебному предмету «Православная культура» // Наука и образование. <<http://edu.rin.ru/cgi-bin/article.pl?ids=2&id=989>> (12.06.09).



Литвинцев О.С.

ПЕРЕВОДЧЕСКАЯ И КОММЕНТАТОРСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ДАО-ШЭНА

Аннотация. Статья посвящена анализу философско-сотеариологического учения выдающегося китайского буддийского мыслителя Дао-шэна (355/360 – 434), занимавшегося пропагандой и адаптацией сутр Праджняпарамита и Махапаринирвана в Китае.

Ключевые слова: история буддизма, философия, Дао-шэн, Махапаринирвана-сутра, Китай.

В первой половине V в. в Китае, наряду с серией сутр Праджняпарамиты, начало широко распространяться учение Махапаринирвана-сутры. Этому сопутствовало появление ряда переводов сутры на китайский язык. Самым ранним из сохранившихся является перевод первых 6 цзюаней сутры, известный как «Дабаньнихуань-цзин», или «Нихуань-цзин». Он был выполнен выходцем из северной Индии Буддхабхадрой (Фотоботоло, 359 – 429 гг.) и китайским буддийским ученым Фасянем (337 – 422 гг.) в период правления Восточная Цзинь в ее южной столице Цзянькане между 416 – 418 гг. Более полный по объему вариант сутры, так называемый Северный канон Нирвана-сутры (Бэйбэньнепань-цзин, или Дабаньнепань-цзин) в 40 цзюанях, был выполнен уроженцем Центральной Индии, буддийским ученым Дхармакшемой (Сянь У-чань, 385 – 433 гг.) ориентировочно в 421 г. И, наконец, третий, китайский стилизованный вариант сутры о Нирване Будды в 36 цзюанях, был составлен на основе переводов Дхармакшемы в период южной династии Сун ориентировочно в 436 г. Этот вариант принадлежит китайским авторам: буддистам Хуэй-яню (363 – 443 гг.), Хуэй-гуаню (? – 453 гг.) и поэту Се Лин-юню (385 – 433 гг.). Его принято называть Южным канон Нирвана-сутры (Наньбэньнепань-цзин) [1]. Три перевода сутры, сделанных в один и тот же исторический период – с промежутком не более двадцати лет, – указывает на большой интерес к ней со стороны китайских буддистов V в. Этот интерес во многом объясняется центральным положением Махапаринирвана-сутры о том, что все живые существа имеют природу Будды («Чжуншэн се ю фосин»), что означало, возможность достижения Нирваны для каждого. Расцвет влияния Махапаринирвана-сутры в Китае связан с именем буддийского философа Чжу Дао-шэна, которого по праву называют главным учителем Нирваны в Китае.

Дао-шэн (355/360 – 434 гг.), также известный как Шэн Гун, мирское имя Вэй, родился в Цзюй Лу (уезд в современной пров. Хэбэй). Жил в городе Пэнчэн, что на севере нынешней провинции Цзянсу. В юном возрасте покинул дом, став монахом. Приставкой к своему имени «Чжу» Дао-шэн обязан своему первому учителю Дхармы Чжу Фа-таю (320 – 387 гг.). Развитие творческой мысли Дао-шэна можно разделить на три этапа.

Первый этап связан с изучением хинаянской Абхидхармы под руководством Чжу Фа-тая и сарвастивадина Санградевы, а впоследствии обучением у известного китайского буддиста Хуэй-юаня (334 – 416 гг.) в монастыре Дунлинсы на горе Лушань, где Дао-шэн провел семь лет – с 397 г. по 404 г.

Второй этап – изучение Праджняпарамиты в Чанъане (современный г. Сиань, пров. Шэньси) под началом выдающегося Кумарадживы. За четыре года пребывания в Чанъане (405 – 408 гг.), наравне с Сэн-чжао, Сэн-жуем и Дао-жуном, Чжу Дао-шэн завоевал славу одного из главных учеников Кумарадживы. Будучи в Чанъане, Дао-шэн помогал Кумарадживе в переводе сутр Праджняпарамиты («Дапинь баньжо цзин» и «Сяопинь баньжо цзин»), а также написал комментарии и толкования к Вималакирти-сутре («Чжу вэймоцзе цзин»), Саддхармапундарика-сутре («Мяофальянь-хуа цзин шу») и Махапаринирвана-сутре («Дабаньнепань цзин цзицзе»).

Третий этап – распространение Дао-шэном учения Нирвана-сутры. Покинув Чанъань, Дао-шэн отправился проповедовать на юг от Янцзы. В 418 г., находясь в монастыре Лунгуансы города Цзянькан (современный г. Наньцзин), Дао-шэн столкнулся с неприятием идеи, высказанной в Махапаринирвана-сутре, о возможности для всех живых существ, в том числе иччхантиков, достичь состояния Будды. В то время в Цзянькане был известен лишь краткий перевод первых 6 цзюаней сутры о Нирване Будды, в которых данный тезис не был раскрыт. Из-за разразившегося конфликта местная консервативная сангха изгнала проповедника из города. Последние годы Чжу Дао-шэн провел в монастыре на горе Лушань в окружении своих учеников. Здесь философ основал школу буддизма Нирвана («Непань-цзун»), которая впоследствии влилась в более могущественную школу Тяньтай.

Дао-шэн написал ряд собственных произведений, не дошедших до наших дней, однако упоминаемых и цитируемых в китайских буддийских трактатах, вошедших в собрание китайской трипитаки («Да чжэн цзан»). Так, в составленной Сэн-юем антологии «Хун мин цзи» есть трактат Хуэй-юаня «Объяснение воздаяния», в котором автор упоминает сочинение Дао-шэна «Добро не получает воздаяния» («Шань бу шоу бао и»). Содержание сочинения Дао-шэна «Достижение состояния Будды через внезапное просветление» («Дунь у чэн фо и») известно из произведения поэта-аристократа Се Лин-юня (385 – 433 гг.) «Рассуждения об основах» («Бянь цзун лунь»). Известны также сочинения Дао-шэна «Шастра двух истин» («Эр ди лунь»), «Шастра о том, что тело Дхармы не имеет формы» («Фашэнь у сэ лунь»), «Природа Будды содержится в данный момент» («Фосин дан ю лунь»), «Шастра о том, что у Будды нет чистой земли» («Фо у цзинту лунь»), также не существующие ныне.

Философия Дао-шэна основывалась преимущественно на концепциях Махапаринирвана-сутры. Ее он ставил выше текстов Праджняпарамиты, Лотосовой сутры и прочих. В этом вопросе мыслитель опирался на саму Махапаринирвана-сутру, в которой Будда Шакьямуни называет учение, высказанное перед уходом в паринирвану, последним и высшим этапом Дхармы. Для практикующего, утверждает Дао-шэн, недостаточно останавливаться на изучении Праджни. Согласно ему Будда четырежды повернул колесо Дхармы: первый раз, когда дал учение морали и чистоты для архатов; второй раз – дав учение Праджни с помощью уловок (упайя); третий поворот – это учение истинно-сущего, соответствующее содержанию Лотосовой сутры; четвертый поворот связан с изложением совершенного учения Нирвана-сутры» [6, с. 223].

Тем не менее Дао-шэн не мог не уделять должного внимания учению Праджни, которое было очень популярно в раннесредневековом Китае, ярчайшими последователями которого были его учитель Кумараджива и соратник Сэн-чжао. Сам Дао-шэн, являясь одним из переводчиков сутр Праджняпарамиты, высоко ценил теорию пустоты. Он объяснял пустоту, исходя из концепции взаимозависимого происхождения, согласно которой все вещи и явления взаимообусловлены и не обладают собственным независимым существованием. Поскольку причины возникновения вещей и явлений не содержатся в них самих, они, с точки зрения абсолютной исти-

ны, наделены ложным существованием («цзя ю»), иначе – пусты («кун»). А говоря о «наличии» («ю»), то есть существовании вещей, мы исходим из условной истины. Таким же образом тело человека («шэн ти»), являясь частью условно наличествующего мира, тоже не существует истинно.

В своих рассуждениях Дао-шэн ссылается на учение о «не-Я» («у во») и «истинном Я» («чжэнь во») Нирвана-сутры. В сутре сказано, что после смерти иллюзорное тело Шакьямуни перестало существовать, однако Тело Будды («фо шэнь») всегда остается неизменным, так как оно относится к истинной реальности («чжэнь ли») и тождественно Телу Дхармы («фа шэнь»). Таким образом, тело Шакьямуни, как и тело любого другого человека, существует ложно, или условно и вследствие того рано или поздно разрушается. А тело Татхагаты или тело Будды суть обозначение истинно-сущего, и оно «постоянно, неизменно, неразруσιμο, не нуждается в поддержке различными видами пищи, это и есть Тело Дхармы» [5, с. 56]. Будучи хорошо знакомым с китайской философией, Дао-шэн связал традиционные для китайцев категории «Ли» и «Дао», относящие к миру истинного, с буддийской категорией «Тело Будды» («фо шэнь»). Согласно ему вселенная («ю чжоу») суть то же, что Ли и Дао. Весь универсум не является истинно-сущим, если исходить из условной истины, но он является таковым с позиции абсолютной истины. В таком же соотношении, утверждал философ, находится Сансара и Нирвана.

Дао-шэн придерживался мнения, что нельзя подходить к пониманию пустоты с позиции дуализма. Любое определение природы Будды должно быть преодолено, поскольку определение подразумевает индивидуализацию. Истинно-сущее не является ни феноменальной сущностью, ни отрицанием самого себя, пустота превосходит односторонность. Дао-шэн заключает, что истинно-сущее неделимо («ли бу кэ фэнь»). Дао-шэн не находил противоречия между учением мадхьямиков о пустоте с его негативной логикой Срединного Пути и учением Нирвана-сутры об истинном «Я» («чжэнь во»), которое тождественно Телу Дхармы. И то и другое, по мнению философа, относится к миру истинно-сущего, а потому не может противопоставляться друг другу. Исходя из логики своих рассуждений, философ провозглашает следующие тезисы:

1. Тело Дхармы не имеет формы («фа шэнь у сэ»). Данный тезис, как указывает китайский исследователь Фан Ли-тянь, был выдвинут Дао-шэном в противовес натуралистической философии китайцев, которая признавала существование четырех великих первоэлементов («сы да») – земли, воды, огня и ветра [6, с. 226]. Из них, согласно традиционной китайской философии, состоит объективный материальный мир. Но материальный мир, уточняет Дао-шэн, является таковым лишь в глазах непросветленного человека. Однако человека нельзя отрывать от окружающего его мира. Ведь сама личность и мир вокруг нее лишь сочетание пяти скандх («у инь»). Это учение также широко пропагандировалось философом: нет независимо существующей субстанции личности, но есть личность в мире, ею создаваемом и воспринимаемом. В свою очередь, с позиции абсолютной истины Тело Будды, равно как и истинно-сущая реальность, не имеет образа («син сянь»), материи («у чжи»), формы («сэ») и т.п., поскольку все это – категории условной истины. В конечном счете любые попытки наделить истинно-сущее какими-либо атрибутами, качествами, свойствами лишь уведут нас от правильного понимания и представления о нем.

2. У Будды нет Чистой Земли («фо у цзин ту»). Этот тезис Дао-шэн выдвинул в ответ на введенный в Китае Хуэй-юанем культ Будды Ами-табхи. Он утверждал, что тело Дхармы не имеет формы, к тому же истинно-сущее Ли неделимо, а значит, у Будды не может быть никакой отличной от Нирваны Чистой Земли. Либо человек в Сансаре и видит все через призму условной истины, либо достигает освобождения, где нет различия между Сансарой, Нирваной и Чистыми Землями. При этом, говорит Дао-

шэн: «просветление («у») вовсе не означает того, что человек выходит за рамки своего материального тела» [Комментарии к Вималакирти-сутре, Китайская трипитака. 38 цзюань, с. 392. Цит. по: 6, с. 232]. Он не исчезает, и уж тем более не находится в каком-то месте под названием Чистая Земля, однако при этом он взрастил в себе «семена Будды» («чэнфо мэнья чжунцзы»). Такая позиция Дао-шэна согласуется с концепцией мирского пути Будды, изложенной в Махапаринирвана-сутре. В главе 4 («О природе Татхагаты») Будда отвечает ученику Кашьяпе, что достиг просветления бесчисленное количество кальп назад, однако жил во дворце, женился, завел сына и даже был иччханتيком сообразно мирскому пути [5, с. 76]. Смысл культа Будды Амитабхи Дао-шэн видел в моральном воздействии на человека, которое на самом деле не ведет к Нирване. На вопрос, почему, отвечает следующее положение.

3. Добро не получает воздаяния («шань бу шоу бао»). Дао-шэн полагал, что достижение состояния Будды равносильно познанию истинно-сущего, что не имеет ничего общего с воздаянием. Совершение добра ради выгоды имеет связь причинно-следственного характера. Такая связь обусловлена дхармами сансарического бытия («ю вэй фа»), а достижение состояния Будды связано с, так называемыми, дхармами Нирваны («у вэй фа»). Для последних отсутствует причинно-следственная зависимость, они не возникают и не уничтожаются («у шэн у ме»). Таким образом, добро, то есть нравственное поведение и Нирвана находятся на разных психологических уровнях. Следовательно, говорит Дао-шэн, добро не может получить воздаяние в виде достижения Нирваны.

Помимо пропаганды учения о наличии природы Будды во всем сущем и возможности для каждого обретения Нирваны, а также ряда идей, о которых говорилось выше, Чжу Дао-шэн выдвинул чрезвычайно важный для всего дальневосточного буддизма тезис о внезапном и мгновенном просветлении («дунь у чэн фо»). Этот тезис тесно укладывался в его учение о всеобъемлющей природе Будды, тождественной всему Универсуму. Ведь если природа Будды неделима, то постичь ее можно не иначе как мгновенно, целиком и полностью. Тем не менее находились философы, не разделявшие такого мнения.

Первым учителем доктрины внезапного просветления фактически был китайский буддист Чжи-дун (314 – 366 гг.), живший на полвека раньше Дао-шэна. Но Чжи-дун объяснял эту доктрину в контексте десяти этапов пробуждения Бодхисаттвы, которые представлены в сутрах серии Праджняпарамиты. Согласно ей, Бодхисаттва достигает мудрости на седьмой стадии. На предшествующих шести ступенях Бодхисаттва культивирует нравственность и накапливает знания постепенно, но на седьмой ступени он достигает просветления мгновенно. Но хотя он и достиг просветления на седьмой ступени, он не реализовал природу Будды до вхождения на десятую ступень. Дао-шэн полагал, что доктрина внезапного просветления в том виде, в каком она предстает у Чжи-дуна, имеет два противоречия. Первое – Бодхисаттва достигает просветления на седьмом этапе, но реализует природу Будды на десятом; таким образом, просветление и природа Будды рассматриваются как две отдельные сущности. Для Дао-шэна просветление и природа Будды идентичны. Второе – когда Бодхисаттва уже прошел три этапа после достижения просветления, его «просветление» все еще не может быть рассмотрено как мгновенное и завершенное. На самом деле это означает, что существует возможность дальнейшего просветления. Следовательно, внезапное просветление у Чжи-дуна оказывается постепенным. Как увидел Дао-шэн, настоящая проблема, перед которой стоит Чжи-дун, – это объяснение внезапного просветления в контексте десяти этапов, которые являются выражением идеи постепенной реализации [7, с. 422].

Отметим, что учение о десяти ступенях Бодхисаттвы имеет психоло-

гическое значение. По утверждению А.Н.Игнатовича: «В махаяне значение психологического фактора по сравнению с ранним буддизмом резко усилилось» [4, с. 69]. Но для Дао-шэна было важно построить строгую в логическом отношении систему буддийского учения, направленную на интеллектуальное понимание китайцами сущности буддийской философии. Отчасти по этой причине эзотерико-психологические концепции (десять ступеней Бодхисаттвы или Чистые Земли Будды Амиабхи) подвергались всяческой критике со стороны философа.

Благодаря доктрине внезапного просветления Дао-шэна китайский историк Тан Юн-тун предположил существование связи, ведущей «от круга сторонников внезапного просветления в V веке к истокам дзэн-буддизма» [3, с. 88]. Несогласие с такой точкой зрения выразил западный исследователь китайского буддизма У. Либенталь, полагая, что «между Дао-шэном и чань-буддизмом нет никаких исторических связей, <...> так как многочисленные типичные характеристики китайского Дзэн не присутствуют в сочинениях Дао-шэна» [2, с. 88]. А. Уотс называл Дао-шэна «первым явным и несомненным сторонником доктрины мгновенного пробуждения». Он полагал, что значение предшественников Дзэн-буддизма (Сэн-чжао и в еще большей степени – Дао-шэн) «в том, что с их помощью складывается историческая картина возникновения Дзэн даже в том случае, если мы отвергаем традиционную версию (Фэн Ю-лань, Пеллио), согласно которой Дзэн появился в Китае в 520 г., принесенный индийским монахом Бодхидхармой» [1, с. 135]. В любом случае доктрина внезапного просветления, пропагандируемая Дао-шэном, была воспринята китайским буддизмом и стала центральной в учении школы китайского буддизма Чань.

Чжу Дао-шэн стремился адаптировать чужеземную религию при помощи понятных для каждого китайца философских категорий и близких китайскому менталитету концепций буддизма. Он высказал ряд философско-сотериологических идей, основанных на учении Махапаринирвана-сутры, которые оказались в центре внимания таких школ китайского буддизма как Чань, Тяньтай, Хуаянь. Тезис Дао-шэна о внезапном достижении состояния Будды стал одним из ключевых моментов в широком распространении в Китае буддизма Махаяны, утверждавшего возможность просветления в настоящей жизни. Таким образом, Дао-шэн оказал большое влияние на философию и сотериологию средневекового китайского буддизма.

Библиографический список

1. Уотс Алан В. Путь Дзэн. – Киев: София, 1993.
2. Ван Бан-вэй. Краткие сведения о переводах махаянской Махапаринирвана-сутры // Вестник исследований китайского буддизма. – 07.1993. – № 6. – Факультет восточных языков Пекинского университета. – С. 103-127.
3. Дюмулен Г. История дзэн-буддизма. Индия и Китай. – СПб., 1994.
4. Игнатович А.Н. Десять ступеней Бодхисаттвы (на материале сутры Цзиньгуанмин-цзюйшэ-ванцзин) // Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск, 1986. – С. 69-90.
5. Нирвана-сутра / пер. Дхармакшемы. – Пекин, 2001. – Т. 1.
6. Фан Ли-тянь. Буддизм династий Вэй, Цзинь, Южных и Северных царств. – Пекин, 2006.
7. Yu David C. Skill-in-means and the Buddhism of Tao-sheng: A study of a Chinese reaction to Mahayana of the fifth century // Philosophy East and West. – 1974. – Vol. 24. – № 4. – P. 413-427.

¹ В 402 г. под началом Хуэй-юаня возникло первое в Китае сообщество амидаистского толка «Байлянь ше», члены которого поклонялись Будде Амиабхе, уповая на посмертный переход в его Чистые Земли. Это общество стало прообразом школы китайского буддизма Цзинту цзун.

КОНФЕССИОНАЛЬНОЕ СВОЕОБРАЗИЕ КИТАЙСКОГО ИСЛАМА

Аннотация. В статье исследуются процессы адаптации ислама в Китае. По мнению авторов, своеобразие китайского ислама определяется, во-первых, его конфессиональной неоднородностью: в Китае распространены все три основных течения ислама – суннизм, шиизм и суфизм. Во-вторых, уникальный характер китайскому исламу придает тесная взаимосвязь с традиционными религиями Китая (буддизмом, даосизмом, конфуцианством) и народными верованиями китайского населения. Китайский ислам вобрал в себя многие специфические черты традиционной религиозной культуры Китая, которая сильно повлияла на религиозное сознание и религиозную деятельность китайских мусульман.

Ключевые слова: ислам, хуэй, китайские религии, буддизм, религиозное взаимодействие.

Ислам (китайское название – «хуэйцзяо» 回教) имеет в Китае тысячелетнюю историю. Становление общины мусульман в этой стране началось со второй половины VII в. В периоды правления династий Тан 唐 (618-906 гг.), Пяти династий 五代 (907-960 гг.) и династий Северной Сун 北宋 (960-1126) и Южной Сун 南宋 (1127-1279 гг.) ислам проникал в Китай двумя путями – сухопутным (в северо-западные районы) и морским (на Юг страны). Наряду с арабами, существенную роль в распространении ислама в Китае сыграли выходцы из Средней Азии, Персии, Индии. То обстоятельство, что ислам проникал в Китай не только от миссионеров-арабов, но и от принявших ислам персов, тюрков, индийцев и других, с самого начала способствовало формированию здесь особого варианта ислама, отличного от классического арабского прототипа заимствованиями персидского, индийского, тюркского происхождения. В эпоху династий Юань 元 (1279-1368 гг.), Мин 明 (1368-1644 гг.) и Цин 清 (1644-1911 гг.) в процессе этнорелигиозного взаимодействия мусульман с ханьским населением к этим заимствованиям добавились мощные китайские напластования. В результате ислам приобрел ярко выраженный национальный колорит, который отличает его от всех «классических образцов» и обуславливает его уникальность.

Своеобразие китайского ислама определяется, во-первых, его конфессиональной неоднородностью. В Китае распространены все три основных течения ислама – суннизм (逊尼派), шиизм (什叶派) и суфизм (苏菲派). Во-вторых, уникальный характер китайскому исламу придает тесная взаимосвязь с традиционными религиями страны (буддизм, даосизм, конфуцианство) и народными верованиями китайского населения. Китайский ислам вобрал в себя многие специфические черты традиционной религиозной культуры, которая сильно повлияла на религиозное сознание и религиозную деятельность китайских мусульман.

Большинство мусульман Китая – сунниты. Как известно, суннизм разделяется на четыре мазхаба – ханафитский, шафиитский, маликитский и ханбалитский. Среди китайских мусульман наибольшее распространение получили ханафитский и шафиитский мазхабы¹. Преобладают последователи учения Абу Ханифа, они встречаются практически среди всех групп китайских мусульман (хуэй, уйгуров, саларов и др.). Часть мусульманских общин северо-запада Китая (уйгуры, салары, туркмены и хуэй) следуют учению имама Шафи. По свидетельству Г.Г. Стратановича, северная группа хуэй особо чтит и имама Азама, исламского учителя XVI в., а также его внука Аппака-ходжу².

В Китае в рамках ханафитского и шафиитского мазхабов сложилось несколько школ, которые действуют и в настоящее время. Это школы Гэ-диму (格底木), Хуфэйе (虎非耶), Гэдилинье (格底林耶) и Ихэвани (伊合瓦尼).

Школа Гэдиму («древняя») – самая старшая в китайском исламе. Ее последователи считают, что она была основана мусульманами-арабами еще в эпоху Тан. Остальные течения оформились значительно позже – в период правления династий Мин и Цин. Название школы Хуфэйе в переводе с арабского означает «бесшумный», «тихий». Вероятно, такое название данная школа получила в силу того, что ее последователи при чтении Корана считали необходимым соблюдение ровного дыхания и очень тихое произнесение стихов. Представители данного течения не имели единого центра, а постоянно путешествовали по мусульманским селениям Китая. Возникновение школы Гэдилинье – результат адаптации ислама к религиозным традициям Китая. Последователи этой секты восприняли некоторые стороны буддийской и даосской обрядности, поэтому иногда это течение именовали «исламским даосизмом». Последователи школы Ихэвани («братство») выступали с идеей реформы ислама, следуя принципам, запечатленным в Коране³.

Отношения между сторонниками различных мазхабов и школ имели в целом мирный характер, но иногда возникали и споры. Большинство разногласий касалось ритуальных аспектов, – например, вопросов о процедуре омовения перед молитвой (сторонники ханафитского толка настаивали на совершении обливания, а не простого омовения лица и рук), о способе чтения Корана, о лунном счислении, о снятии обуви при совершении некоторых молитв и проч. В XIX столетии подобные разногласия между сторонниками разных школ иногда приобретали остроту и перерастали в конфликты. Так, архимандрит Палладий (П.И. Кафаров) свидетельствовал, что широкий резонанс получили споры между китайскими мусульманами по вопросу о необходимости жестикуляции пальцами рук при произнесении воззвания «Нет Бога кроме Аллаха». Сторонники одной партии настаивали, что при произнесении данной фразы следует поднимать вверх указательный палец, другие настаивали, что вместо одного пальца, следует поднимать три. Разногласия приобрели такой острый характер, что противоборствующие группы мусульман прекратили совместное посещение мечети⁴.

В своей повседневной жизни китайские мусульмане-сунниты строго соблюдают пять главных религиозных обязанностей: изучение Корана, совершение ежедневной пятикратной молитвы, совершение пожертвований, соблюдение постов и совершение хаджа.

Изучение Корана осуществляется в мечети под руководством ахуна. Ежедневная молитва состоит из следующих последовательных действий: воззвания, прямостояния, чтения сур Корана, поясного поклона, земного поклона и ритуального сидения. Совершается молитва пять раз в день: моление до восхода солнца, полуденная молитва, вечерняя молитва до захода солнца, вечерняя молитва после захода солнца и ночная молитва. Кроме ежедневной пятикратной молитвы мусульмане собираются в мечети на пятничные торжественные богослужения, во время которых они выполняют особый молитвенный обряд «салат-ал-джума».

Религиозный пост обязаны были соблюдать все совершеннолетние мусульмане. У хуэй таковыми считаются мальчики старше 12 лет (после совершения обряда обрезания) и девочки старше 9 лет. Запрещено держать пост женщинам в период менструации и родов. Пост совершается в девятый месяц мусульманского календаря. Его окончание отмечается праздником «ид аль-фитр» (Малый Хайд). Как правило, после завершения этого праздника глава семьи вносит в фонд мусульманской общины закят

– предписываемый шариатом налог на имущество и доходы мусульманина. Этот налог взимается один раз в год, обычно его размер составляет 2,5% общего годового дохода семьи.

Важной религиозной обязанностью китайских мусульман считалось совершение паломничества в Мекку (хадж). Однако в силу того обстоятельства, что совершение хаджа для китайских мусульман было не всегда возможно (в связи с большими материальными затратами или же по причине запрета властей), духовные лидеры китайских мусульман сформулировали учение о том, что паломничество в Мекку может заменить регулярное и усердное посещение пятничных богослужений⁵.

Необходимо указать, что практика соблюдения китайскими мусульманами пяти важнейших религиозных обязанностей мало чем отличается от общепринятой практики мусульман-суннитов. Более существенные различия отмечаются в соблюдении религиозных праздников. Так, китайские мусульмане (хуэй) из 18 общемусульманских праздников отмечают главным образом только три: Молид Набави – день рождения Мухаммеда, Хайдэльфитр (Се-Эрди) – «Малый Хайд» и Хайд-эль-Курбан, или Да-Эрди – «Большой Хайд»⁶. Северные хуэй с наибольшей пышностью празднуют «Малый Хайд», завершающий пост рамазан.

В ночь завершения поста верующие собираются в мечеть на богослужение, продолжающееся от вечернего намаза до полуночи. Утреннее моление в большинстве случаев проводится под открытым небом; во время него главный священнослужитель мечети провозглашает разрешение от поста. По возвращении домой мусульмане приступают к обряду «гостевания», продолжающемуся три дня. В это время единоверцы посещают дома друг друга с визитами. Сначала в гости идут мальчики, которых следует не только угощать, но и одаривать деньгами, затем взрослые мужчины, после – почтенные мужи и старцы. «Гостевание» женщин идет отдельно и может совершаться в течение месяца после завершения поста⁷.

Китайские мусульмане в повседневной жизни соблюдают все запреты, предписываемые исламом (запрет на употребление алкогольных напитков, табака и свинины, участие в азартных играх, занятие ростовщичеством и проч.). Однако в прошлом не во всех мусульманских общинах Китая эти правила соблюдались строго. Например, Ч.Ч. Валиханов, исследовавший общины китайских мусульман северо-западного региона страны в XIX в., отмечал, что «Кашгарцы... не отличаются религиозным фанатизмом: пьют открыто вино и не бывает пиршества без женщин и музыки. Вино квасят из шелковичных ягод, персиков и винограда. При сборе плодов все напиваются пьяными до неистовства и пляшут до упада»⁸. Другие мусульманские сообщества вели более строгий образ жизни. Так, Н.П. Остроумов писал о хуэй провинции Ганьсу 甘肃 следующее: «...по вере они чрезвычайно строгие и набожные мусульмане суннитского толка. В мечетях они читали текст молитв на арабском языке, а объяснения делали на китайском. Они постригали себе усы по-мусульмански, не пили вина и водки, не курили опиума и табаку...»⁹.

Таким образом, степень религиозного благочестия китайских мусульман-суннитов была различной. Вероятно, отношение к обрядовым заповедям ислама определялось нормами традиционной бытовой культуры, сложившимися в том или ином этническом сообществе китайских мусульман.

В отличие от суннизма шиизм имеет на территории Китая локальное распространение. Его носителями являются немногочисленные группы китайских мусульман – припамирские таджики, населяющие окраины северо-западного района Китая, а также отдельные группы хуэй, проживающие в южных районах страны. Китайские шииты в большинстве являются последователями секты исмаилитов¹⁰. Несмотря на то, что шиизм имеет

в Китае ограниченное распространение, данное направление оказывает заметное влияние на традиции и обычаи китайских мусульман. Так, М. Диллон отмечает факт популярности среди китайских мусульман личных имен, связанных с семьей Али ибн Талиба и его потомков. По мнению этого исследователя, либеральное положение женщины (возможность молиться в мечети с мужчинами), характерное для некоторых общин китайских мусульман, также является следствием влияния шиизма¹¹.

По сравнению с шиизмом более широкое развитие на территории Китая получил суфизм. Становление данного направления, по мнению Джулии Чин, происходит в XVII столетии¹². В XVIII столетии в Китае приобрела известность суфийская секта, основанная на северо-западе Китая Ма Мин-синем, или Тин Сюй Хуэй (马明心). Об основателе секты известно немного: он совершил паломничество в Мекку и какое-то время обучался в Йемене. Последователи новой секты носили белую одежду, а во время богослужения танцевали, пели, входили в транс, желая таким образом достичь единения с Богом. В отличие от китайских мусульман-суннитов сторонники Ма Мин-синя настаивали на необходимости проявления внешних эмоций и чувств во время чтения стихов Корана. Так, recitiруя Коран, они громко произносили слова, подпрыгивали и совершали вращения головой¹³.

Деятельность Ма Мин-синя вызвала неоднозначную реакцию среди мусульман Северо-Западного Китая, расколов их на два лагеря: сторонников суфийского лидера, образовавших течение «Синь цзяо» (新教 Новое учение)¹⁴, и его противников, представлявших ортодоксальный вариант ислама (老教 Лао цзяо). Отношения между Синь цзяо и Лао цзяо были очень напряженными. В 1781 г. в конфликт между группировками вмешались маньчжурские власти, поддержав сторонников Лао цзяо. Ма Мин-син был арестован и казнен. Эта казнь вызвала восстание сторонников Синь цзяо, во главе которого находился ученик Ма Мин-синя – Тянь У. Центром восстания являлась провинция Ганьсу. На борьбу с восставшими мусульманами власти бросили отборные войска, в которых присутствовали и мусульманские дивизии саларов и хуэй, сторонников Лао цзяо. После подавления восстания власти Китая жестоко расправились с его участниками. Было казнено более тысячи активных сторонников Ма Мин-синя и Тянь У. Более пяти тысяч мусульман было сослано в Или (伊犁) и Юньнань (云南). Секта Синь цзяо была запрещена, снос подлежали все мечети сторонников данного направления. Часть мусульман после поражения восстания эмигрировала в Россию.

Однако правительству не удалось прекратить деятельность Синь цзяо, последователи этого движения существуют в Китае и сегодня.

В настоящее время суфизм имеет широкое распространение среди мусульман Китая. Здесь представлены различные суфийские ордена – Кадирия, Кубравия, Джахрия, но наибольшим влиянием пользуется братство Накшбандия. Отношения между суфийскими орденами и ортодоксальным исламом носят преимущественно мирный характер. Нередкими являются случаи, когда целые мусульманские кланы совмещают членство в суфийских орденах с участием в школах ортодоксального ислама¹⁵.

Необходимо отметить, что все вышеназванные школы и направления приобрели в Китае ярко выраженную национальную специфику. Данное обстоятельство – результат глубокой адаптации ислама к этнорелигиозным традициям Китая. Уровень восприятия элементов китайской культуры в различных мусульманских сообществах Китая не был одинаковым. Наибольшую степень восприимчивости китайской традиции демонстрировали мусульмане группы хуэй.

Исследователи подчеркивают, что еще в эпоху Мин мусульмане Китая предпринимали попытки осмыслить историю ислама в категориях конфуцианской и китайско-буддийской традиции¹⁶. Позднее, в период Цин, исламские богословы стремились обосновать существование общего идейно-религиозного основания ислама и конфуцианства. Китайские писатели-мусульмане XVII-XIX вв. в своих произведениях настойчиво проводили идею о том, что конфуцианство принципиально ничем не отличается от ислама. Так, один из первых китайских мусульман-писателей XVII столетия Ван Тай-юй в апологетическом трактате «Истинное объяснение ортодоксальной религии» пользовался конфуцианским языком и конфуцианскими методами аргументации, чтобы объяснить исламские догматы. Он подчеркивал, что такие конфуцианские понятия как Небо и Верховный Владыка соотносятся в исламе с верой в Бога и божественный промысел¹⁷.

Известный исламский богослов Ма Вэнь Бин (马文炳), размышляя о соотношении ислама и конфуцианства, писал в сочинении «Цинь Чжень Чжи Нань» (清真指南): «Словесность их, /т.е. конфуцианцев/ – как деревья, могущие идти на постройку и кумирен и мечетей, всякая секта берет для себя... Учение Жу /это/ платье. Учение Магомета – пища. /Если люди/ не станут принимать нашего платья, но пищу нашу будут есть, а после отождествятся»¹⁸.

Идейное сходство конфуцианства и ислама постулировал и другой исламский богослов XIX столетия Сунь кэ ань (孙可庵) в трактате «Цинь Чжень Цзяо Као» (清真教考): «То, что с веками не омрачается, есть истина; а то, что с продолжением веков взаимно омрачается, есть ум (мысль). Только у святых мудрецов мысль одна и истина тождественна... Святой мудрец западных стран Мухаммед явился после Конфуция... Почему /их/ речь не одна, а истины (учения) совершенно согласны между собой? Потому, что когда мысль одна, то и истина одинакова. Справедливы слова древних, что тысячи мудрецов имеют одну мысль и вся древность – один закон»¹⁹.

Желая выразить центральные принципы исламской мысли в понятном для большинства китайцев стиле, мусульманские богословы заимствуют базовые категории и понятия конфуцианства, буддизма, даосизма. Например, мусульманский писатель XVIII столетия Лю Чжи (刘智), автор трактата «Тянь-фан-син-ли» (天方性理), описывая устройство Вселенной, активно пользуется понятиями «Тай цзи» 太极 (высшее), заимствованным из *И цзина* (易经), буддийскими терминами «у цзи» 无际 (безграничное), «у ши» 无始 (безначальное), даосскими категориями Дао 道, Инь 阴, Ян 阳 и др. Широкое распространение в трудах идеологов китайского ислама получили и такие понятия, как «真» – чженьи, «无始» – уши, «善慈» – шань-цзы²⁰. Использование терминов китайской религиозно-философской традиции нередко приводило к вытеснению из языка мусульман традиционных исламских понятий. Так, Ч.Ч. Валиханов писал о мусульманах Северо-Западного Китая, что Бога вместо Аллаха они называют Фоя²¹.

Конфуцианство, даосизм и буддизм оказали воздействие не только на богословскую терминологию китайского ислама, но и на его культовую сторону. Китайские мусульмане в качестве святых почитали не только арабских халифов Абу-Бекра, Омара, Османа, Али, но и Конфуция (Кун шынжын), Будду (До шынжын)²².

Буддийское и даосское влияния отчетливо проявились в архитектуре культовых зданий. В Китае, наряду с мечетями, выстроенными в арабском стиле, широкое распространение получили мечети, облик которых напоминал вид привычных для китайцев пагод и кумирен.

Заметным было влияние китайских религий и в обрядах жизненного цикла китайских мусульман. Например, обряд бракосочетания китайских мусульман в большей части сильно напоминал конфуцианские церемонии. Влияние религиозной культуры Китая отразилось и в погребальном обряде китайских мусульман, хоронивших умерших в традиционных китайских гробах, перед которыми несли несколько курильниц с благовониями. Следуя китайской традиции, местные мусульмане устанавливали в притворе мечетей жаровни с курительными свечами²³.

Татарский путешественник и общественный деятель Абдрашид Ибрагим (Рашид-казые Ибрагимов), совершивший в 1907-1910 гг. путешествие по странам Дальнего Востока, отмечал, что китайские мусульмане плохо знали мусульманские обряды и совершали молитвы способом, мало соответствующим ортодоксальному. Так, в мечети Кантона Абдрашид Ибрагим был ошеломлен, услышав звон колоколов во время молитвы. Оказалось, что местные мусульмане заимствовали музыкальные инструменты у буддистов²⁴.

Китайские мусульмане приспособили к собственному культу некоторые буддийские и даосские магические практики. Так, архимандрит Палладий, посетив дома мусульман, заметил на стенах описания наружных красот Мухаммеда, на арабском и китайском языках. При этом китайская надпись оканчивалась заверением, что верующие, которые по этому описанию будут постоянно представлять себе лик пророка, избегнут многих бедствий и болезней. По мнению российского синолога, это являлось явным подражанием «суеверным и лживым вывескам буддистов и даосов»²⁵.

Наряду с буддизмом, конфуцианством и даосизмом, воздействие на религиозные представления и практику китайских мусульман группы хуэй оказала народная религия китайцев. Прежде всего данное обстоятельство нашло свое выражение в существовании у хуэй культа предков. Мусульмане данной общности разделяли традиционное для всех китайцев представление о том, что души умерших предков, если им не оказывалось должного почтения и внимания, могли всячески вредить живущим родичам. Желая избежать вредоносного влияния умерших предков, хуэй совершали им жертвоприношения. В качестве жертвенных животных чаще всего использовали корову и красного петуха. Считалось, что душа коровы очищает душу умершего человека, а душа жертвенного петуха – охраняет ее от злых духов. В религиозном сознании хуэй причудливым образом совмещались традиционные исламские концепции о душе и ее судьбе с представлениями, развитыми в русле народной религии. Хуэй верили, что у человека существует несколько душ, каждая из которых имеет свое название и выполняет определенные функции. В целом души, как и многочисленные духи природных объектов, рассматривались представителями данной группы мусульман в качестве посредников между человеком и Аллахом. Несмотря на запрет почитания иных богов и духов кроме Аллаха, хуэй поклонялись многим персонажам китайской народной религии. В частности, хуэй, проживавшие в сельской местности, испрашивали дождя у дракона Лун Вана (龙王), отмечали мусульмане-хуэй и день святых покровителей ремесел.

Распространены среди хуэй были и многочисленные амулеты, выполнявшие охранительные функции, приносявшие удачу и пр. Одним из наиболее часто используемых магических предметов был плоский матерчатый треугольник, на котором был начертан фрагмент текста Корана. Элементы народной магии присутствовали и в медицинской практике хуэйских ахунов, которые лечили больных нашептыванием, чтением Корана, дули и плевали больному в лицо, поили водой из чашек и тарелок, на которых были нанесены выдержки из Корана²⁶.

Таким образом, анализ исторических документов и материалов науч-

ной литературы позволяет утверждать, что конфессиональная структура китайского ислама была сложной и неоднородной. Наряду с традиционными вероучительными и культовыми компонентами, китайский ислам включил, с одной стороны, элементы конфуцианского мировоззрения, даосского и буддийского культа, а с другой, – ряд обычаев и представлений, свойственных народной культуре.

Библиографический список

Бергер Я.М., Брук С.И. Население Китая // Большая советская энциклопедия. – М. – Т. 12. – С. 206-207.

Валиханов Ч.Ч. Материалы и исследования о Кульджинском крае // Собр. соч. в 5 т. – Алма-Ата. – Т. 2. – С. 11-164.

Жоржон Ф. Дальневосточное путешествие Абдрашида Ибрагима // Татарстан. Общественно-политический и теоретический журнал. – Казань. – 1997. – № 11.

Ислам. Краткий справочник. – М., 1983.

Остроумов Н.П. Китайские эмигранты в Семиреченской области Туркестанского края и распространение среди них православного христианства. – Казань, 1879.

Палладий, архимандрит. Китайская литература магометан. Отдельный оттиск из трудов Императорского Русского археологического общества. – Ч. XVIII. – СПб., 1887.

Он же. О магометанах в Китае // «Арабески истории». Альманах. – Вып. 5-6. «Каспийский транзит»: в 2-х т. – Т. 1. – М., 1996. – С. 167-180.

Религиозная жизнь китайских мусульман. – Пекин, 1956.

Стратанович Г.Г. Хуэй // Народы Восточной Азии. – М.; Л., 1965. – С. 419-433.

Сушанло М. Дунгане. Историко-этнографический очерк. – Фрунзе, 1971.

Цин Хуй Бинь. Чжун го и сы лань цзяо юй чуань тун вэнь хуа (Исламская традиция и культура в Китае). – Пекин: Чжунго шэхуэй кэсюе чубаньшэ, 2009.

Ши Шу. Проблемы проникновения и начального этапа существования в Китае христианства и ислама в китайской науке XX в.: Автореф. дис. ...канд. ист. наук. – СПб., 2006.

Ян Хуэйюнь. Чжун го хуэй цзу да цы день (Словарь китайской национальности хуэй). – Шанхай: Шанхай цышу чубаньшэ, 1993.

Ching J. Chinese Religions. – L: Macmillan, 1993.

Dillon M. Islam: Islam of China // Encyclopedia of Religion. Lindsay Jones, editor in chief. – 2nd / ed. Macmillan Reference. USA. – 2005. – Vol. 7. – P. 4630-4640.

¹ Стратанович Г.Г. Хуэй // Народы Восточной Азии. – М.; Л., 1965. – С. 430.

² Стратанович Г.Г. Там же. Впрочем, не все исследователи согласны с данной точкой зрения. Так, М. Сушанло полагал, что «имам Азам» (Великий учитель) – это почетное имя Абу Ханифы, основателя старейшего суннитского мазхаба. См.: Сушанло М. Дунгане. Историко-этнографический очерк. – Фрунзе, 1971. – С. 244.

³ Ян Хуэйюнь. Чжун го хуэй цзу да цы день (Словарь китайской национальности хуэй). – Шанхай: Шанхай цышу чубаньшэ, 1993.

⁴ Палладий, архимандрит. О магометанах в Китае // «Арабески истории». Альманах. – Вып. 5-6. «Каспийский транзит»: в 2-х т. – Т. 1. – М., 1996. – С. 176.

⁵ Сушанло М. Дунгане... – С. 261-264.

⁶ Религиозная жизнь китайских мусульман. – Пекин, 1956. – С. 1.

⁷ Стратанович Г.Г. Хуэй... – С. 430.

⁸ Валиханов Ч.Ч. Материалы и исследования о Кульджинском крае // Собр. соч. в 5 т. – Т. 2. – С. 109.

⁹ Остроумов Н.П. Китайские эмигранты в Семиреченской области Туркестанского края и распространение среди них православного христианства. – Казань, 1879. – С. 9.

¹⁰ Ислам. – М., 1983. – С. 141.; Бергер Я.М., Брук С.И. Население Китая // Большая советская энциклопедия. – Т. 12. – С. 207.

¹¹ Dillon M. Islam: Islam of China // Encyclopedia of Religion. Lindsay Jones, editor in chief. – 2nd ed. Macmillan Reference USA, 2005. – Vol. 7. – P. 4635.

¹² Ching J. Chinese Religions. – L.: Macmillan, 1993.

¹³ Палладий, архимандрит. О магометанах в Китае... – С. 171.

¹⁴ В китайской литературе секта Синь цзяо именуется (哲合林耶教派 Ехленье).

¹⁵ Dillon M. Islam: Islam of China... – P. 4635.

¹⁶ Ши Шу. Проблемы проникновения и начального этапа существования в Китае христианства и ислама в китайской науке XX в.: Автореф. дис. ...канд. ист. наук. – СПб., 2006. – С. 14.

¹⁷ Ching J. Chinese Religions... – P. 182.

¹⁸ Палладий, архимандрит Китайская литература магометан. Отдельный оттиск из трудов Императорского Русского археологического общества. – Ч. XVIII. – СПб., 1887. – С. 164.

¹⁹ Там же. – С. 297.

²⁰ Цин Хуй Бинь. Чжун го и сы лань цзяо юй чуань тун вэнь хуа (Исламская традиция и культура в Китае). – Пекин: Чжунго шэхуэй кэсюе чубаньшэ, 2009.

²¹ Валиханов Ч.Ч. Материалы и исследования... – Т. 2. – С. 62.

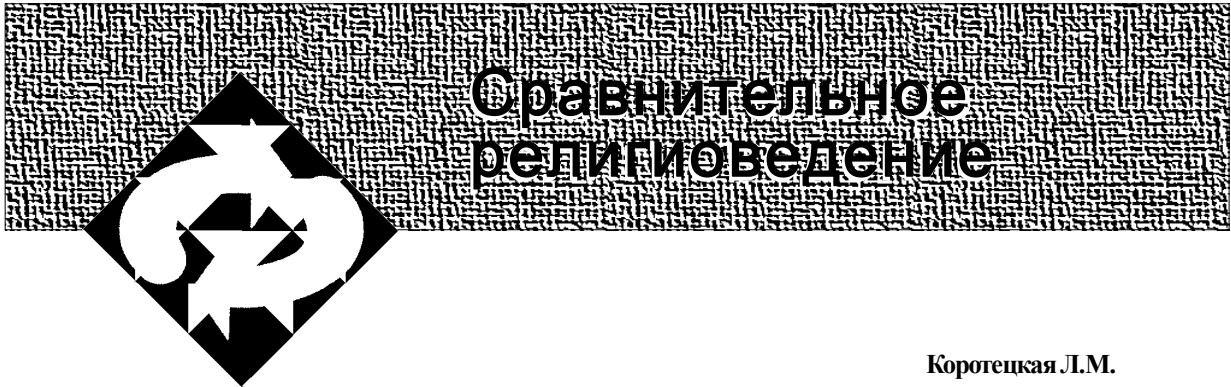
²² Сушанло М. Дунгане... – С. 250.

²³ Палладий, архимандрит. О магометанах в Китае... – С. 178-179.

²⁴ Жоржон Ф. Дальневосточное путешествие Абдрашида Ибрагима // Татарстан. Общественно-политический и теоретический журнал. – Казань. – 1997. – № 11. – С. 54.

²⁵ Палладий, архимандрит. О магометанах в Китае... – С. 178.

²⁶ Сушанло М. Дунгане... – С. 251-260; Стратанович Г.Г. Хуэй... – С. 432.



ЧЕТЫРЕ ШКОЛЫ ТИБЕТСКОГО БУДДИЗМА: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЙ ОБЗОР

Аннотация. В статье дан историко-религиоведческий обзор четырех главных традиций тибетского буддизма, представленных школами Ньингма, Кагью, Сакья и Гелуг. Сравнительное аналитическое описание школьных традиций Тибета, данное в исторической перспективе, составлено по следующим параметрам: время возникновения, основатель традиции, специфика философских воззрений, ключевое наставление, подшколы, главные тантры, йидамы, монастыри, линии тулку, великие мастера и ученые, глава школы.

Ключевые слова: четыре буддийские школы Тибета, религиоведение, история буддизма, линии преемственности, традиции Дхармы.

В Тибете Дхарма Будды (тиб. *chos lugs*) распространилась таким же образом, как и в Индии, – посредством передачи разными группами последователей. Для теоретических контактов между отдельными буддийскими школами было характерно не столько соперничество и враждебность, сколько стремление включить в свое учение все, что признавалось ценным и полезным из идейного арсенала оппонентов [8, с. 19]. Различные школы оказывали влияние друг на друга, заимствуя друг у друга многие знания и методы.

Каждая традиция Дхармы или линия преемственной передачи (тиб. *brgyud*) обладает определенными узнаваемыми характеристиками. Каждая из линий сохраняет и передает свои поучения по линии опытных духовных мастеров, которые, как считается, воплощают в себе подлинные качества Дхармы. Основные линии передачи учения Будды в Тибете обладали определенной организационной структурой, включающей монастыри (мужские и женские), центры медитации и образовательные учреждения, где изучалась философия, ритуалы, медитация, искусство и астрология [7, с. 44].

Школы определялись в первую очередь традицией учителей, передававших основные тексты школы, и толкованием этого текста. У каждой школы имелись свои особенности ритуалов, свои божества-защитники (тиб. *shos-skyong*, санскр. *дхарманала*) и божества-покровители (тиб. *yi-dam*). Такие йидамы как Авалокитешвара, Ваджрайогиня, Манджушри, Тара, Чакрасамвара являются общими для четырех буддийских традиций, но главные йидамы в каждой из школ – свои. Для всех буддийских школ ключевыми являются такие понятия как «мир перерождений» («обусловленное существование» – тиб. *'khor-ba*), «просветление» (тиб. *mya-ngan-las-'das-pa*), «путь» (тиб. *lam*). Проблема прохождения пути от мира обусловленного существования до состояния Просветления рассматривается во всех буддийских школах, но разрешается в каждой по-своему. Методы школ предназначены для разных типов людей. Так, считается, что в Ньингма «работают» с гневом и гордостью, в Кагью – с желаниями и привязанностями. В школе Гелугпа преобразуется неведение, а методы Сакья трансформируют все «мешающие чувства».

Вклад в изучение философии и практики тибетского буддизма внесли

такие ученые-буддологи, как Дж. Туччи, Э. Конзе, Г. Гюнтер, Х.Хофман, К. Фогель, У.И. Эванс-Вентц, Р. Моаканин, Н. Дуглас и М. Уайт, Лама Говинда, Е.А. Обермиллер, А. Берзин, М. Зегерс, Б.Д. Дандарон, Е.А. Торчинов, А.И. Железнов, Д.В. Аюшеева, В.И. Рудой, С.Ю. Лепехов, В.П. Андросов, Д.Б. Дашиев, А.Б. Парибок. Различные аспекты философии тибетских буддийских традиций передавали западным ученикам такие буддийские мастера, как Калу Ринпоче, Лопен Цечу Ринпоче, Далай Лама XIV, Кюнзиг Шамар Ринпоче, XVI Кармапа Ранджунг Ригпе Дордже, Лама Оле и Ханна Нидал, Чогьям Трунгпа, Геше Джампа Тинлей, Лама Джигме Ринпоче, Тартанг Тулку, Топга Ринпоче, Намкай Норбу Ринпоче, Аконг Тулку Ринпоче.

В основу религиозоведческого обзора четырех буддийских школ в Тибете положены методологические принципы, сформулированные О.О.Розенбергом: 1) изучение философии – основа исследования составляющих буддийской системы взглядов и практик. Отдельные буддийские системы, принадлежащие разным школам, объединяются общностью вопросов, методов и некоторых выводов, а расходятся «главным образом в том, какие из проблем выдвигаются на первый план»; 2) изучение той или иной школы как самостоятельной системы – рассмотрение ее «изнутри», а не «подгонка» под традиционные для западноевропейской философии схемы; 3) разграничение «буддизма популярного» и «буддизма теоретического», рассмотрение категорий догматики в рамках того или другого типа, не смешивая интерпретации; 4) знакомство с работами современных буддистов – с фактически данными формами, в которых он сохранился буддизм, переходя от известного к неизвестному; 5) изучение шастр – трактатов, написанных буддийскими мыслителями, помогающее понять философский уровень буддизма, представленный в сутрах – «священных писаниях» [12, с. 46].

Критерии статуса традиционной буддийской школы определяет В.К. Шохин: 1) уровень охватываемой структуры монастырей, выполнявших также просветительские и филантропические функции; 2) уровень влияния на мирян; 3) признание со стороны наиболее состоятельных слоев общества (знать, чиновничество, купцы, ремесленники); 4) мера поддержки со стороны верховной власти [5, с. 115].

Особое значение исследователи данной темы придавали связи конкретной буддийской традиции в Тибете с индийскими буддийскими учениями и учителями, «основательность» – глубина линии преемственности – являлась важнейшим критерием для оценки религиозно-философского учения конкретной школы [6, с. 99]. Придерживаясь данной традиции, проследим связи четырех главных буддийских школ Тибета с индийским буддизмом, а затем дадим их сравнительную характеристику.

Тибет – наследник индийского буддизма

Начало распространения буддизма тибетская историография обозначает периодом правления царя *Сронцангамбо* (627– 650) [10, с. 159] когда для объединения страны и развития культуры и государственности была использована буддийская идеология [8, с. 54]. Однако широкого распространения в тот период времени буддизм не получил.

Следующий этап развития буддизма в Тибете связан с царем *Трисон Деценом* (775 – 797), который пригласил в Тибет *Шантаракшиту* (705 – 765), индийского проповедника буддизма, ученого и философа, основателя школы *йогачара-мадхьямика-сватантрика*. Со времени Шантаракшиты философский буддизм становится известным в Тибете именно в форме *мадхьямики* (тиб. *dbu ma* – средний, срединный) – первой философской школы индийской Махаяны, основанной Нагарджуной во II в., оказавшей решающее влияние на идейные основы учения большинства тибет-

ских школ. По совету Шантаракшиты царь Трисон Децен приглашает в Тибет *Падмасамбхаву* (тиб. *pad ma 'byung gnas* – «Рожденный в лотосе») – индийского проповедника, тантрического йогина и чудотворца. Падмасамбхаву, распространявшего буддизм Ваджраяны, считают «отцом» буддизма в Тибете. Поскольку его деятельность имела большой успех, его стали называть «Гуру Ринпоче» (тиб. «Драгоценный Учитель») и почитать почти наравне с Буддой. Гуру Падмасамбхава и Шантаракшита основали монастырь в Самье (787 – 791), появление которого символизировало экономическое и духовно-политическое утверждение буддизма в стране, царь которой стал царем Дхармы – царем буддийского религиозного закона [17, р. 585].

Важнейшим историческим моментом, повлиявшим на судьбы буддизма в Тибете, стал знаменитый диспут в монастыре Самье. В полемике о том, какой вариант буддизма – индийский или китайский – является истинным, победил представитель «индийской» стороны – Камалашила, ученик Шантаракшиты. Исход диспута предопределил дальнейшее развитие Тибета в русле индо-буддийской, а не китайской цивилизации [8, с. 54]. Проповедь китайского буддизма была запрещена и буддизм системы Нагарджуны был объявлен государственной религией [2, с. 256].

После периода гонений и упадка, продолжавшегося с IX в. до конца X в., буддизм в Тибете начинает возрождаться. Процесс распространения на этом этапе идет быстро и широко, и за 100 – 200 лет – XI – XII вв. – Тибет становится преемником традиций индийского буддизма – «цитаделью буддизма», Страной Дхармы, как называли свою родину тибетцы [4, с. 221].

Восстановление буддийских традиций в Тибете в XI в. шло в двух направлениях: путем реставрации монашеской традиции Винаи и путем распространения йогических форм тантрического буддизма Ваджраяны.

В восстановление монастырской системы особый вклад внес индийский пандита *Джово Атиша* (982 – 1054) (санскр. *ata* – Выдающийся, другое имя – Дипанкара Шриджняна, «Светильник великолепного знания»), прибывший из Индии по приглашению одного из правителей Западного Тибета. Согласно жизнеописанию благодаря выдающимся способностям к 30 годам Атиша приобрел в Индии славу знатока буддийских и индуистских школ. Затем он отправился учиться тантре к мастеру йоги Тилопе и соединил в своей деятельности три исторических направления буддизма – Хинаяну, Махаяну, Ваджраяну. Атиша стоял у истоков школы Кадампа, которая доктринально предшествовала школе Гелуг, основанной в XV в. *Цзонкапой* (1367 – 1419).

Вторая линия возрождения буддизма в Тибете была йогической и восходила к индийской традиции *махасиддхов* – к знаменитым тантрическим йогинам Тилопе и Наропе. В Тибет ее принес йогин и переводчик Марпа. Прежде чем дать описание этой традиции, кратко расскажем о содержании, формах и символике *буддийского тантризма*.

Ваджраяна (Алмазная Колесница, буддийский тантризм) начинает формироваться в Индии в V – XII в. *Ваджра* в буддизме является символом мгновенного – как вспышка молнии – Просветления, световой природы этого озарения ума [1, с. 284]. В буддийских ритуалах в паре с колокольчиком – символом женского духовного начала – ваджра – олицетворение мужской духовной активности, действенного сочувствия, искусных средств на пути Просветления. В тибетском буддизме акцент в трактовке термина – на неразрушимости природы Будды, чистоте и превосходстве тантрического Учения («*Ваджра-Дхарма*»). Своеобразие Ваджраяны связано с ее методами, хотя цель применения их – та же, что и в классической Махаяне: обретение состояния Будды для блага всех существ. В Ваджраяне утверждается, что главное преимущество тантрических методов – в их чрезвычайной эффективности, позволяющей достичь Просветления в течение одной жизни. Все тантры – доктринальные тексты Ваджраяны –

делятся на четыре класса: *крийя-тантры*, *чарья-тантры*, *йога-тантры*, *ануттара-йога-тантры*. С каждым классом соотносятся определенные циклы тантр – в соответствии с уровнем «духовной силы». Чем выше класс тантры, тем полнее практикующий отождествляется с *природой ума* – природой Будды. Тантры наивысшей йоги – *Ануттара-йога-тантры* – отличаются от других классов тантр особой концентрацией на «всепронизывающей природе Просветления». Целью здесь является осуществление подлинной природы осознания – недвойственности, состояния Изначального Будды. Считается, что практика этих тантр способствует достижению Просветления за одну жизнь [14, с.182; 7, с. 62-63].

Йогическая традиция возрождения и развития буддизма в Тибете связана с индийскими махасиддхами, в среде которых сформировались приемы и образы, характерные для Ануттара-тантр. Расцвет движения махасиддхов приходится на X – XI вв. *Сиддха* (тиб. *grub thob* – совершенный, преуспевший, искусный маг, букв. – «достигший осуществления») – буддийский мастер йоги, тот, кто в ходе медитационной практики с целью достижения Просветления овладел магическими силами, проявление которых считалось действенным способом проповеди буддизма. Так, сиддха мог становиться большим или малым, легким или тяжелым, мгновенно перемещаться в любую точку пространства, достигать желаемого силой мысли, подчинять время, вещи и предметы, подчинять своей воле происходящие в мире и природе события, а также обучать других тому мастерству, которым владеет [3, с. 227]. В тибетском буддизме известны 84 *сиддха*, биографии которых даны в жизнеописаниях – *намтарах* и включены в тибетский канон.

Духовные подвижники-махасиддхи (наиболее выдающиеся из сиддхов, «великие совершенные») не придерживались монашеских уставов, не связывали себя принятием формальных обетов, демонстрировали пренебрежение к социальным стереотипам, не признавали догм, вели свободный образ жизни странников. Махасиддхи, бросавшие вызов «традиционному монашескому образу жизни во имя возрождения духа учения Будды, противного всякому формализму и догматической омертвелости и базирующегося на непосредственном психотехническом опыте», были прежде всего практиками, йогинами, которых интересовало именно быстрее достижение религиозной цели – Просветления для блага всех существ, а не «схоластические тонкости интерпретации Дхармы и ставшие самоцелью бесконечные дискуссии о них в монастырских стенах» [14, с. 186, 188].

Так, махасиддха *Тилопа* (988 – 1069) – основоположник линии учительской преемственности в Ваджраяне, из которой возникла тибетская школа Кагью, находясь в состоянии медитации, получил наставления непосредственно от Ваджрадхары и изложил их в 11 трактатах, сохранившихся в тибетских переводах Тенгьюра. Тилопа имел четырех учителей, от которых получил передачу четырех линий духовной преемственности (тиб. *bka' babs bzhi*). Ученик Тилопы, индийский тантрический мастер йоги махасиддха *Наропа* (1016 – 1100) обогатил наследие своего учителя. Наропе приписывается авторство 30 трудов Тенгьюра, большинство из которых было переведено его тибетским учеником Марпой. Особенно известны *Шесть йог Наропы* – шесть йогических учений. Прежде чем приступить к занятиям Ваджраяной, Наропа получил признание как ученый индийского университета-монастыря Наланды. Тибетский ученик Наропы – йогин и переводчик *Марпа* (1012 – 1096), принес традицию махасиддхов в Тибет, став одним из основателей школы Кагью. Марпу, совершившего три паломничества в Индию, считают героем и величайшим переводчиком тантрических текстов, в том числе Гухьясамаджа-тантры. Вторым главным индийским учителем Марпы стал Майтрипа, передавший ему традицию Махамудры. Знания и полномочия линии преемственности своих учителей Марпа передал *Миларепе* (1040 – 1123) – йогину и мирянину.

Миларепа «зложил основы» тибетской традиции уединенной медитации в горах, где он практиковал йогу *туммо* – практику «внутреннего тепла». Миларепа прославился как поэт и автор духовных песнопений, которые позже были собраны в свод «Сто тысяч песен». Жизнь Миларепы и его духовные достижения – пример осуществления духовных идеалов человеком, который ценой страданий и тяжелых испытаний искупил негативную *карму* (санскр. *karman*, тиб. *las* – деяние, поступок, активность) совершенного в юности преступления и поднялся до высших ступеней духовной реализации – достиг Просветления за одну жизнь.

Преемником Миларепы стал один из его учеников – Гампопа (1079 – 1153), или Дагпо Лхадже (тиб. *dwags po lha rje* – «лекарь из Дагпо») – искусный врач, великий тибетский ученый-монах и мастер медитации, появление которого было предсказано Буддой Шакьямуни. Гампопа принял монашество в школе Кадам, изучил традицию «постепенного пути» (тиб. *lam rim*), принесенную в Тибет Атишей, и учение Дромтонпы. Гампопу, ставшего держателем линии Кадам, и получившего передачу линии Кагью от Миларепы, называют «ламой, который свел воедино два потока поучений» (тиб. *bka' phyag chu bo gnyuis 'dres*). Соединив знания и методы двух школ, Гампопа основал линию преемственности, название которой – Дагпо Кагью – произошло от его имени [7, с. 46].

Четыре главные буддийские традиции в Тибете

За тысячелетнюю историю существования в Тибете Учения Будды образовались четыре главных традиции, или школы: **Ньингма, Кагью, Сакья и Гелуг**. Появлялось также множество «подшкол», большинство из которых с течением времени прекратили самостоятельное существование.

Первой возникла традиция **Ньингма** – плод усилий великих учителей VIII в. Шантаракшиты, Гуру Падмасамбхавы и царя Трисон Децена. Приверженцы этой школы вели монашеский или мирской образ жизни, практиковали учения Сутры и Тантры. Ключевое наставление в Ньингме – *Махаати*, или «Великое Совершенство» (тиб. *rdzogs pa chen po*), было принесено в Тибет в VIII в. индийским ученым и йогиним Вималамитрой. Учение о Махаати, указывающее непосредственно на естественное совершенство осознания, причисляют к наивысшим поучениям Будды. В Ньингме выделяют три потока передачи и в соответствии с ними – три группы тантрийской литературы [13, с. 19]: 1) «непрямая линия» устной передачи (тиб. *bka' ma*); 2) «прямая линия» передачи скрытых сокровищ (тиб. *gter ma*); 3) линия передачи «глубочайших видений» (тиб. *zab mo dag snang*) – мистических откровений.

Ньингма в отличие от других школ в течение долгого периода не стремилась обрести иерархическую структуру и оформилась позже других. Ее название (от тиб. *rnying ma* – древняя) было дано тибетской историографией XIV-XVI вв., соотносившей ее появление со временем «старых» тантр, переведенных до гонений на буддизм в IX-X вв. Последователи Ньингма отвергли все пришедшие в Тибет более поздние доктрины и формы практики, поскольку считали, что сохраняют тот буддизм, который принес с собой в VIII в. из Индии Падмасамбхава.

Для традиции Ньингма характерно отсутствие больших монастырей и предпочтение практики в затворничестве – индивидуальной или в составе небольшой группы [14, с. 230]. Из ныне живущих учителей школы можно назвать Минлинг Тричена Ринпоче, Трулшинга Ринпоче и Мипхама Ринпоче.

В рамках каждой из школ тибетского буддизма, наряду с преемственностью от учителя к ученику, вплоть до настоящего времени существуют линии «*тулку*» (тиб. *sprul sku*) – «перерождающихся учителей». Так называют учителей-*бодхисаттв*, обретших высокий уровень постижения

на пути практики, но продолжающих рождаться в мире для работы на благо существ согласно своим обетам не уходить в *нирвану*, пока все живые существа не достигнут Освобождения. Считается, что появление Бодхисаттвы в определенном месте и времени обусловлено не его собственной кармой, но кармой связанных с ним существ [1, с. 398]. Если в Индии до того также появлялись перерождающиеся учителя, то лишь в Тибете сложилась традиция узнавать и обучать юных тулку, что имело большое культурное и социальное значение. Впоследствии эта практика приняла в Тибете и соседнем регионе глобальный характер и была канонизирована школой Гелуг [14, с. 224].

Начало практики поисков перевоплощающихся духовных учителей-тулку связано со школой **Кагью** (тиб. *bka' brgyud* – школа «преемников слов учителя»), а именно с духовным главой школы *Карма Кагью Гьялвой Кармапой* (тиб. *kar ma pa* – «Победитель – человек действия»). Из четырех школ Кагью, изначально принадлежавших к традиции Дагпо Кагью, наиболее распространенной является Карма Кагью. Кармапу – «Ламу в Черной Короне», признаваемого земным воплощением Бодхисаттвы Авалокитешвары – считают первым сознательно перерождающимся ламой Тибета, который является единственным, кто перед смертью оставляет детальную информацию об обстоятельствах своего следующего рождения [5, с. 6]. Первым в линии преемственности Кармап является *Дюсум Кхьенпа* (1110 – 1193), ученик Гампопы. Считается, что приход первого Кармапы исполнил пророчество, сделанное Буддой примерно 1600 годами ранее – в «Самадхираджа-сутре». До настоящего времени известны 17 воплощений Кармап. Семнадцатый Кармапа Тринле Тхае Дордже родился в 1983 г. в Тибете, откуда весной 1994 г. был вывезен в Индию.

Основные доктрины традиции Кагью были заложены махасиддхой Тилопой в начале XI в. Лейтмотивом учений Кагью является *Махамудра (Великая Печать)* – постижение истинной природы ума и ее сияющего проявления в мудрости и сочувствии. Махамудра – основа, путь и цель духовной практики. Мастера Кагью сравнивают Махамудру с монархом, который ставит свою печать на все документы страны, извещая тем самым о своем одобрении. Йогин Махамудры приходит к постижению того, что природа Будды (тиб. *de gsheg snying po*) – суть всех явлений и все они «скреплены печатью» неотъемлемого совершенства. Все многообразие наставлений и практик Кагью пронизано темой Махамудры [4, с. 13-14].

Часть поучений Кагью относится к «линии передачи шепотом» (тиб. *snyan brgyud*, букв. линия «уха», или «слуха»). Этот термин отражает конфиденциальность такой передачи, особую доверительную близость ученика и учителя, а также сокровенность передаваемого знания [1, с. 366].

Объясняя термин «Кагью», Лама Джампа Тхае называет его производным от более длинной фразы – «линии преемственности четырех уполномоченных» (тиб. *bka' babs bzhi'i brgyud pa*). Имеются в виду четыре передачи поучений, которые получил Тилопа от индийских махасиддхов. Позднее они вошли в состав «Шести йог Наропы» [7, с. 46].

Прямая, или «близкая» линия (тиб. *nye brgyud*) в Дагпо Кагью представлена такими учителями: *Будда Ваджрадхара – Тилопа – Наропа – Марпа-переводчик – Миларепа – Гампопа*. «Непрямая», или «дальняя» (тиб. *ring brgyud*) линия передачи Махамудры представлена следующим образом: *Будда Ваджрадхара – Ратнаматти – Сараха – Нагарджуна – Шаварипа – Майтрипа – Марпа-переводчик – Миларепа – Гампопа*.

Название школы **Сакья**, возникшей в XI в., происходит от монастыря, построенного в местности с желтой землей (тиб. *sa-skya*). К ее образованию привели перевод на тибетский язык «новой» Хеваджра-тантры, передача и дальнейшая разработка основанного на ней учения *Путь-Плод* (тиб. *lam-'bras*). Школа Сакья в XI-XII вв. являлась основной силой в освоении и развитии «новых тантр» – важного этапа распространения Учения Буд-

ды в Тибете. До настоящего времени школа остается авторитетной среди буддистов благодаря сохранению равновесия между глубоким интеллектуальным знанием и его практическим применением [6]. Учителям Сакья принадлежат сочинения по различным аспектам буддийского Учения – философии, логике, грамматике, хронологии, выполненные в формах трактатов, комментариев, ритуальных текстов, исторических записок.

История школы Сакья восходит к истории тибетского рода *Кон*, который с конца XI в., после возникновения школы, стал также именоваться Сакья. Основная философская доктрина школы «Путь-Плод» утверждает, что цель пути к Просветлению осуществляется в самом процессе его прохождения. По традиции основателем доктрины считается индийский йогин-тантрист – махасиддха *Вирупа*. В Тибет доктрину принес тибетец *Брогми* (992-1047), обучавшийся в Индии более 12 лет, получивший «Путь-плод» и учения Калачакры от различных индийских учителей и ставший авторитетным учителем и переводчиком буддийских текстов с санскрита на тибетский, в том числе Хеваджра-тантры. Среди учеников Брогми был также Марпа – духовный основатель школы Кагью. На основе передачи традиции «Путь-Плод» сложилось 18 различных направлений. Весьма авторитетным считается ставшее известным «тантрийское учение школы Сакья». Оно было зафиксировано в комментариях на доктрину «Путь-Плод», составленными основателем Сакья и ее первым иерархом *Гунга-Ньибо* (1092 – 1158).

В XIII – XIV вв. Сакья была весомой политической силой в Тибете, имела влияние на монгольских ханов и при дворе китайских императоров. Результатом деятельности иерархов школы на этом историческом этапе стало создание благоприятных условий для развития тибетского буддизма в Центральной и Восточной Азии.

В настоящее время Сакья имеет несколько монастырей и мирских медитационных центров в Тибете, Индии, Непале а также в странах Запада.

Традиция *Гелуг* (тиб. *dge lugs* – «добродетельное поведение») была основана великим тибетским ученым *Цзонкапой Лобзангом Драгной* (1357 – 1419). Цзонкапа имел тысячи учеников, в основном в центральной и восточной частях Тибета. Собрание его работ, составляющее 18 томов, содержит несколько сотен сочинений, в которых разъясняются многие вопросы Сутры и Тантры. Цзонкапа покинул мир в возрасте шестидесяти лет, передав свой трон в монастыре Ганден (основанном им в 1409 г.) своему ученику Гьелцабу, так началась традиция, которая сохраняется до настоящего времени.

Философско-теоретическим фундаментом школы стало учение индийской мадхьямики по линии преемственности от Нагарджуны до Чандракирти (*прасанга*, или метод сведения доводов оппонентов к абсурду). От других школ Гелуг отличал введенный Цзонкапой строгий устав Хинаяны, а также нехарактерные для тибетцев обеты безбрачия и отказ от алкоголя. Школа всегда делала акцент на высоких моральных качествах и строгой монашеской дисциплине как основе религиозного образования и практики, поддерживала строгую систему образования и повышения ученой квалификации монахов. Теоретическое формальное обучение в Гелуг – необходимое условие для начала практики медитации: Сутры и Тантры подвергаются здесь подробному логическому анализу в процессе диалектических диспутов [13, с. 34]. В основе курса обучения (15 – 20 лет) лежат индийские тексты и комментарии на них, составленные индийскими и тибетскими авторами. Эзотерическая линия внутри школы Гелуг известна как *Гадэн Кагью* [1, с. 342].

В середине XVI в. лидеры Гелуг, поддерживаемые монгольскими ханами, установили главенство школы в Тибете, а затем распространили свое влияние на все монгольские и другие центральноазиатские народы. Титул «Далай-Лама» был дарован в 1578 г. правителем Южной Монголии

Алтан-ханом главе школы Гелуг *Соднам Чжамцо*, и буддизм в трактовке Гелуг был объявлен государственной религией всех подданных Алтан-хана. С пятым Далай-Ламой *Агваном Лобсангом Чжамцо* (1617-1682) связаны важные религиозно-политические события в Тибете: остальные буддийские школы оказались подчиненными школе Гелуг, древняя столица тибетских царей – Лхаса вновь стала столицей объединенной страны. В это же время школа Гелуг проникает в Бурятию, Калмыкию, Тыву и вплоть до настоящего времени остается в этих регионах России ведущей школой тибетского буддизма.

Сравнительная характеристика четырех буддийских школ Тибета приведена в таблице.

Сравнительная характеристика четырех буддийских школ Тибета

Критерии	<i>Нингма</i>	<i>Кагью</i>	<i>Сакья</i>	<i>Гелуг</i>
1	2	3	4	5
Время возникновения, основатель традиции	VIII в. Оформилась позже других школ. Основателем считается <i>Гуру Падмасамбхавы</i>	XI в. Начало положил <i>переводчик Марпа</i> (1012-1098). Основатель – <i>Первый Кармапа Дюсум Кхьенпа</i> (1110-1193)	XI в. Основатель – <i>Сачен Гунг-Ньибо</i> (1092-1158). Спецификой школы обязана тибетскому мыслителю и переводчику <i>Брогми</i> (993-1077)	Начало XV в. Основатель – <i>Цзонкапа Лобзанг Драгпа</i> (1367-1419). Доктринально ей предшествовала школа Кадампа, основанная Дромтоном, учеником Атиши
Ключевое наставление (лейтмотив)	<i>Махаамти</i> (тиб. <i>rdzogs pa chen</i>) – Великое Совершенство	<i>Махамудра</i> – «Великая Печать». Соединение постепенного пути традиции Кадам и тантрических поучений индийских махасидхов. Акцент в учении переносится на практическую йогу	<i>Ламдре</i> (тиб. <i>lam 'bras</i>) – «путь и плод» – сочетание поучений Сутры и Тантры. Цель пути осуществляется в самом процессе его прохождения; путь, который в самом себе заключает результат – «плод»	«Постепенный путь» к Просветлению, соблюдение Винайи. Высокие моральные качества и строгая монашеская дисциплина – основа религиозного образования и практики. Теоретическое обучение как основа практики медитации
Главная тантра и главные Йидамы	«Гухьясамаджа», «Гухьягарбха»; главный Йидам – Хеваджра	«Гухьясамаджа», «Хеваджра», «Махамая», «Чакрасамвара», «Калачакра». Главный Лама – Кармапа, неотличим от Будды Держателя Алмаза. Главные Йидамы – Махакала, Ваджраварахи, Чакрасамвара, Калачакра	«Хеваджра», «Гухьясамаджа»; главные Йидамы – Хеваджра, Ваджрайогиня, Махакала	«Гухьясамаджа», «Чакрасамвара», «Ваджрабхайрава», «Калачакра»; культ будды будущего – Майтрейи; главный йидам – Ваджрабхайрава

Продолжение таблицы

1	2	3	4	5
Крупнейшие монастыри	Самье, Миндроллинг и Дордже Драг в Центральном Тибете, Палол, Дзогчен в Кхаме	В Тибете – Цурпху, Карма Ген, Кампо Ненанг, в Сиккиме – Румтек	Сакья; Наланда – (недалеко от Лхасы); Тубдан-Намчжал	Ганден, Сера, Таши Лунпо, Дрепунг
Специфика философских воззрений	Учения мадхьямики и йогачары	Синтез мадхьямики и йогачары; философские доктрины <i>шен-тонг</i> «пустой и что-то еще» – опыт осознания пустоты; <i>дэтонг</i> – опыт пространства как блаженства	Учение йогачары и некоторые положения мадхьямики	Версия <i>прасангики-мадхьямики</i> , разработанная Цзонкапой. Признание лишь тех поучений, которые можно найти в Индии и в настоящее время
Глава школы в настоящее время	Пенор Ринпоче	XVII Кармапа Тринле Тхайе Дордже (род. 1983 г.); держатель линии – Шамар Ринпоче	Его Святейшество Сакья Тридзин (род. в 1945 г.), считается воплощением Манджушри, Бодхи-саттвы Мудрости	Тензин Гьямцо – Далай-Лама XIV (род. 1935), («Океан-Учитель», Держатель ваджры)
Направления внутри школ (подшколы)	Школа Ума (<i>Sems-sde</i>), школа Пространства (<i>Klong-sde</i>), школа Внутренних наставлений (<i>Man-ngag-sde</i>), Дзогчен	Карма Кагью, Цалпа, Барам, Пхагмодрупа; 8 подшкол: Дригунг, Таглунг, Тропху, Другпа, Марцанг, Йелпа, Шугсеб, Ямзанг	Сакьяпа, Нгорпа и Царпа, различия лишь в ритуалах; Чжонангба (сформировалась в рамках Сакья в XIV в., позднее выделилась в отдельную школу)	Две тенденции в толковании тантры привели к образованию 2 тантрийских школ – «верхняя тантра» (<i>stod</i>) и нижняя тантра (<i>smad</i>); Гьюме; Гаден Кагью
Линии тулку	Считается, что иерархии (а также йогины и учителя) школы являются тулку – воплощениями Будд или Бодхисаттв	<i>Линия Кармап</i> – (воплощения Авалокитешвары); <i>Линия Шамарп</i> (воплощения Амиабхи), Сигупы, Гьялцабы	Иерархии школы считаются воплощениями Будд или Бодхисаттв	Линии Далай-Лам (считается воплощением Авалокитешвары) и Панчен-лам (воплощения Амиабхи)
Великие мастера и ученые	<i>Гуру Падмасамбхавы</i> , <i>Лонгчен Рабджам</i> (1308-1363), <i>Джигме Лингпа</i> (1729-1797), <i>Джу Митам</i> (1848-1914)	<i>Тилопа</i> , <i>Наропа</i> , <i>Марпа</i> , <i>Миларепа</i> , <i>Гампопа</i> , воплощения <i>Кармап</i> и <i>Шамарп</i> , <i>Калу Ринпоче</i> (1905-1989), <i>Лопен Цечу Ринпоче</i> (1918-2003)	<i>Сиддха Вирупа</i> , <i>Дрогми</i> (993-1077), <i>Соднам Цзэммо</i> (1142-1182), <i>Сакьяпандит</i> (1150-1203)	<i>Цзонкапа</i> (1367-1419), <i>Кхедруб Дже</i> (1385-1438), <i>Кенчог Джигме Вангпо</i> (1728-1781), воплощения <i>Далай-Лам</i>

Сравнительный анализ учения и догматики, а также пантеона тибетских школ позволяет выявить ряд общих черт, присущих прежде всего тибетскому буддизму. Среди таких черт следует упомянуть присутствие в учении всех школ тантрийского компонента, причем «Гухьясамаджа»

является базовым текстом для всех школ. В философском плане для всех школ остаются авторитетными представители мадхьямики, но часть школ опирается также и на разработки направления йогачаров. Наличие ряда близких или совпадающих характеристик в учении тибетских школ способствовало, на наш взгляд, появлению в XIX в. внедацанского движения Рима, выступающего в качестве некоторого синтезирующего направления в тибетском буддизме. Его последователи утверждают, что, помимо изучения собственной традиции, необходимо приобщаться и к другим, независимо от принадлежности к той или иной школе.

В 60-е гг. XX в. история традиционного Тибета закончилась, началась история тибетской диаспоры: политические события в Тибете и эмиграция в страны Запада высоких лам всех тибетских буддийских школ и учителей-наставников дали импульс началу их активной деятельности – широкому распространению тибетского буддизма во всем мире. Среди авторитетных буддийских лам, передающих теорию и практику традиций тибетского буддизма в форме, доступной западной культуре, – Далай Лама XIV, активный общественный и политический деятель. Его авторитет признается всеми буддийскими школами, за свою миротворческую деятельность он получил Нобелевскую премию мира. Более 600 буддийских центров во многих странах мира созданы датским Ламой Оле Нидалом [18]. Собственные ретритные и медитационные центры создаются организациями, представляющими и другие тибетские буддийские традиции.

К концу XX в. различные буддийские школы и направления оказались «вплетены» в социокультурную и духовную жизнь России и традиционно «небуддийских» стран – Западной и Восточной Европы, Северной и Южной Америки, Австралии, Новой Зеландии и ЮАР. Традиции передачи Дхармы, как непрерывные линии культурных связей на почве развития буддийского учения, продолжают свое существование в контексте современных западных обществ и обретают международную известность, распространяя свои знания и практики во многих странах мира. Усиление экономической, социальной и духовной независимости людей, глобализация коммуникационного и информационного пространства – факторы, значительно ускорившие процесс вхождения тибетского буддизма в мозаичную «глобальную культуру», особенно вследствие развития сети Интернета – в форме виртуальной институционализации. Число приверженцев буддизма на Западе постоянно растет, созданы и функционируют буддийские центры и общины, издаются журналы и книги, проводятся выставки тибетского искусства и научные форумы, курсы лекций, медитаций и посвящений. В настоящее время можно говорить о буддизме как о социокультурном феномене мирового масштаба.

Библиографический список

1. Андросов В.П., Леонтьева Е.В. Марпа и история Карма Кагью. – М.: Открытый мир, 2009. – 512 с.
2. Будон Ринчендуб. История буддизма в Тибете. – СПб.: Евразия, 1999.
3. Буддизм: Словарь / Л.Л. Абаева, В.П. Андросов, Э.П. Бакаева и др.; под общ. ред. Н.Л. Жуковской и др. – М.: Республика, 1992.
4. Дандарон Б.Д. Махамудра как объединяющий принцип буддийского тантризма // Тибетский буддизм: теория и практика. – Новосибирск: Наука, 1995.
5. Дуглас Н., Уайт М. Кармапа – тибетский Лама в Черной Короне. – СПб.: Алмазный путь, 1998.
6. Крапивина Р.Н. Соднам-цзэмо. Дверь, ведущая в Учение / пер. с тибетского, комментарий. – СПб.: Дацан Гунзэчойнэй, 1994.
7. Лама Чжампа Тхае, Карма Тринле. История Кармап Тибета. – М.: Алмазный путь, 2009.

8. Лепехов С.Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999.
9. Островская-младшая Е.А. Тибетский буддизм. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2002.
10. Пагсам-джонсан: история и хронология Тибета / пер. с тибетского, предисл. и коммент. Р.Е. Пубаева. – Новосибирск: Наука, 1991.
11. Религиоведение / Энциклопедический словарь. – М.: Академический проект, 2006.
12. Розенберг О.О. Труды по буддизму. – М.: Наука, 1991.
13. Сокровища буддизма: Сб. материалов / ред.-сост. А. Коокуева. – Элиста: Джангар, 2004.
14. Торчинов. Е.А. Краткая история буддизма. – СПб.: Амфора, 2008.
15. Шохин В.К. Школы индийской философии. – М.: Вост. лит., 2004.
16. Batchelor S. The Awakening of the West: The Encounter of Buddhism and Western Culture. – L., 1994.
17. Tucci G. Opera Minora. – P. II. – Roma, 1974.
18. Scherer B. Interpreting the Diamond Way: Contemporary Convert Buddhism in Transition // Journal of Global Buddhism. – 2009. – № 10. Интернет-источник. Режим доступа: www.globalbuddhism.org.

Шмулевич Авраам

РУССКАЯ РЕЛИГИЯ: ЦАРЬ ДУХОВ И ВОЖДЬ СИОНСКОГО НАРОДА. К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ «РУССКОЙ ДУХОВНОЙ ТРАДИЦИИ»

Аннотация. В России исконно существовала «русская религия», особая монотеистическая духовная традиция, не христианская, но и отличная от дохристианского славянского язычества. К середине XVIII в. из этой традиции выделились, оформившись в особые учения: христоверы, субботники (или иудействующие), духоборы и молокане. Данная традиция включает в себя положение о том, что Бог может во всей своей полноте пребывать как в отдельном человеке, так и в целой общности людей. Отдельная личность становится, таким образом, носителем Божества, живым Богом. Представление о русском народе как о народе-богоносце является выражением этой традиции. Для описываемой «русской духовной традиции» характерен также интерес к иудаизму, использование ветхозаветной терминологии, выполнение определенных ветхозаветных заповедей, причем именно в еврейском их понимании. В статье также излагается история движения субботников.

Ключевые слова: субботники, иудействующие, геры, духоборы, молокане, христоверы, русское сектантство, эсхатология, иудаизм, революция.

Постановка проблемы. «Русская духовная традиция»

В России исконно существовала «русская религия», аутентичная «русская духовной традиция» – совершенно особая духовная традиция, не христианская, но и отличная от дохристианского славянского язычества, поскольку традиция эта монотеистична.

К середине XVIII в. из этой традиции выделились, оформившись в особые учения, четыре ветви (перечислены в порядке времени обособления): христоверы (их также называют хлыстами), субботники (или иудействующие), духоборы и молокане. Попытаемся реконструировать ее ос-

новые положения. Эта традиция включает в себя (возможно, основной ее элемент) положение о том, что Бог может во всей своей полноте пребывать как в отдельном человеке, так и в целой группе, общности людей. Отдельная личность становится, таким образом, носителем Божества, живым Богом. В таком же качестве может выступать и целая общность людей.

В эту традицию входит также представление о том, что путем некоторых духовных усилий каждый человек может достичь такого состояния, когда Бог воплотится в нем. Такое состояние – вещь достаточно редкая, если мы говорим об отдельном человеке. Но все же согласно этим верованиям встречаются личности, которые каким-то образом (или благодаря тому, что были избраны, или путем особых усилий) смогли прийти к нему и получить статус живого Бога. Эти люди рассматриваются не просто как учителя, наставники других, а выступают в роли сосуда, через который Божественность распространяется и на всю связанную с ними общность, и, таким образом, вся группа людей приобретает также богоносный статус. Однако принципиальной, непреходимой разницы между живым Богом и остальными людьми не существует, и в принципе любой может стать им.

Бог может быть также воплощен в своей полноте и в целой группе людей – без того, чтобы кто-то из них приобрел статус Богочеловека. Для подобного Боговоплощения с человеческой стороны требуются лишь духовные усилия, особые мистические практики, которые вводят человека в это состояние. Положение о моральных заслугах, о награде за совершение каких-то добрых дел, для достижения статуса Богочеловека или боговоплощающей общности, в общем, отсутствует.

Следствием такого учения является отрицание священства как группы особо выделенных для богослужения людей, а также отрицание существования каких-то выделенных для контакта с Божеством богослужения предметов (в частности, отрицание икон и всех христианских таинств, а также церковной иерархии).

Представление о русском народе как о народе-богоносце является выражением этой традиции. Концепция «народа-богоносца» изначально чужда христианской мысли и не встречается даже среди национальных Церквей – таких как армянская, эфиопская или айсорская (ассирийская, несторианская), и ее нет нигде, кроме России.

Для описываемой «русской духовной традиции» характерен также интерес к иудаизму, использование ветхозаветной терминологии, выполнение определенных ветхозаветных заповедей, причем именно в еврейском их понимании.

В течение веков эта независимая русская традиция подвергалась, естественно, влиянию христианства, однако его влияние коснулось в основном лишь терминологии. В более современных ее манифестациях люди-богоносцы именуются «Христами» или «Сваофами» (у христоверов). Термин «Христос» для их обозначения встречается и в источниках, говорящих о более раннем времени, вплоть до XIV в. Однако поскольку авторами этих источников были ортодоксальные православные христиане, трудно сказать, каким термином пользовались аутентичные носители этой традиции.

Есть также определенная эсхатология, деление человечества на чистых, или своих, принадлежащих к этой традиции, и остальных, а также представление об идеальном, построенном на основе Божественной воли, обществе чистых, или верных, т.е. людей традиции.

Характерна для нее также целая система духовно-мистических практик, основные элементы которой остались неизменными до настоящего времени. Система эта весьма эффективна и позволяет адептам достигать состояния экстаза, люди также могут впадать в беспамятство и пророчествовать, т.е. произносить какие-то непонятные для непосвященных тексты.

Имеются свидетельства, что те, кто владеет этой традицией, якобы получают возможность прозревать будущее, т.е. достоверно предсказывать грядущие события, а также получают возможность влиять на людей внушением. Элементами этой духовно-мистической практики являются радения, т.е. коллективные пляски, сопровождающиеся особым пением. Пляски эти могут выполняться и отдельным человеком, и в присутствии других людей, которые самим фактом наблюдения также участвуют в происходящем. Важным и часто встречающимся элементом здесь являются коллективные круговые пляски с хоровым пением, а также верчение. Кроме того, в ней присутствуют особые дыхательные упражнения как во время молитвы, так и не связанные с ней; произнесение (вслух или про себя) особых текстов; иногда встречается упоминание о групповом сексе как элементе радений (но не уверен, что это соответствует действительности). При желании можно усмотреть близость этой русской традиции к определенным положениям учения хасидизма. Следует отметить, что сходство различных религиозных традиций и различных практик не обязательно есть результат непосредственного заимствования. Это может быть также результатом технологической и феноменологической общности эзотеризма и структуры мистического опыта.

К середине XVIII в., как уже было сказано, из этой традиции выделились христоверы, субботники, духоборы и молокане.

В церковной полемической литературе, а вслед за ней и в научной, как и в разговорном языке, их называют сектами, а все учение – русским сектантством. Все эти группы выделили в своем учении какие-то отдельные элементы из общей древней традиции. При этом общее духовное поле всегда сохранялось. Многие «сектанты» даже теперь осознают, что в принципе они принадлежат к одному учению. Так, в песне хлыстов, записанной на рубеже XIX – XX вв., говорится:

*Злые косматые попы
Делают по дворам частые поборы;
Кто мало им подает
Зовут – духоборы.
Своими частыми поборами по дворам
Обтерли пороги хвостами;
Кто мало им подает
Зовут – хлыстами.
Эти попы по дворам
Все двери протолкали;
Кто мало им подает
Тех зовут – молокане[1].*

В этой песне характерны не только ощущение единства отстоявших к тому времени далеко друг от друга (казалось бы) сект, но и резко отрицательное отношение к официальному никонианскому православию; священники здесь представлены в неприглядном виде.

Относительно ощущения «сектантами» различных направлений своего единства Владимир Дмитриевич Бонч-Бруевич, бывший не только революционером и советским государственным деятелем, но и крупным этнографом – исследователем русского сектантства, пишет: «Общие элементы тоже существовали подобно тлеющему огню под пеплом, иногда вдруг вспыхивая с новой силой». Поэтому мы видим, например, у «прыгунов» появление плясок и радений, вроде бы похожих на хлыстовские, или интерес к соблюдению ветхозаветных заповедей, или вроде как на пустом месте появляется во второй половине XIX века такой феномен как штабс-капитан Николай Созонтович Ильин (?– 03.07.1890), основатель секты «Десное братство» (она же «Сионская весть», членов которой именуют «иеговисты-ильинцы»). Но говорить тут надо не о влиянии, скажем, хлыстовства на молоканство, а о проявлении единой традиции.

Кроме того, всегда существовали люди, бывшие в той или иной степени носителями этой традиции в ее неструктурированном виде. К таким людям принадлежал, по-видимому, Григорий Распутин. Современники и последующие исследователи называли его часто хлыстом. Иначе «хлыстов» именовали «христоверы»; их учение в отличие от других сект допускало или даже предписывало в случае гонений выдавать себя за православных, иметь дома иконы, ходить в церковь и т.п. Однако окружение Распутина, практически все писавшие о нем мемуаристы, как и историки, занимавшиеся политической историей предреволюционного периода, были плохо знакомы с феноменом русского сектантства: хлыстами в начале века называли всех мистических сектантов. Точно так же в начале XIX в. даже в правительственных документах всех сектантов без разбора именовали молоканами.

Эта описываемая особая русская духовная традиция продолжала и продолжает по сию пору оказывать влияние на русскую реальность. Большей частью она существовала подспудно, но иногда, как в случае Распутина или Кондратия Селиванова и Татариновой во времена Александра I, она подходила вплотную к верхам власти и носители ее оказывались замешанными в политический процесс на главных ролях.

Многие представители культуры Серебряного века в поисках новых духовных ориентиров обратились к русскому сектантству: Андрей Белый, Хлебников, Есенин, Клюев. О большой глубине проникновения тут, впрочем, говорить не приходится.

Влияние русского сектантства на русское революционное движение, большевизм и Октябрьскую революцию несомненно. Однако роль в этом поэтов Серебряного века достаточна вторична. Скорее, тут можно говорить о круге понятий, закрепившемся в русском обществе.

Большой интерес к русскому сектантству, в частности к «прыгунству» (о нем чуть ниже), проявлял Ленин. Прямо в Кремле, на квартире Бонч-Бруевича, находилось богатое собрание сектантских рукописей, им же и собранное. Бонч-Бруевич, как уже упоминалось, был одним из крупнейших исследователей сектантства, даже использовал их в подпольной работе большевиков. Дунайские староверы, например, доставляли «Искру» в Россию. По воспоминаниям Бонч-Бруевича, Ленин часто приходил к нему на квартиру в Кремле и тщательно изучал эти рукописи, «даже начертания букв» [2]. Возможно, имелись и еще какие-то каналы влияния.

Примеры трансформаций «русской духовной традиции»

Покажем несколько линий трансформации этой «русской духовной традиции», «русской религии».

Говоря об этом феномене, невозможно обойти вниманием вопрос о русской сектантской духовной поэзии. Существовала целая традиция «духовных стихов», и не только на сугубо религиозные темы. Приведенная выше песня записана довольно поздно, и тут уже сказывается влияние общей культуры. Но и она, по-моему, весьма хороша и своей скрытой экспрессией производит сильное впечатление. Но более ранние или лучше сохранившие традицию тексты имеют совершенно особый и непривычный характер. Для уха, воспитанного на современной литературе, эти стихи в лучшем случае кажутся примитивными, а в худшем – просто какофонией.

Автор неоднократно ради интереса показывал их многим своим знакомым, воспитанным на классической русской поэзии, и, как правило, люди только морщились! Мне же эти стихи доставляют большое удовольствие. Тут просто надо понять, что многие слова употребляются не так, как принято в современном русском языке, понятийная база также во многом другая, но самое главное – мы имеем дело с особой поэтикой и эстетикой. Приведу для примера несколько «духовных песен» Максима Рудометкина.

Война

Нову песню мы поем,
Путем истинным идем!
Мир стреляет в нас и бьет,
Честь нам, славу не дает!
Мы их славы не желаем,
На Господа уповаем;
Он нас словом сотворил,
Дух нас жизнью одарил.
И мы были за рекой,
За мирской славой такой,
Мирская слава есть вода,
Душе погибель, беда!
Мы разсеяны там были,
Отца имя мы забыли
И друг друга презирали,
Богу делали печали.
Ныне вышли мы на свет
Прошли хулы всех бед,
Воздадим славу отцу
К небесному Творцу.
Ему слава и держава
Во веки веков. Аминь [3]

* * *

...

А жизнь скоротечна
А ты, Боже, вечный.
Всему бесконечный.
А я пред тобою
Тленный человек!
О, радость невеста,
Цветы разцветают,
Господь тебя хочет
Во весь свет прославить!
Готовься же невеста,
Жених твой готов
Готовь братъся с вами
Во веки веков. Аминь. [4]

* * *

Первый воин идет,
Первый номер берет!
Второй воин идет,
Второй орден берет!
Третий воин идет,
Третий номер берет!
Четвертый воин идет,
Четвертый орден берет!
Пятый воин идет,
Пятый орден берет!
Шестой воин идет,
Шестой номер берет!
Седьмой воин идет,
Седьмой номер берет!
Сія повеленія
С самого явленія,
Как тому Уранія
Будет ему равная.
Чистый поход!!
Аминь! [5]

Максим Рудометкин

Максим Рудометкин является одним из основателей толка «прыгунов» среди молокан. Крестьянин Моршанского уезда Тамбовской губернии, он родился где-то в начале XIX в., в числе прочих «сектантов» при Николае I был переселен на Кавказ. «Прыгунов» называли еще сопунами, от слова «сопеть», они сопели, дышали особым образом при молитве, использовали какую-то особую дыхательную технику, а наименование «прыгуны» – соответственно от слова «прыгать», и этими техниками, резкими телодвижениями, плясками и особым дыханием, молокане действительно достигали каких-то измененных психических состояний, впадали в «пророчество».

Рудометкин как раз и ввел прыганье, пляски. Практиковались они не каждый день, но только в дни православных церковных и еврейских праздников. Рудометкин также «мог воскрешать мертвых». Такие случаи описаны, причем наблюдателями-интеллигентами, не молоканами, которые объясняли виденное, конечно, тем, что «воскресшие» притворялись мертвыми, сговорившись с Рудометкиным. Молокане, возможно, испытывали влияние суфийской практики. Известно, что многие мистические стороны их учения были принесены одним из последователей Семена Уклеина, основателя молоканства, в конце XVIII в. из Персии. Но все это, к сожалению, совершенно не исследовано и даже не зафиксировано. Те, кто писал про них до революции, были или православные священники-миссионеры, задачей которых являлось ликвидация молоканства, или правительственные чиновники, имевшие с ними дело по долгу службы, или просто случайные наблюдатели-интеллигенты либо краеведы. И те, и другие, и третьи, как правило, – рационалисты в духе эпохи и официально православные, для них и православная мистическая традиция была книгой за семью печатями. На «прыгунов» многие из них смотрели как на темных спятивших мужиков, а в то, что на Востоке есть какая-то достойная внимания духовная традиция, они не вникали. Молокане вместе с субботниками (иудействующими), духоборами и хлыстами, относились к числу «вреднейших сект». Их всех сурово преследовали при Николае I.

В русской народной сектантской мистической традиции есть представление, что район горы Арарат имеет особое мистическое значение, там должен открыться «град Господень Иерусалим» [6]. Согласно этим представлениям 1833-й г. имел какое-то особое значение в этом смысле, и в том году целые молоканские деревни стали переселяться в Закавказье из Центральной России. Движение захватило даже православных, которые переходили в молоканство и отправлялись в путь [7]. Какое-то особое значение имел и 1857-й г. В том году Рудометкин во время торжественной церемонии у подножья горы Арарат короновался титулом «Царь духов и вождь сионского народа». Была у него среди прочего и особая царская одежда.

Учение Рудометкина изложено в книге «Книга Солнце». Там он, в частности, приводит план географической организации мира и отношения «избранного духовного народа» с «гогами и магогами» – людьми, чуждыми духу. «Чистые» живут в особом географическом месте, в центре которого столица, в центре столицы «дворец царя духов». Подробно разбирается количество башен, ворот и т.п., их взаиморасположение относительно сторон света и т.д. Вообще, арифмологии уделяется много внимания. Разбираются также мистические свойства различных частей света. Рудометкин разработал особый сакральный язык, на котором можно было общаться. Приветствием служили, например, слова: «Паргинал Ассурингал Юзогрис!» [8].

Кончилось все это тем, что 12 сентября 1858 г. он был арестован [9] и заключен «для увещевания» в тюрьму Соловецкого монастыря. Тюрьмы

имелись практически при всех крупных монастырях, и соловецкая считалась самой тяжелой. Условия там были жуткие, имелись камеры (а все камеры были в толстых каменных стенах, действительно «каменные мешки»), где можно было только сидеть, причем согнувшись, и так иногда по несколько лет. Рудометкин провел на Соловках девять лет. В 1869 г. он был переведен в Суздальскую крепость при Спасо-Ефимьевском монастыре, где находился вплоть до своей смерти в 1877 г. [10]. Тюрьма при Спасо-Ефимьевском монастыре также считалась одной из самых суровых, туда заключали наиболее дерзких «вольнодумцев». До Рудометкина там сидели, например, декабрист Шаховской и «монах-прозорливец» Авель, который сделал императору Павлу I предсказание «о судьбах державы Российской», включительно до его правнука (Николая II). Сидели и после Рудометкина, – в частности, маршал Паулюс со своим штабом.

По-видимому, Рудометкин умер не сам, а был убит. Вообще же, были физически уничтожены все основатели и значимые фигуры «прыгунства» (Рудометкин погиб последним). Причем все это происходило уже после смерти Николая I, при Александре II, в очень либеральные времена, когда по отношению к сектантам и раскольникам политика была мягкая. Однако, как это ни удивительно, учение Рудометкина дожило до сего дня. При советской власти, в 1920-е гг. из «прыгунов» выделилась группа, получившая название «максимисты» (от «Максима Рудометкина»), которые отличались тем, что не вступали в колхозы и профсоюзы, не повязывали детям пионерские галстуки и т.п. Их руководитель и в 1960-е гг. носил фамилию Рудометкин и был его потомком.

От Рудометкина сохранились также духовные стихи, молитвослов и «Книга Солнце», в которой изложено его мистическое учение. «Книга Солнце» обычно переплеталась еще с несколькими молоканскими основными сочинениями и называлась тогда «Дух и жизнь. Книга Солнце». Под таким названием она несколько раз издавалась американскими молоканами в Лос-Анджелесе, в неполном по сравнению с рукописями виде.

Субботники. Внешняя история движения

Субботники (в просторечии «жидовствующие», «новые жида») – народное название секты иудействующих, возникшей, по-видимому, на рубеже XVII – XVIII вв. в центральных районах России, в среде помещичьих крестьян. Факты, подтверждающие преемственную связь субботников с ересью жидовствующих (московско-новгородской ересью) XV–XVI вв., отсутствуют. Первые документальные сведения о субботниках относятся лишь к началу XVIII в. Субботники (под разными названиями) упоминаются в письмах 1700-х гг. публициста и экономиста И. Посошкова и в «Розыске о раскольничьей барынской вере...» (написан в 1709 г., опубликован в 1745 г.) митрополита Дмитрия Ростовского, который писал о сектантах-щельниках (на Дону): «... иже по-жидовски субботу постят». Конкретно о субботниках сообщалось лишь то, что они в религиозных целях празднуют не воскресенье, а субботу и отвергают почитание икон [11].

В 1770 – 80-е гг., как и во весь период царствования Екатерины II, благоприятный для сектантства, отмечается особенное распространение субботничества. Первые официальные данные о субботниках относятся к концу XVIII в. Так, донской казак Косяков в 1797 г., находясь на службе, «принял иудейскую веру» от местного учителя – субботника Филиппа Донского и по возвращении на Дон стал распространять новое вероучение. Вместе с братом он обратился к наказному атаману Войска Донского с ходатайством о свободном исповедании своей веры.

В начале XIX в. многие жители города Александрова на Кавказской линии (позже город Александровская Станция Ставропольской губернии) из купечества и мещанства по субботам уклонялись от исполнения обще-

ственных повинностей; составляя большинство населения, они добились освобождения от всяких работ в святой для них день (позже все население города было зачислено в Хоперский казачий полк) [12]. Однако подобное терпимое отношение администрации к субботникам было исключением. Когда в начале XIX в. стали открываться новые центры субботничества в губерниях, не входивших в черту оседлости (Московская, Тульская, Орловская, Рязанская, Тамбовская, Воронежская, Архангельская, Пензенская, Саратовская, Ставропольская, Область Войска Донского), власти стали применять репрессивные меры. В Воронежской губернии в 1806 г. была обнаружена группа субботников; большинство их насильственно обратили в православие, а не сломленных «зачинщиков» сдали в солдаты (по официальным данным, в 1818 г. в Воронежской губернии было 503 субботника, в 1823 г. – 3771, в 1889 г. – 903). Обнаруженные в 1811 г. в Тульской губернии (Каширский уезд) субботники заявили, что веру свою «содержат издревле». Еще в 1805 г. субботники появились в Бронницком уезде Московской губернии, в 1814 г. возникло дело о субботниках в Орловской губернии (в городе Елец община субботников существовала с 1801 г.), в 1818 г. – в Бессарабской губернии (город Бендеры). В 1820 г. решением кабинета министров пропагандисты из числа субботников города Бендеры были переселены в Кавказскую губернию, куда в том же году выслали с семьями и субботников Екатеринослава.

После того, как министр духовных дел и народного просвещения князь А. Голицын подал представление, что евреи распространяют свое учение среди местного населения Воронежской губернии, последовало утвержденное Александром I положение кабинета министров «О недержании евреями в домашнем услужении христиан». В 1823 г. министр внутренних дел граф В. Кочубей представил в кабинет министров записку о жидовствующих (т.е. субботниках) и о мерах борьбы с этой сектой, которая, по его сведениям, насчитывала около 20 тыс. человек в разных регионах России. По его предложению в 1825 г. был издан синодский указ «О мерах к отвращению распространения жидовской секты под названием субботников». По этому указу всех распространителей ереси немедленно призывали в армию, а непригодных к военной службе ссылали на поселение в Сибирь; евреев изгоняли из уездов, в которых была обнаружена секта, и «впредь ни под каким предлогом пребывание их там» не дозволялось. Субботникам не выдавали паспорта, чтобы затруднить им передвижение по стране, и, таким образом, общение с евреями; им запрещали молитвенные собрания и «исполнение обрядов обрезания, венчания, погребения и прочих, не имеющих сходства с православными». В результате этих преследований многие субботники формально вернулись в лоно православной церкви, продолжая, однако, тайно соблюдать обряды и обычаи своей веры.

Положение субботников ухудшилось с вступлением на престол Николая I (указ от 18 декабря 1826 г. о присоединенных к православию и снова предавшихся ереси). Субботников, открыто признававших свою принадлежность к секте, переселяли (иногда целыми деревнями) в северное предгорье Кавказа, Закавказье и в Иркутскую, Тобольскую и Енисейскую губернии, а после присоединения в 1858 г. Приамурья к России – и в Амурскую губернию. В 1842 г. были разработаны правила о переселении субботников на Кавказ, где им отводили земли. В 1850-х гг. секта получила широкое распространение в Кубанской области. Трудолюбие и предприимчивость субботников, основавших процветающие деревни, способствовавших оживлению торговой жизни Закавказья, привели к тому, что они преуспели в распространении своей веры среди русских колонистов, чаще всего таких же, как и они, сосланных сектантов.

На прежних местах жительства также осталось немало скрытых субботников. После воцарения Александра II, когда репрессивные законы против всех сектантов применялись мало, большая часть субботников в

Центральной России (особенно в местах концентрации – Воронежской, Тамбовской и других губерниях) перестала скрывать свою веру. В Ставропольской губернии субботники открыто заявили о себе в 1866 г., сославшись на свободы, данные манифестом по случаю коронации. В Воронежской губернии субботники вышли из подполья в 1873 г., когда 900 членов секты (в Павловском уезде) были приговорены к лишению всех прав состояния и ссылке на поселение в Закавказье; ревизующий сенатор С. Мордвинов, дав благоприятный отзыв о них, ходатайствовал об отмене приговора [13]. В 1887 г. последовал указ о признании наиболее важных актов в личной жизни сектантов законными (с гражданской точки зрения). Хотя манифест о свободе совести (17 апреля 1905 г.) положил конец всем законам, направленным против субботников, администрация, часто смешивая их с евреями, применяла к ним ограничения; Министерство внутренних дел было вынуждено в циркулярах от 1908 г. и 1909 г. разъяснить, что иудействующие имеют одинаковые права с коренным населением. К началу XX в. общины субботников существовали в 30 губерниях Российской империи и насчитывали десятки тысяч человек (официальная статистика до манифеста о свободе совести от 17 апреля 1905 г. заведомо неполна, так как сектанты, и особенно субботники, которых власти считали «вредной сектой», уклонялись от регистрации). С конца 1880 – начала 1890-х гг. в среде субботников возникло движение за переселение в Эрец-Израэль (Землю Израиля, Палестину), и они целыми семьями (Дубровины, Куракины, Протопоповы, Матвеевы и др.) селились в еврейских сельскохозяйственных поселениях, главным образом в Галилее, где через два-три поколения растворились среди еврейского населения. На начальном этапе субботничество развивалось как типичное радикально-антитринитарное движение. Субботники отвергали христианское вероучение и культ, в основе их вероучения был Ветхий Завет. В нем их привлекали запрет пожизненного рабства, мотивы обличения господствующих классов, а также идея единобожия (а не Троицы) и отрицание «кумиров» (икон). Некоторые группы субботников считали Иисуса не Богом, а одним из пророков. В культе они стремились выполнять библейские предписания (обрезание, празднование субботы и еврейских праздников, пищевые и другие запреты и т. д.), что по форме сближало их с иудаизмом. Однако исповедуемое ими учение в разных губерниях имело свои специфические особенности, и, как свидетельствует синодский указ от 1825 г., «существо секты не представляет полного тождества с еврейской верой». Этим объясняется усилившееся, особенно со второй половины XIX в., стремление субботников заимствовать формы учения непосредственно у евреев. В субботничестве сложились различные и часто несовместимые толки. Их возникновению способствовал ряд причин: отсутствовали постоянные контакты субботников с евреями (не имевшими права жительства вне черты оседлости); субботники проживали разбросанно, связь между ними была затруднена; группы субботников появились в разное время и имели разный генезис. Все эти толки можно разделить на две группы: собственно субботники (т.е. иудействующие или перешедшие в иудаизм по Галахе) и христианские секты, празднующие субботу, соблюдающие некоторые предписания и обряды иудаизма.

К первой группе относятся:

1. Субботники, называвшиеся на Кубани также псалтирщиками, которые в российском законодательстве начала XX в. именовались «субботниками иудейского вероисповедания». Они отвергали все положения христианства и стремились выполнять ветхозаветные предписания, включая обрезание. Еще в конце XVIII – начале XIX вв. они пытались установить контакты с евреями, а некоторые из них даже проходили гиюр. В середине XIX в. субботники представляли организационно оформленное (общины, учителя, наставники, устная традиция) отдельное религиозное учение.

Большинство их продолжало эволюцию в сторону иудаизма: многие общины заимствовали элементы еврейского культа (таллит, тфиллин, соблюдение мицвот (заповедей) в соответствии с Галахой) и литургии (богослужение на иврите). Это процесс усилился в конце XIX – начале XX вв. По официальной статистике, на 1 января 1912 г. таких субботников насчитывалось 8412 человек [14].

2. Геры, называемые также талмудистами, или шапочниками (за обычай даже в доме носить головной убор). Еврейские источники говорят о многочисленных случаях прозелитизма среди русских и украинцев еще в конце XVIII – начале XIX вв. Так, в жизнеописании рабби Нахмана из Брацлава «Хаей Ма-харан» (1874) Натана Штернхарца (1780-1845) говорится о том, что в 1805 г. было много случаев обращения христиан в иудаизм из-за того, что они находили противоречия в своих священных книгах. Официальная российская статистика обычно не отличала геров от субботников, строго соблюдавших мицвот без формального прохождения гиюра (перехода в иудаизм). На 1 января 1912 г. иудействующих (вероятно, геров) насчитывалось 12 305 человек [15], по переписи 1897 г. – 9232 человека. Они стремились к полному слиянию с евреями, поощряли браки с ними (не вступая в браки даже с субботниками), посылали детей в иешивы. В центрах их концентрации (Кубань, Закавказье) в начале XX в. существовали сионистские кружки (на 1-й конференции сионистов Кавказа в Тифлисе в 1901 г. был делегат от станицы Михайловской Кубанской области З. Лукьяненко), а в селе Зима (Иркутской губернии) была сионистская организация, пославшая своих представителей на состоявшийся в 1919 г. в Томске 3-й Всесибирский сионистский съезд. Хотя их число в советское время значительно уменьшилось, в 1970 – 80-х гг. они продолжали существовать в Сибири (в Зиме был миньян до конца 1970-х гг.), в Воронежской и Тамбовской областях, на Северном Кавказе (район Майкопа) и в Закавказье (город Севан, бывшая Еленовка в Армении, село Привольное в Азербайджане, город Сухуми и другие населенные пункты).

Особое явление представляет эволюция субботничества под руководством геров в Воронежской области (где в 1920 г. субботники проживали в 27 деревнях) в советское время. В 1920-1921 гг. субботники из селений Озерки, Клеповка, Гвазда, Бутурлиновка, Верхняя Тишанка и других переселились на бывшие помещичьи земли, где образовали два отдельных селения – Ильинка и поселок Высокий. Изолированность проживания, сплоченность и сильное духовное руководство привели к тому, что большая их часть полностью восприняла ортодоксальный иудаизм и отождествила себя с евреями. В 1920-х гг. в Ильинке возникла сельскохозяйственная коммуна (с субботним выходным днем) под названием «Еврейский крестьянин» (так первоначально назывался и колхоз, который после укрупнения вошел в колхоз «Россия»). В 1920-е гг. туда для помощи в религиозном воспитании и налаживании религиозной жизни неоднократно приезжали евреи. Примерно в 1929 г. в Ильинку прибыл Залман Либерман, исполнявший обязанности шохета (резника скота и птицы), мохела (совершающего обряд обрезания), меламеда (учителя) и хаззана (кантора, ведущего общественную молитву). Он наладил в поселении производство ритуальных принадлежностей – цицит и таллитов (для Москвы, Ленинграда и других городов), а также поставку кашерного мяса в Воронеж и близлежащие населенные пункты. В 1937 г. Либерман был репрессирован и погиб в заключении, синагога закрыта, изъяты четыре свитка Торы (Сефер-Тора), два из которых позже были возвращены. В 1930-е гг. во время оформления документов жители этих поселков (особенно Ильинки) настаивали на записи «еврей» в актах гражданского состояния, в графе «национальность» [16]. По данным исследования, проведенного в 1960-х гг. Институтом этнографии АН СССР, даже в менее ортодоксальном Высоком в 1963 г. из 247 мальчиков дошкольного возраста лишь 15 не были обрезаны, а в 1965 г.

в Иом-Киппур (Судный День) в этом поселении никто не вышел на работу [17]. В Ильинке обязательно обрезали всех новорожденных мальчиков (для этого ездили в Воронеж и на Кавказ), не было ни одного случая смешанного брака, соблюдались суббота и праздники, а также частично кашрут (только в домашних условиях). В 1973 – 1991 гг. большинство жителей Ильинки уехало в Израиль [18].

3. Субботники-караимиты. В Тамбовской губернии их называли старо-иудеями, или бесшапочными. Они не признают Талмуд и единственным источником веры считают Ветхий Завет. Секта возникла около 1880 г. под влиянием контактов с крымскими караимами. На 1 января 1912 г. их насчитывалось 4092 человека [19]. В 1905 – 1912 гг. в секту по официальным данным перешло 30 человек (в этот период, – правда, со значительными оговорками, – допускалось принятие христианами нехристианских вероисповеданий, с 1913 г. правила ужесточились). В 1910-х гг. у этих субботников была религиозная и литургическая караимская литература на русском языке, они проживали в Саратовской, Тамбовской и Астраханской губерниях, на Алтае и в Кубанской области. В 1960-х гг. были случаи, когда представители секты, проживавшие в Астрахани и Волгограде, записывались караимами.

К христианским толкам субботников относятся:

1. Субботники-молокане, представляющие один из толков в молоканстве. Еще в ранний период в молоканстве, основанном С. Уклеиным в XVIII в., было заметно сильное влияние иудаизма. Однако Уклеин из-за трудности исполнения законов и запретов иудаизма не решил предписать их исполнение всей общине, хотя наиболее близкие его ученики стали их соблюдать. Его преемник Сундуков (Саратовская губерния) выступил за более решительное сближение с иудаизмом, чем вызвал раскол в секте. Последователи Сундукова получили название субботники-молокане, они ввели в обычай празднование субботы и других иудейских праздников и придерживались ветхозаветных пищевых запретов, хотя признавали и Евангелие. На 1 января 1912 г. субботников-молокан насчитывалось 4423 человека [20].

По сути, субботники-молокане представляли собой секту, промежуточную между христианством и суббоотничеством (иудействующими). В другом молоканском толке – прыгунов – в 1860 – 1870-х гг. возникло движение за принятие Закона Моисеева, появились библейские имена, отмечались суббота и некоторые ветхозаветные праздники, велись споры о необходимости обрезания. Как отмечал Н. Дингельштадт [21], многие прыгуны «серьезно подумывают о переходе в суббоотники, признавая их веру более правою и согласною с Писанием». Многие из суббоотников-молокан и прыгунов впоследствии переходили в иудейское суббоотничество и даже становились герами.

2. Христианские суббоотники – секта, возникшая в Тамбовской области в 1926г. как ответвление адвентизма.

* * *

Постановка вопроса о единой «русской духовной традиции», «русской религии» позволяет объяснить многие, полагавшиеся ранее не связанными между собой, явления русской духовной и политической истории.

Библиографический список

- Бонч-Бруевич. В.Д. Избранные сочинения. – М., 1959. – Т. 1.
Дингельштедт Н. Закавказские сектанты в их семейном и религиозном быту. – СПб.: Тип. М.М.Стасюлевича
Исторические сведения о молоканской секте // Православный собеседник. – Кн. 3. – Казань, 1858.
Клибанов А.И. История религиозного сектантства в России. – М.: Наука, 1965. – С. 131.

Песни русских сектантов-мистиков / ред., сост. Т.С. Рождественский, М.И. Успенский. – СПб.: Тип. П.П. Сойкина, 1912 (Записки Императорского Русского Географического общества по отделению этнографии). – Т. XXXV. – LV.

Пругавин А.С. Монастырские тюрьмы в борьбе с сектантством (К вопросу о веротерпимости). – М.: Посредник, 1905.

Тульцева Л.А. Эволюция старого русского сектантства // Вопросы научного атеизма. – Вып. 7. – М.: Мысль, 1969.

1. Песни русских сектантов-мистиков / ред., сост. Т.С. Рождественский, М.И. Успенский. – СПб.: Тип. П.П. Сойкина, 1912 (Записки Императорского Русского Географического общества по отделению этнографии). – Т. XXXV. – LV. – С. 338

2. Бонч-Бруевич. В.Д. Избранные сочинения. – М., 1959. – Т. 1. – С. 380.

3. Н. Д. Прыгуны (Материалы по истории обрусения Закавказского края). Ч. 1 // Отечественные записки. – 1878. – Т. 240, № 10. – С. 60-62.

4. Там же. – С. 66.

5. Дингельштедт Н. Закавказские сектанты в их семейном и религиозном быту. – СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича

6. Дух и жизнь. Книга Солнце: Божественные изречения наставников и страдальцев за Слово Божие, Веру Иисуса и Дух Святой Религии Духовных Христиан Молокан-Прыгунов: Труды Духовного Просвещения по изволению Божию вылиты ими во свет человечеству – в темничных, тюремных заключениях и монастырских вечных заточениях. Исправленное и дополненное, с очерком религии; Второе «Дух и Жизнь» издание в Лос-Анжелесе, Америка, 1928 г.; Исторические сведения о молоканской секте // Православный собеседник. – Кн. 3. – Казань, 1858. – С. 77, 300, 301; Клибанов А.И. История религиозного сектантства в России. – М.: Наука, 1965. – С. 131; Варадинов Н.В. История Министерства внутренних дел. Восьмая, доп. книга. История распоряжений по расколу. – СПб.: Тип. М-ва внутр. дел, 1863. – С. 617; мн. др.

7. Исторические сведения о молоканской секте... – С. 301.

8. Дух и жизнь. Книга Солнце...; Кальнев М. Служебник и требник прыгунов. – Рязань: Типография Братства св. Василия, 1913. – 39 стр.

9. Кальнев М. Служебник и требник прыгунов... – С. 5.

10. Пругавин А.С. Монастырские тюрьмы в борьбе с сектантством (К вопросу о веротерпимости). – М.: Посредник, 1905. – С. 59.

11. Дмитрий Ростовский. Розыск о раскольников брынской вере... – М., 1847. – С. 68, 609, 625; Сборники писем И. Т. Посошкова к митрополиту Стефану Яворскому. Сообщил В. И. Срезневский. – СПб., 1900. – С. 20; И.Т. Посошков. Зеркало очевидное (ред. полная). – Вып. 1. – Казань, 1895. – С. 199.

12. А-егудим а-козаким бе-эрец Кавказ (Еврей-казаки в стране Кавказ. – иврит) // А-Кармель». – №15. – 14-е месяца Шват, 5625 год. – СПб. – С. 121-122; Толстов В.Г. Историческая хроника Хоперского полка Кубанского казачьего войска: 1696-1896. / сост. того же полка подьесаул В. Толстов. – Екатеринодар: Тип. Кубан. обл. правл., 1896. – С. 29.

13. Берлин И. Жидовствующие. Еврейская энциклопедия. – Изд. Общества для научных еврейских изданий и изд-ва «Брокгауз – Ефрон», 1908-1913. – Т. 7. – С. 585.

В замечательную статью И. Берлина вкралась опечатка: исчез «ноль», 900 субботников превратились в 90, и за прошедшие сто лет уменьшенная в десять раз цифра успела появиться во многих публикациях. Я привожу всю эту историю по газетной публикации: Новое время, 21.05.1877. – № 439. – С. 5; первоисточника (соответствующее архивное дело) на настоящий момент еще не выявлено.

14. Статистические сведения о сектантах (к 1 января 1912 г.). – СПб: Издание Департамента духовных дел Министерства Внутренних дел, 1912.

15. Там же.

16. Полевые материалы автора, собранные в 1984-2100 гг. в Воронежской области, Москве и Израиле; Шмулевич А., Кипнис М. Субботники (иудействующие) // Краткая еврейская энциклопедия. – Иерусалим, 1996. – Т. 8. – С. 635-639; Тульцева Л.А. Эволюция старого русского сектантства // Вопросы научного атеизма. – Вып. 7. – М.: Мысль, 1969. – С.206- 208.

17. Тульцева Л. А. Эволюция старого русского сектантства... – С. 214.

18. Чернобыльский Б. Еврейская сельскохозяйственная община в деревне Ильинка // Проблемы отказа в выезде из страны (Журнал нелегально распространялся в Самиздате). – 1988. – № 3, май. С. 57-61; Демин Авром (Шмулевич Авраам). Крепостные времен перестройки //

Гласность» – независимый общественно-политический журнал (Самиздат). – М., 1988. – № 18. – С. 122-126; Не мешайте нам жить! – заявил сход граждан поселка Ильинка в ответ на притязания сионистов // «Заря». Орган Таловского районного комитета КПСС и районного Совета народных депутатов. № 80 (7550), 4 июля 1987 г. – С. 4; Открытое письмо ильинцев // Там же. № 15 (7641). 4 февраля 1988 г. С. 3; А. Зарубин. Роковые шаги в неизвестное. Там же; А. Зарубин. Оградите нас от сионистов! Этого решительно требуют труженики колхоза «Россия» // Там же. № 18 (7644). 11 февраля 1988 г. – С. 2.

19. Статистические сведения о сектантах (к 1 января 1912 г.)...

20. Там же.

21. Закавказские сектанты в их семейном и религиозном быту. – СПб., 1885.



Философия религии

Рязанова С.В.

СОЦИАЛЬНЫЙ МИФ В ПРОСТРАНСТВЕ ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ: НАУЧНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ ПОНЯТИЯ

Статья посвящена анализу тенденций в понимании социального мифа в отечественном религиоведении. Рассматриваются основные этапы и перспективы этого процесса¹.

Ключевые слова: социальная мифология, мифотворчество, кризис культуры, архетип, мифологическое мировоззрение, интерпретация мифа.

Не существует сфер в социальном пространстве, которые оказались бы полностью свободными от присутствия мифологического компонента. Понятие «социальный миф» по своему применению варьирует – от использования в качестве синонима мифологемы до соотнесения с развитыми системами мировоззрения, действующими целиком отдельные области менталитета, совокупности культурных феноменов и большие группы явлений материального мира. В религиоведческом дискурсе по частоте упоминаний с категорией «социального мифа» может сравниться, пожалуй, только понятие мифа как явления онтологической и гносеологической сфер. Подобная ситуация вполне объяснима, если принимать во внимание тенденцию развития философских дисциплин, делающих акцент в большей мере на проблемах и аспектах социальной философии, нежели онтологической проблематике, как это было в предшествующие периоды развития.

Как и в случае с большинством других элементов понятийного ряда, в религиоведческих дисциплинах на данном этапе развития науки категория «социальный миф» уже наделена значительным количеством трактовок, смысловых рядов и интерпретаций, ведущих свое начало с XIX в. Традиционно отправной точкой для исследования феномена считаются работы Ж. Сореля, – впрочем, создававшиеся параллельно с трудами Ф. Ницше и Г. Лебона². В книге «Размышления о насилии», вышедшей в 1906 г., автор не только разрабатывает собственную, «революционную» мифологию, но и анализирует миф как актуальное явление современной культуры, способное выполнять одну из важных ролей в организации социума³. Последнее как раз и позволяет говорить о том, что у Сореля миф как культурная реальность выступает именно в социальной ипостаси – по объекту описания и потенциального воздействия. Большинство социальных философов и религиоведов, сделавших миф объектом своего внимания, в формировании представлений о социальном мифе находились в границах данного подхода.

Миф в разрезе его соотношения с общественной жизнью не остался без внимания и у представителей отечественных гуманитарных наук, что отражено в монографии Н. И. Шестова: «...отечественные специалисты ближе подошли к пониманию общности свойств различных форм и этапов социального мифотворчества, включая современное политическое, с другой, формально далекой от политики, стороны. В научных сочинениях Н.И. Кареева и Л.П. Карсавина не так художественно, как это делал

Ф. Ницше, но более фундаментально и, главное, с опорой на конкретный исторический материал, был представлен механизм взаимовлияния науки и социального мифа, проникновения политических стереотипов в сферу научного знания под влиянием политических обстоятельств. В отличие от позитивистски настроенных европейских теоретиков, по традиции разводящих науку и социально-политический миф по разные стороны культурного пространства социума, Н.И. Кареев и Л.П. Карсавин полагали мифологизацию массового сознания и науки совершившимся фактом, без признания которого невозможно понять развитие общества и ход его политической и научной жизни»⁴.

Автор данного отрывка преувеличивает заслуги отечественного религиоведения в определении приоритетов в исследовании социального мифа, поскольку в аналогичном ключе писались работы значительного числа западных социологов и философов. Фойер, Винер и Астр – каждый в специфическом аспекте – рассматривали мифологическое сознание как неотъемлемую характеристику общества новейшего времени, регулирующий значительный объем социальных отношений и влияющий на динамику общественной жизни⁵. Фойер рассматривает социальные мифы как значимый фактор общественной динамики, опирающийся на набор сходных сюжетов. Среди последних выделяются миф Моисея (миф социального лидера в новой исторической ситуации), миф Иакова (миф идеолога), миф Исава (миф обездоленного). Астр делает акцент на всеобщей эмпатии этноса по отношению к мифу. Винер же в труде «Великолепный миф: формы управления в постиндустриальном обществе» не только характеризует мифологию как консолидирующее и управляющее социумом начало, но и потенциальный механизм раскрытия внутренних способностей человечества – при условии выработки целеполагающих мифов и высвобождении их «эмоциональной и мобилизационной мощи»⁶.

Нельзя не отметить, что в последнее время отечественные работы снова стали характеризоваться повышенным вниманием к теме генезиса и трансформации социальной мифологии. Можно говорить о целом спектре подходов в анализе указанного феномена.

Из работ советского периода, несомненно, следует упомянуть труд П.С. Гуревича «Социальная мифология». Это единственная в своем роде монография данного периода, посвященная непосредственно анализу социального мифа, в аспекте соотношения последнего с идеологией. О мифологической составляющей в идеологических построениях будет еще сказано, а пока остановимся на тех специфических чертах, которые определены автором как неотъемлемая часть рассматриваемого явления. Прежде всего следует отметить, что социальный миф анализируется как явление вторичного характера, т.е. подразумевает его сконструированность: «буржуазные идеологи... вынуждены разрабатывать и обосновывать различные духовные фикции... они создают и всячески пытаются доказать правомочность различных социальных мифов»⁷. Идея закономерного формирования мифологием в мировоззренческом пространстве фиксируется один раз, на уровне критики буржуазного типа мышления: «буржуазная идеология превратилась в социальную мифологию»⁸. Применение эпитета «буржуазный» служит указанием на то, что миф – в том числе и в его социальной ипостаси – выступает как неполноценное мировоззренческое явление, результат инфантильности политического и научного дискурса и одновременно – плод политических технологий с невысоким уровнем моральных притязаний. Подобный подход делает мизерным смысл дальнейшего анализа мифа как преходящего феномена и практически снимает вопрос об актуальности изучаемого явления. Работу П.С. Гуревича мы можем считать задавшей тон и границы исследований мифологического пространства в социальной философии и философии религии советского периода.

Гуревич четко очерчивает субъектные характеристики социального мифа как по его генерирующим факторам, так и в аспекте исполняемых социальных функций: «последние (социальные мифы – *С.Р.*) отличаются от традиционных мифов... тем, что обращены к конкретным сторонам общественной жизни... Социальные мифы освящают вечные вопросы власти и подчинения, зависимости и свободы, несправедливости и равенства»⁹. В качестве характерной черты модернизационного характера указывается также, что «социальная мифология оперирует не только эмоционально-образными комплексами, она также тяготеет к усложненной мотивировке, обрастает различными обоснованиями»¹⁰. Подобное описание сочетает в себе черты мифа одновременно как спонтанно развивающегося и нарочито созданного феномена, хотя последний аспект следует, на наш взгляд, считать доминирующим для описываемого исследования. Понимание мифа как идеологического продукта находит свое выражение в утверждении, что чем иллюзорнее транслируемая мифом идея, тем активнее осуществляется работа буржуазной мысли для ее обоснования¹¹.

Стоит отметить, что, несмотря на идеологическую ангажированность, работа Гуревича определила ряд значимых черт для социального мифа как феномена культурного пространства: ориентированность на социальные реалии, влияние на другие формы мировоззрения, сочетание различных мировоззренческих пластов. В постсоветский период тема выходит на новый виток актуальности, и, частично сохранив традиции предыдущего этапа исследования, приобретает дополнительные ракурсы.

Сам автор в более поздних работах остался на позиции понимания социального мифа как одного из эффективных средств манипулирования коллективами. Примером может служить статья «Старые и новые расовые мифы», посвященная наиболее распространенным стереотипам в трактовке историко-культурного процесса – европоцентризму, американоцентризму и афроцентризму¹². Формирование социальной мифологии рассматривается как паллиативное решение для обществ, у которых отсутствуют собственные культурные традиции и гомогенное население. Впрочем, автор не отказывает социальной мифологии в наличии традиционного компонента, сближающего ее с архаическими системами верований, а также в выполнении функции консолидации социума.

Стоящей особняком в пространстве современных исследований, на наш взгляд, является статья А.В. Денисова «Миф в художественной системе музыкального театра XX века – к постановке проблемы»¹³. Задачей работы становится определение места мифа в системе ценностных координат XX в., причем именно миф понимается как «универсальный способ раскрытия основных проблем и противоречий современности»¹⁴.

В отдельную группу можно выделить тех исследователей, которые рассматривают социальный миф как дефект современного менталитета, порожденный совокупностью сложных процессов, протекающих в обществе. Крайним выражением такого подхода и наглядным примером можно считать статью Б.В. Бирюкова «Социальная мифология, мыслительный дискурс и русская культура». Занимая ярко выраженную христианскую позицию, автор оказывается неспособным провести научный анализ интересующей его проблемы и выбирает отношение безосновательной критики – не только современных мифологий, но и ряда исследовательских подходов (З. Фрейд, Ф. Ницше), приравнивая последние в мифологическим и идеологическим построениям. Социальная мифология трактуется как продукт искажения «нормальной» интеллектуальной коммуникации и наиболее интенсивно развивается в авторитарных и тоталитарных обществах¹⁵. Фактически миф выступает в статье как «пустое» явление, преследующее исключительно инструментальные цели манипулятивного характера, с том числе – создания образов, «служащих выражению навязываемого человеческому сообществу (или естественно возникающего в нем) комп-

лекса неадекватных представлений о некоторой сфере реалий, прежде всего реалий социальных»¹⁶. Некоторые характеристики различных форм общественного сознания объявляются свойственными исключительно мифологическим системам и поэтому получают негативную оценку¹⁷. Исследователь приписывает мифу свойство скрывать информацию и смешивает понятия мифологического и мистического, что ухудшает впечатление от работы.

Сходная позиция имеет место и у авторов статьи «Социальная мифология России и проблемы адаптации»¹⁸. Они предполагают, что, наряду с адаптационной функцией, миф играет и роль дезориентирующего фактора. Вместе с тем авторы высказывают ряд, на наш взгляд, слабо обоснованных и спорных утверждений, касающихся природы мифа как мировоззренческого феномена. К таковым мы позволим себе отнести такие положения: «опасность мифологического мышления состоит еще и в том, что оно прерывает историческую традицию и фактически делает невозможным извлекать уроки из прошлого»; «мы здесь имеем все основания говорить о том, что уже произошел переход от рационального к мифологическому осмыслению реальности»; «мифы индивидуального сознания часто стимулируют формирование мифов коллективного разума»; «всякий миф дает искаженное представление о социальной реальности». Представляется, что такого рода высказывания продиктованы поверхностным знакомством с принципами функционирования мифа в культуре. Среди положений, заслуживающих внимания, стоит отметить указание на наличие в современных мифологиях, наряду с эмоционально-образным, рационального компонента и рассмотрение кризисов культуры как мифогенного фактора.

Подобные установки в исследовании мифа используются еще в ряде работ. Н.В. Шульга связывает «Функционирование мифологем в массовом сознании... с феноменом внутренней нестабильности массового общества. Мифологемы выступают модификацией процессов обновления, разрушая один социальный порядок и создавая другой. Мифологемы также являются эффективным механизмом, позволяющим людям адаптироваться к сложным ситуациям бытия»¹⁹. Автор наблюдает в современном мифе черту, приводящую к пониманию последнего как инструмента для решения проблем индивида²⁰. На наш взгляд, наиболее ценным в этом положении является фиксация факта раздвигания границ когнитивной свободы человека в индустриальном и постиндустриальном обществах, которая не отменяет основных характеристик мифосознания, устойчивых по отношению к изменяющимся историческим реалиям.

Для С. Белоусовой²¹ миф актуален лишь в традиционном обществе, а в более поздние периоды исторического развития мифосознание уступает место другим типам мировоззрения. В утверждениях этого автора миф резко разграничивается с другими когнитивными стратегиями и наделяется актуальностью лишь в переходные периоды. При этом выделяются исторические типы мифологий и типы мифотворчества. Для описания процесса активизации и конструирования мифа С. Белоусова использует понятие «инкорпорированного сознания», которое призвано подчеркнуть укорененность мифовосприятия в психике индивида.

Социальный миф определяется автором по описываемому объекту – как «отвечающий на вопросы об обществе»²². В этом качестве он рассматривается как тесно связанный со стереотипами восприятия и наделенный следующими характеристиками: «примитивная однозначность структур; укорененность в инстинктивных срезах бессознательного, увязанность и привычными витальными потребностями и узкими жизненными интересами, непосредственными социальными ориентациями и установками, привязанность к жизненному опыту в его одностороннем понимании, регламентированный объем социальных знаний, пронизанность социальными чувствами и эмоциями, которыми можно легко манипулиро-

вать, регламентированный уровень социальных ожиданий»²³. С. Белоусова уверена, что социальные мифы «акцентируют внимание больших групп на ценностях и социальных ориентирах, проверенных временем, препятствуют изменениям массового сознания и аккумулируют опыт масс, консервируют социальные установки и мешают развитию динамики общества»²⁴. Черты, которые автор приписывает мифологическому мировоззрению, на наш взгляд, могут быть отнесены и к религиозному типу мировоззрения. Кроме того, искусственно сконструированные мифологемы могут быть ориентированы на смену вектора развития социума даже при использовании традиционных мифологем.

В работе Г.Г. Дилигенского социальная мифология также предстает как феномен индивидуального или массового сознания, связанный с дефицитом информации и ощущением собственной социальной обделенности²⁵. Такая трактовка, на наш взгляд, не способствует пониманию источников формирования мифологического пласта в сознании человека и общества. Дополнительным стимулом для актуализации мифосознания автор считает периоды социальных кризисов, во время которых люди склонны обращаться к традиции²⁶. При этом нет принципиальной разницы, к каким именно сюжетам будет иметь место обращение – заложенным в психику от рождения или внедренным средствами массовой информации и механизмами идеологической пропаганды²⁷. Массовые мифы по своей природе отличаются от других разновидностей данного феномена, но способны легко сливаться с идеологическими мифообразами и сюжетами при совпадении объекта мифологического описания²⁸.

Некоторые исследователи признают наличие в социальном пространстве значительных мифологических пластов, при этом соотнося их с определенными сферами деятельности и выделяя наиболее значимые черты. Это может быть миф, связанный с системой социальной иерархии и одновременно с системой ценностей²⁹.

В ряде случаев объектом исследования становятся только современные социальные мифы, специфика которых и является предметом обсуждения в научной работе. А.Л. Топорков в качестве таковой указывает отсутствие единой системы мифологических взглядов, взаимодействие альтернативных мифологий, связь мифогенеза и бытия мифа с отдельными социальными группами и временными периодами, разнообразие источников, служащих основой для процесса мифотворчества³⁰. Такая трактовка достаточно наглядно отображает специфику культуры индустриального общества, обеспечивающего плюрализм мировоззренческих моделей, однако не исчерпывает все особенности социального мифа как феномена.

Очень содержательна в аспекте характеристики специфики мифа, на наш взгляд, статья А.В. Чернышева «Современное состояние советской мифологии»³¹, несмотря на то, что в ней анализируются культурные реалии начала 1990-х гг. Несмотря на некоторую узость объекта исследования, заявленную в заглавии, работа содержит ряд замечаний, касающихся природы социального мифа в целом. Автор разрабатывает понятие «мифологической рефлексии» как процесса «остранения мифа, превращения его в объект пристального всматривания, напряженного разглядывания, причем далеко не всегда этот процесс является по своей природе интеллектуальным и подразумевает аналитическую процедуру. Целью мифологической рефлексии является присвоение или отторжение мифа»³². Миф тесно связывается с социальными параметрами сообщества, в котором он возникает, и трактуется поэтому как социокультурный феномен, поэтому «рождение и смерть мифа есть исключительно результат социальной практики»³³. По мнению исследователя, наличие мифологической составляющей – необходимое условие бытия культуры, а ее изживание – признак деградации. В работе обозначена и модель возможного сворачива-

ния мифологической рефлексии в виде «затухающих маятниковых колебаний со сложным наложением фаз причастности и отторжения»³⁴, и вариант разворачивания мифодискурса – на основе развитых форм властных отношений. Забегая вперед, отметим, что используемые Чернышевым идеи причастности и отторжения мифа как способов мифологической рефлексии полностью вписывается в идеал единства, основанный на архетипе и продуцируемый преобладающим большинством традиционных и новых мифологий.

Наряду с работами, прибегающими к категории «социальный миф» в качестве вспомогательной либо ситуативно используемой культурой, существуют и исследования, абсолютизирующие его роль для механизма функционирования культуры. При таком подходе миф фактически включает в себя все содержание культуры: «Вся масса текстов, произведенных/потребленных в данном обществе, составляет социальную мифологию – то есть зафиксированные и транслируемые в текстах способы переживания, понимания и действия»³⁵. Понимание мифа как базовой установки мировосприятия приводит к гиперболизации значения мифологического компонента во всех сферах общественного и индивидуального сознания³⁶. На наш взгляд, преувеличение роли мифа по отношению к реалиям современной культуры не способствует адекватному отражению специфики последней, поскольку такие компоненты, как религиозный и светский, являются не менее значимыми и задающими параметры культурного пространства. Однако нельзя не согласиться с утверждением, что сама по себе социальная мифология бытует «как сводка в единое целое всех текстовых репрезентаций социальной жизни, существующих здесь и сейчас. С комментарием, призванным сложить все это в единую систему»³⁷. В такой трактовке социальная мифология отличается от традиционно рассматриваемой мифологии архаических обществ только историческим периодом своего существования, отличаясь от архаических мифов исключительно узостью объекта описания и объяснения.

Между тем Д. Драгунский, один из сторонников такого подхода, делает попытку и сущностного обособления социального мифа, указывая на его громоздкость и наличие внутренних противоречий. Любопытным представляется выделение исследователем «частных социальных мифологий», в границах которых сглаживается большинство противоречий. Собственно именно такие системы и становятся объектом для авторской интерпретации. «Социальный миф» как категория социальной философии в таком рассмотрении отходит на задний план, будучи сведенным к совокупности конкретных проявлений. Определение специфики феномена в данном случае напрямую связывается с особенностями социальной страты, порождающей мифологию, а иногда – и физического носителя, с игнорированием общекультурной основы для формирования и трансформации мифа.

В другой работе этого же автора, «Социокультурный аспект. Социальная мифология», определены лишь некоторые детали, которые могут быть отнесены к социальному мифу вне его соотнесенности с определенной общественной группой – смысловой аспект как сущность мифа и наличие устойчивых, не имеющих внутренней структуры, мифологем как составных частей мифа, способных существовать независимо от него. Автор настаивает на наличии в мифе как минимум двух мифологем. Текст статьи содержит и противоречивые утверждения: «Отдельные мифологемы могут принадлежать разным мифам... Совокупность мифологем составляет миф. А миф, в свою очередь, обуславливает конкретное содержание мифологем»³⁸. Получается, что мифологема здесь имеет архетипическую, формальную природу, а мифологический сюжет понимается как ситуативно складывающийся, ограниченный природой своих составляющих как формой по отношению к содержанию. Интерпретация такого рода не

оставляет места так называемым архетипическим мотивам и сюжетам внутри мифологической системы, что, впрочем, может быть объяснено модернизированной трактовкой социальной мифологии как явления. Архетип здесь находим лишь на уровне «атомарных» компонентов, что поднимает вопрос о том, можно ли среди разных типов мифологий, имеющих место в культуре, выделить более или менее «архетипозависимые».

Драгунский справедливо отмечает и то, что среди мифов можно выделить возникшие естественным путем и искусственно сконструированные, связывая и те, и другие с процессом создания и воспроизведения культурных текстов. Последние связываются с функционированием массовой культуры и рассматриваются как определенные коммерческой конъюнктурой. В частности, отдельно разбираются либеральный миф, или Миф достижений; квазилиберальный миф, или Миф Удачи; деструктивный миф, или Миф Судьбы; советский ностальгический миф, или Миф Доброты. Очевидно, что в определении данных мифов отсутствует единый критерий, роль которого призван выполнить самый яркий из используемых образов, явно не отражающий все аспекты описываемых мифологических систем.

В целом исследовательскую ситуацию вокруг проблемы социального мифа и социальной мифологии, скорее всего, следует определить как промежуточную. Проанализированные выше концепции еще не могут претендовать на исчерпывающий характер, поскольку при рассмотрении проблемы ориентируются на достаточно узкое пространство фактов, зачастую – с игнорированием метафизической составляющей исследуемой категории. Теоретические конструкты поэтому выступают исключительно как результаты обобщения полученной информации и не могут служить универсальным инструментарием для религиоведения и смежных дисциплин. Думается, проблема может быть разрешена путем строгого определения соотношения понятий «миф» и «социальный миф», вне зависимости от хронологических рамок и локальных вариантов. Определение метафизического содержания указанных категорий должно послужить и определению связи между социальной мифологией (если в принципе оправдано использование этой категории) и другими феноменами мировоззренческого континуума.

В настоящее время последняя позиция находит свое выражение исключительно в попытках найти связь между идеологией и социальной мифологией. Этот подход можно считать традиционным (еще Ж. Сорель определил миф как именно идеологическое явление³⁹) и трендовым, поскольку именно соотношение идеология-мифология становится ключевым для тех авторов, которые в принципе готовы рассматривать проблему соотношения форм общественного сознания. Вслед за П. С. Гуревичем большинство энциклопедических изданий трактуют социальную мифологию как «специфический феномен идеологической практики XIX-XX вв.; особый тип духовной деятельности по созданию и распространению политических мифов»⁴⁰. В упоминаемой выше статье Бирюкова встречается даже полное отождествление идеологических практик и систем социальной мифологии: «сосредоточиваем внимание на, так сказать, технической стороне дела: на систематизации признаков идеологии в том смысле, в каком мы условились применять это понятие – как некую мифологию»⁴¹. У этого автора встречается и другой вариант вербализации подобного подхода: «Вместо термина «идеология» (или наряду с ним) мы будем использовать термин «мифология»; ««Мифология», о которой здесь говорится, это, по сути та же «идеология», быть может, более резко выраженная»⁴².

О наличии тесной связи между идеологией и современным социальным мифом упоминается и в статье Зобова и Келасьева: «миф приобретает реальную силу, когда соединяется с идеологией»; «мы фактически имеем дело с новой разновидностью мифа, которую можно назвать идеологическим, или тоталитарным мифом»⁴³. Для последнего исследователи выде-

ляют ряд специфических характеристик: «четкая ориентированность на достижение определенных целей, пренебрежительное отношение к традиции и конкретному человеку, глобализм, нетерпимость, агрессивность, безразличие к средствам, используемым для достижения цели»⁴⁴. По нашему мнению, не все из указанных черт можно отнести исключительно к современным мифологемам, равно как и считать сущностными чертами рассматриваемого явления. Эмоционально-вульгаризированный вывод по статье усугубляет негативное впечатление от работы⁴⁵.

«Идеологизация» генезиса социального мифа также служит уменьшению сферы применения понятия, поскольку суживаются хронологические рамки существования феномена. При этом не остается места для рассмотрения тех мифологем, которые формируются спонтанно за счет соответствующих структур сознания, поскольку существование в идеологических рамках предполагает вторичный характер социального мифа, его осознанное конструирование и использование. Миф вновь трактуется как ущербная и маргинальная форма, пригодная лишь к инструментальному употреблению.

Трактовка такого рода в скрытом виде приводит и к сужению понимания категории «социального», которое, будучи прикрепленным к мифологическому феномену, начинает связываться с идеологической и политической сферами и частично приобретает негативную окраску. Социальное пространство тем самым сводится к сфере манипулятивных взаимоотношений. С одной стороны, понятна логика подобного подхода. Мы не можем говорить о выделении и обособлении различных сфер общественной жизни в традиционных обществах, и если определять мифо-феномен через тот объект, который он описывает, то социальный миф как «автономное» явление следует отнести к достижениям эпохи Нового времени. Если же в понятие социального мы включаем всю систему взаимоотношения индивидов внутри общества, представляется оправданным говорить именно об обособлении, а не о возникновении феномена социального мифа, об уделении большего внимания именно социальному аспекту мифологического описания мира. Такой подход оправдан с точки зрения происхождения категории «социальное», позволяет раздвинуть исследовательские границы категории «социальный миф» в синхроническом и диахроническом аспектах и более наглядно проследить логику его трансформации.

Отдельно хотелось бы оговорить само использование предиката «социальная» по отношению к продуктам деятельности мифологического сознания, тем самым радикально изменив сам ракурс рассматриваемой проблемы. К тому же, добавление эпитета «общественная» («социальная»), как минимум, призвано определить источник для формирования содержания мифологии как системы, тем самым, задавая специфику именно этой разновидности мифов.

Вместе с тем представляется затруднительным провести среди объектов, порождающих мифологемы, некую границу, разделяющую феномены, принадлежащие социальной и асоциальной сферам. Даже в том случае, если речь идет о предметах и явлениях окружающего мира, пространства физических явлений, последние не воспринимаются объективно, а в разной степени наделяются социальными свойствами. Объем и суть аппликаций социального характера могут сильно варьировать, неизменным остается лишь их присутствие в мифологической сфере. Примечательно, что мифология чаще всего изменяет вектор этой взаимосвязи: человеческое и общественное понимается как воспроизводящее космические образцы, повторяющее онтологические связи и формы. Однако анализ традиционных и модернизированных мифологических образов наглядно показывает правоту Ф. Бэкона в том, что касается человеческих возможностей в претензиях на объективное познание мира. Социальное, как присущее человеку и сообществу людей, не оставляет возможности для асо-

циального мифотворчества. Постулируя данное утверждение, мы, тем самым, принимаем позицию тех исследователей человеческого сознания и общества, которые полагают синхронно имеющими место явления антропо- и социогенеза⁴⁶.

Под «социальным» здесь понимается вся совокупность устанавливающихся отношений между индивидами и возникающих на этой основе институтов и норм. Эти начала не только бытийствуют объективно, но и являются инкорпорированными в сознание индивида, регулируя тем самым его поведение и мировосприятие.

Исключением, в меньшей мере испытывающим влияние социального, можно считать образы архетипического происхождения как обусловленные в большей мере физиологией индивида, нежели его включенностью в коллектив. Но и в этом случае содержательное заполнение формальных рамок того или иного архетипического образа⁴⁷ необходимо подчиняется логике повсеместного присутствия социального начала. (Говоря о неизбежности присутствия, мы говорим исключительно о пространстве человеческого восприятия).

Представляется возможным выделить ряд вариантов «наделения» социальными характеристиками мифогенных предметов и явлений физического мира. Прежде всего это явная или скрытая антропоморфизация, включающая в себя и социализацию. Принципы организации социума придается как сакральным персонажам, включаемым в пантеон, так и большинству одушевленных и неодушевленных феноменов окружающего мира. Эти явления, впрочем, также наделяются сакральными характеристиками – постольку, поскольку они предстают частью космического организма. Для мифа Космос и его элементы не просто трактуются как гомогенные, тождественные в онтологическом ключе, они совпадают в механизмах внутреннего регулирования, законах выстраивания иерархий, реализации индивидуальных притязаний. В конкретном выражении речь может идти о наличии образов «социальных» по всем параметрам пантеонов и животных сообществ, о наделении членов тех и других сугубо антропосоциальными свойствами.

Доминирование «социализированного» отношения к окружающему миру находит выражение и в факте возрастания доли «социальных мифологем» в ходе развития мифологической системы. Образы не только обогащаются дополнительными характеристиками: в ходе уранизации, освобождения от хтонических черт дополнительным аспектом эволюции становится приобретение ярко выраженных социальных эпитетов и атрибутов, а в некоторых случаях – утеря изначальных смысловых слоев, связанных с онтологическими параметрами Космоса. Наиболее наглядно эти тенденции проявляются при формировании современных мифологических систем⁴⁸.

Мир в мифологическом мировоззрении приобретает черты священной социальности (или социализированной сакральности). Эта характеристика, по нашему мнению, почти не оставляет возможности для разделения пластов мифов общественного и «необщественного» характера. Если говорить об архаических мифологических системах, которые имплицитно воспринимаются как «классика» явлений такого рода, то в них единство всех планов существования Космоса является абсолютным. В религиозных мифологиях социальное уже отделяется от онтологического, но последнее либо демифологизируется (если говорить об образах природного континуума), либо сакрализуется на уровне религиозного (а не мифологического) канона. Социальное как совокупность мифологических образов вытесняется на уровень бытового восприятия и воспроизводит те же архаические черты, что и мифологии Древнего мира. Поэтому для религиозной системы можно говорить о том, что вся совокупность присутствующих в ней мифов также является социальной. Очень ярко это проявляется в текстах апокрифической традиции, в которых сугубо социальное по-

ведение сакральных персонажей способно наносить ущерб требованиям канона и трансформировать основные параметры центральных образов (например, Иисус, умерщвляющий сверстника во время детских игр).

В современной культуре говорить о социальном мифе имеет смысл лишь в том случае, если возникает потребность во внешнем разделении мифов по содержанию – какие проблемы и реалии они описывают. В этом случае, например, научная мифология уже не будет считаться социальной, хотя основа ее формирования, несомненно, говорит об обратном. Совершенно «социальными» по природе следует считать все вторичные мифологии – не только по причине искусственного конструирования системы, но и в силу их изначальной ориентированности на реалии общественной жизни. Поэтому совершенно правомерной представляется постановка знака равенства между понятиями «мифологии» и «социальной мифологии», особенно в контексте исследования современных систем верований. Что касается тех мифов, которые связаны с идеологическими практиками, то их, следуя логике определения феномена через объект, который он описывает, более корректно будет относить именно к идеологическим либо же политическим, понимая в качестве их основной функции управление коллективным и индивидуальным сознанием.

Представляется возможным выделить ряд характеристик такого мифа, отделяющих его от мифологии традиционного типа:

- возникновение и функционирование в границах политической сферы с опосредованным влиянием на смежные сферы общественного сознания;

- ориентированность на решение тактических задач, реагирование на сиюминутную ситуацию;

- синтетический характер содержания с использованием элементов, заимствованных из различных мировоззренческих форм;

- эмоциональная окрашенность.

Эти характеристики в полной мере относятся ко всем разновидностям новых мифов современности, имеющих идеологическую ангажированность, что не отменяет факта разнообразия последних: «образы социальной мифологии могут существенным образом отличаться, даже при определенном уровне заимствования и внешней схожести»⁴⁹.

Обзор работ отечественных исследователей, которые оказались доступными нашему вниманию, показал, что, несмотря на пестроту подходов и вариативность трактовок, методологические основания в изучении указанной проблемы являются слабо очерченными и очень сильно отстают по сравнению с растущим объемом фактического материала. В настоящее время наиболее распространенным подходом является спонтанная систематизация на основе поверхностных критериев и внешней общности форм. На наш взгляд, отправной точкой должно стать определение места политического и идеологического мифа в культуре и определение логики его становления и эволюции.

Библиографический список

Белоусова С. Роль и место социальных мифов в процессе формирования обыденного сознания // science.ncstu.ru/articles/hs/02/socio/03.pdf/file_download. Проверено 05.01.09.

Бирюков Б.В. Социальная мифология, мыслительный дискурс и русская культура. <http://www.rusreadorg.ru/issues/hl/hl3-01.htm>. Проверено 08.08.09.

Гуревич П.С. Социальная мифология. – М.: Мысль, 1983.

Гуревич П.С. Старые и новые расовые мифы. http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/Article/gur_starnov.php. Проверено 08.08. 2009.

Денисов А.В. Миф в художественной системе музыкального театра XX века – к постановке проблемы (По материалам докладов на междисциплинарном семинаре «Текст художественный: в поисках утраченного

го» (Петрозаводск, 29-30 марта 2002 г.) и международной конференции «Глобализация современного культурного пространства и литературный процесс. Художественные модели мира» (Санкт-Петербург, 28-29 марта 2002 г.) // <http://vestnik.rsuh.ru/article.html?id=55060>. Проверено 05.01.09.

Дилигенский Г.Г. Социально-политическая психология: Учеб. пособие для высших учебных заведений. – М.: Наука, 1994.

Драгунский Д. Социокультурный аспект. Социальная мифология. <http://www.2015.ru/1234997>. Проверено 05.01.09.

Зобов Р.А., Келасев В.Н. Социальная мифология России и проблемы адаптации. http://www.psyarticles.ru/view_post.php?id=411. Проверено 27.08.09.

Конева А.В. Средний класс: мифология успеха. <http://vestnik.ssu.samara.ru/gum/2004web1/phil/200410501.html/>. Проверено 06.01.09.

Марков А., Костинский А. Роль социальных отношений в эволюции человека. <http://www.svobodanews.ru/content/article/136547.html>. Проверено 05.08.09.

Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. – 3-е изд., репринтное. – М.: Восточная литература; РАН, 2000.

Рахшмир П.Ю. Идеи и люди. Политическая мысль первой половины XX века. Мифология http://society.polbu.ru/rahshmir_ideas/ch20_all.html. Проверено 07. 08.09.

Топорков А.Л. Мифы и мифология XX века: традиция и современное восприятие // <http://www.ruthenia.ru/folklore/toporkov1.htm>. Проверено 06.01.09.

Чернышов А.В. Современное состояние советской мифологии // Чернышов А. Современная советская мифология. – Тверь, 1992. – С. 4-27.

Шестов Н.И. Политический миф теперь и прежде / под ред. проф. А.И. Демидова. — М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2005.

Шульга Н. В. Политические мифологемы в современном мире. <http://drupal.psychosfera.ru/?q=node/858>. Проверено 05.01.09.

¹ Статья выполнена в рамках программы «Гуманитарное знание XXI века: интеллектуальные и институциональные вызовы».

² Рахшмир П.Ю. Идеи и люди. Политическая мысль первой половины XX века. Мифология. http://society.polbu.ru/rahshmir_ideas/ch20_all.html. Проверено 07. 08.09.

³ Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. – 3-е изд., репринтное. – М.: Восточная литература РАН, 2000. – С. 27-28

⁴ Шестов Н.И. Политический миф теперь и прежде / под ред. проф. А.И. Демидова. — М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2005. – С. 37

⁵ Более подробно см.: Гуревич П. С. Социальная мифология. – М.: Мысль, 1983. – С. 101- 102, 110-112.

⁶ Там же. – С. 111.

⁷ Там же. – С. 63.

⁸ Там же. – С. 95.

⁹ Там же. – С. 63.

¹⁰ Там же. – С. 97.

¹¹ Там же.

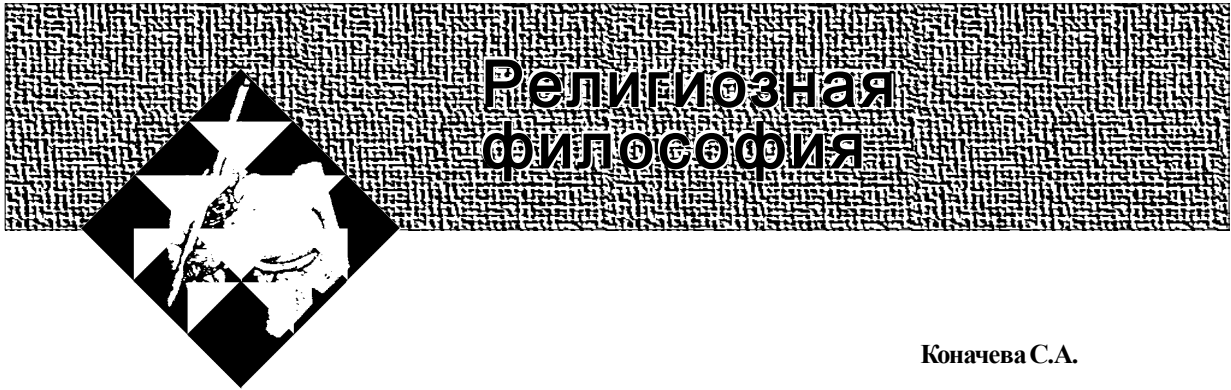
¹² Гуревич П.С. Старые и новые расовые мифы. http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/Article/gur_starnov.php. Проверено 08.08.09.

¹³ Денисов А. В. Миф в художественной системе музыкального театра XX века – к постановке проблемы (По материалам докладов на междисциплинарном семинаре «Текст художественный: в поисках утраченного» (Петрозаводск, 29-30 марта 2002 г.) и международной конференции «Глобализация современного культурного пространства и литературный процесс. Художественные модели мира» (Санкт-Петербург, 28-29 марта 2002 г.). <http://vestnik.rsuh.ru/article.html?id=55060>. Проверено 05.01.09.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Бирюков Б.В. Социальная мифология, мыслительный дискурс и русская культура. <http://www.rusreadorg.ru/issues/hl/hl3-01.htm>. Проверено 08.08.2009

- ¹⁶ Там же.
- ¹⁷ Там же.
- ¹⁸ Зобов Р.А., Келасьев В.Н. Социальная мифология России и проблемы адаптации. http://www.psyarticles.ru/view_post.php?id=411. Проверено 27. 08. 09.
- ¹⁹ Шульга Н. В. Политические мифологемы в современном мире. <http://drupal.psychosfera.ru/?q=node/858>. Проверено 05.01.09.
- ²⁰ Там же.
- ²¹ Белоусова С. Роль и место социальных мифов в процессе формирования обыденного сознания [science/ncstu.ru/articles/hs/02/socio/03.pdf/file_download](http://science.ncstu.ru/articles/hs/02/socio/03.pdf/file_download). Проверено 05.01.09.
- ²² Там же.
- ²³ Там же.
- ²⁴ Там же.
- ²⁵ Дилигенский Г.Г. Социально-политическая психология: Учеб. пособие для вузов. – М.: Наука, 1994. – С. 48.
- ²⁶ Там же. – С. 279.
- ²⁷ Там же. – С. 290.
- ²⁸ Там же. – С. 37.
- ²⁹ Конева А. В. Средний класс: мифология успеха. <http://vestnik.ssu.samara.ru/gum/2004web1/phy1/200410501.html/>. Проверено 06.01.09.
- ³⁰ Топорков А. Л. Мифы и мифология XX века: традиция и современное восприятие. <http://www.ruthenia.ru/folklore/toporkov1.htm>. Проверено 06.01.09.
- ³¹ Чернышов А. В. Современное состояние советской мифологии // Чернышов А. Современная советская мифология. – Тверь, 1992. – С. 4-27.
- ³² Там же. – С. 4
- ³³ Там же. – С. 5.
- ³⁴ Там же. – С. 26.
- ³⁵ Драгунский Д. Социокультурный аспект. Социальная мифология. <http://www.2015.ru/1234997>. Проверено 05.01.09.
- ³⁶ Там же.
- ³⁷ Там же.
- ³⁸ Там же.
- ³⁹ Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. – 3-е изд., репринтное. – М.: Восточная литература РАН, 2000. – С. 28.
- ⁴⁰ Примером могут служить: Национальная философская энциклопедия. <http://terme.ru/dictionary/175/word/%CC%C8%D4%CE%CB%CE%C3%C8%DF> проверено 11.08.2009; Философский словарь. <http://philbook.ru/content247251/>. Проверено 11.08.09.
- ⁴¹ Бирюков Б.В. Социальная мифология, мыслительный дискурс и русская культура. <http://www.rusreadorg.ru/issues/h1/h13-01.htm>. Проверено 08.08.09.
- ⁴² Там же
- ⁴³ Зобов Р.А., Келасьев В.Н. Указ. соч. // http://www.psyarticles.ru/view_post.php?id=411. Проверено 27. 08.09.
- ⁴⁴ Там же.
- ⁴⁵ Там же.
- ⁴⁶ Марков А., Костинский А. Роль социальных отношений в эволюции человека. // <http://www.svobodanews.ru/content/article/136547.html>. Проверено 05. 08. 2009
- ⁴⁷ Здесь мы опираемся на утверждение Юнга о принципиальной формальности, содержательной пустоте архетипа, определяющей разнообразие вариаций в описании мира и социума.
- ⁴⁸ В границах литературного творчества одним из ярких примеров формирования изначально «социальной» мифологии является система мировоззрения человека, пережившего ядерную войну, описанная в антиутопии Дмитрия Глуховского «Метро 2033». Метро как продукт социальной деятельности, с одной стороны, онтологизируется, наделяется характеристиками архаического Космоса, а с другой, – продолжает пониматься как творение человеческих рук, существующее благодаря воспроизводству социальных структур.
- ⁴⁹ Конева А.В. Средний класс...



Коначева С.А.

ИММАНЕНТНОСТЬ И ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТЬ БОГА В ДИАЛЕКТИЧЕСКОМ ТЕИЗМЕ ДЖОНА МАККУОРРИ

Аннотация. В статье рассматриваются проблемы философской теологии, переосмысление традиционного теизма в экзистенциальной теологии Джона Маккуорри. Анализируется интерпретация понятия бытия как «позволения-быть», раскрывающая присутствие божественного бытия в темпоральном мире.

Ключевые слова: философская теология, бытие, имманентность, трансцендентность.

В XX в. многие понятия традиционного теизма были поставлены под вопрос. Одной из центральных в теологических дискуссиях стала тема отношений Бога и мира. Многие богословы видят в метафизических представлениях о трансцендентности Бога нарушение баланса между Творцом и творением. Идея трансцендентного Бога, иногда вмешивающегося в дела мира, становится все более чуждой и даже, по мнению Дж. Робинсона, Дж. Маккуорри, Э. Юнгеля, препятствует пониманию божественной действительности в секулярном обществе. В нашей статье рассматривается попытка обновления традиционного теизма в экзистенциально-онтологической теологии Джона Маккуорри. В англиканской теологии Дж.Маккуорри стал продолжателем традиций Карла Ранера, при этом не менее важным был для него опыт великих протестантских богословов – Бульмана и Тиллиха. Поставив перед собой вопрос «Как возможна теология?», Маккуорри попытался разработать особый вариант философской теологии – экзистенциальную теологию. Здесь он вступил с тесный диалог с философией Хайдеггера, поскольку полагал, что хайдеггеровское мышление и те понятия, которые были им выработаны, представляют «основу для жизнеспособной философской (естественной) теологии XX в., и они могут быть полезны и в дальнейшем для артикуляции и разъяснения целостного тела христианской истины в современном мире»¹.

Вопрос о возможности философской теологии Маккуорри начинает с рассмотрения отношений теологии с другими науками, и прежде всего с философией. Он указывает, что любое исследование имеет свои предпосылки, это верно для теологического исследования, как и для любого другого. Подобные предпосылки определяют и поле исследования, и базовые понятия, и направление, и даже в некотором смысле результат. Как полагает Маккуорри, такие предпосылки являются онтологическими, они возникают в предварительном понимании бытия тех данностей, с которыми имеет дело исследователь. Например, теолог может спросить: «Что есть бытие человека в его отношении к Богу?». Для ответа на этот вопрос, для построения доктрины человека, теолог, разумеется, должен обратиться к христианскому Откровению. Но как быть со словом «есть» в этом вопросе? Оно предполагает, что для рассмотрения человека как того, кто может иметь отношение к Богу, необходимо понимание бытия человека. Такое дотеологическое исследование не принадлежит самой теологии, но непосредственно с ней связано. По мнению Маккуорри, онтологическое рассмотрение предшествует любому онтическому. Поэтому философия

располагается ближе к теологии, чем все другие науки. На основе веры, которую она обосновывает, теология разъясняет понятия о Боге, человеке и мире. Но и философия на протяжении всей своей истории занималась теми же проблемами, не опираясь, правда, при этом на веру. В истории отношений между философией и теологией были периоды притяжения и отталкивания, периоды экспансии одной дисциплины в другую. В настоящее время, с сожалением констатирует Маккуорри, «между теологами и философами царят подозрения и взаимная сдержанность, поскольку каждый помнит, какой вред был или предположительно был нанесен его науке другой стороной»². И действительно, существует огромная опасность принятия предпосылок секулярной философии в интерпретации христианского Откровения. Невозможно просто использовать философскую терминологию, вместе с ней зачастую в богословие вносятся идеи, совершенно чуждые христианству. Сам Маккуорри считает, что сейчас есть основания надеяться, что между двумя науками можно установить хорошие отношения. После хайдеггеровского преодоления метафизики страх теологов, что их богословские системы могут быть пойманы в «метафизические сети», уже не является барьером на пути к положительному отношению к философии. Маккуорри считает, что теология многое может приобрести от установления связей с экзистенциализмом и феноменологией, хотя, по его мнению, заимствования должны носить лишь формальный характер. Теология же, в свою очередь, может помочь «философам осознать измерения опыта»³.

Маккуорри находит возможности теологического диалога, прежде всего, с философией позднего Хайдеггера, в которой разворачивается бытийное мышление как принадлежность бытию и слушание бытия. В теологических размышлениях Маккуорри находит резонанс признание того, что раскрытие человеческой экзистенции указывает в направлении трансцендентного, хотя трансцендентное лежит по ту сторону мировых и человеческих категорий и должно проявиться в своего рода откровении, если оно вообще познаваемо. Это проявляется в его диалектическом видении Бога, независимого от человека и тем не менее «говорящего» и познаваемого в той мере, в какой Бог обращается к человеку в его экзистенции. Для Маккуорри, как и для Хайдеггера, неудачи традиционной метафизики показывают, что совершенно неприемлемо начинать поиски бытия с определенного сущего (природы или человека). Преодоление метафизики возможно при сохранении баланса между феноменологическим анализом человеческого существования и более изначальной восприимчивостью к дарующему характеру основания экзистенции. Маккуорри еще в ранних работах утверждал, что формулировки традиционного теизма, описывающие Бога и отношения Бога с миром, серьезно приуменьшали божественную имманентность. Он видит в традиционном «монархическом» представлении о Боге акцентирование божественного превосходства над творением, преувеличение расстояние между Богом и миром, ведущее к деизму. Изменение этой длительной традиции, стремление сконцентрировать внимание на божественном участии во вселенной становится мотивом всех произведений Маккуорри. Рассматривая теологию Фомы Аквинского как выражение классического теизма, Маккуорри выдвигает основной тезис: «К сожалению, независимо от того, как бы ни был тщательно сформулирован классический теизм, он все еще сохраняет тенденцию представлять «отчетливо монархическое» видение Бога, то есть Бога как односторонне трансцендентного, отдельного от мира или пребывающего над миром»⁴.

Этому классическому теизму недостает баланса в его тяготении к трансцендентности; дополнением и противовесом должно стать внимание к божественной имманентности. Маккуорри предлагает путь, который он называет диалектическим теизмом, необходимый потому, что «интел-

лект требует более диалектического понятия Бога»⁵, близко связанного с нашим человеческим опытом. Традиционно определяемое божество пребывало вне орбиты сотворенной жизни, в величественной святости и суверенитете оставаясь внешним по отношению к этому миру времени и изменения. Доктрина создания из ничего свободным действием Бога помещает мир за пределами Бога, что делает существование творения зависимым исключительно от воли Бога. Подобная позиция обесценивает творение и даже лежит в основании западной культурной эксплуатации и разграбления природы, так как природа не получает той полноты значения, которой заслуживает. Наиболее ярким выражением девальвации и профанации мира как произвольного продукта воли Маккуорри считает формулу Э. Брунера: «Бог минус мир = Бог; Мир минус Бог = нуль». Для него это формула своего рода «акосмизма», который отводит творению статус, всегда колеблющийся между существованием и несуществованием», «подвешенный» на божественной воле.

Еще одна серьезная проблема классического теизма касается идеи божественного провидения и действия Бога в мире. Представление о вторичных причинах, действующих в мире, осуществляющих божественное управление в форме естественного права, в совокупности со случайными прямыми чудесными вмешательствами, представляются ему довольно сомнительными в свете современной научной картины мира. Поэтому Маккуорри стремится обновить наше понимание божественного действия в мире. В его критической оценке классический теизм не в состоянии увидеть Бога, затронутого миром. Но при этом акцентируется внимание на нехватке диалектического равновесия в традиционной доктрине. Маккуорри спрашивает, не приводит ли отсутствие диалектического равновесия в традиционной доктрине к картине капризного божества и девальвации творения. Дисбаланс искажает также классическое описание божественных атрибутов, которые включают сверхчувственность, вечность, совершенство и неизменность. Маккуорри стремится заметить их противоположности. В том, что он называет диалектическим теизмом, любовь должна быть дополнена страданием, трансцендентность – имманентностью, поэтому свое богословие он обозначает как вариант панэнтеизма. Теизм сохраняется, но в исправленной, сбалансированной форме. С диалектической коррекцией традиционная монархическая модель превращается в «органическую» модель отношения Бога и мира. Такая модель обнаруживает бытие с сущими, воплощая дифференцированное единство. Здесь можно увидеть эхо хайдеггеровского поворота от инструментальности Dasein к миру как просвету, в котором бытие раскрывает себя, к Dasein как пастуху бытия. Метод, который формируется на этом пути, мысли Маккуорри назовет «экзистенциально-онтологическим».

Наиболее развернутая экспликация экзистенциально-онтологического метода представлена в работе «Принципы христианской теологии». В ней Маккуорри определяет теологию как «исследование (study), которое благодаря соучастию (participation) в религиозной вере и размышлению над ней, стремится выразить содержание этой веры в наиболее ясной и последовательной и доступной языковой форме»⁶. Использование тиллиховского термина соучастие определяет специфику теологии по отношению к другим способам исследования религии (философским или религиоведческим), предполагающим определенную отстраненность ученого от предмета исследования. Теология неотделима от веры, причем от вполне определенной веры – христианской, мусульманской или иудейской; теолог всегда принадлежит к религиозной общине. С другой стороны, теология не тождественна непосредственному опыту веры, в ней вера становится предметом мышления, которое может быть даже критическим. Непосредственный опыт веры Маккуорри рассматривает как своего рода *данное* для теологии, которое с помощью рефлексии должно перейти на уро-

вень теологического выражения. Последняя часть определения теологии показывает, что она также представляет собой дискурс, целью которого является словесное выражение веры. Стремясь к ясности и интеллибельности словесного выражения веры, пользуясь при этом обыденным языком, теология оказывается в одном ряду с другими интеллектуальными дисциплинами, хотя и отличается от них непосредственной причастностью своему предмету – вере. В своем определении теологии Маккуорри не называет ее наукой. Но этот вопрос перед ним неизбежно встает. Он отмечает, что Фома Аквинский в своей систематической теологии задает вопрос, является ли *sacra doctrina* наукой, и отвечает на него положительно. Но со времен Св.Фомы понятие науки обрело столь различные смыслы (от дильтеевского различения наук о природе и наук о духе до определений науки в логическом позитивизме), что найти критерии научности теологии и ее место в системе других наук представляется весьма затруднительным. Называя теологию «божественной» наукой, Маккуорри подчеркивает необходимость сознавать «как различие между теологией и другими дисциплинами, проистекающее из неразрывной связи теологии с религиозной верой, так и родство теологии со всеми другими интеллектуальными дисциплинами, проявляющееся в их общем стремлении к ясности и понятности»⁷.

Среди теологических разделов Маккуорри выделяет философскую и символическую теологию. Философская теология понимается как соответствующая естественной теологии, но в отличие от традиционного стиля естественной теологии она пользуется не дедуктивным, а дескриптивным методом, который ничего не доказывает, но дает возможность увидеть, т.е. проливает свет на то, в чем коренится вера, в чем заключаются ее притязания. В ее задачи входит установление связи секулярного мышления с теологическим. Она «полагает основные понятия теологии и исследует условия, которые делают возможной какую-либо теологию»⁸. Маккуорри предлагает «новый стиль» естественной теологии. В отличие от традиционной метафизики она использует скорее экзистенциальные, чем рационалистические методы. Новый стиль в известном смысле оставляет позади старое различие естественного и откровенного познания Бога. Тем не менее философская теология, которую разрабатывает Маккуорри, выполняет те же функции, что и старая естественная теология. Философская теология «наводит мосты между повседневным мышлением и опытом и материями, о которых говорят богословы; устанавливает отношение между религиозным дискурсом и всеми другими областями дискурса»⁹. Она осуществляет это, отталкиваясь от повседневных ситуаций, которые могут быть описаны на секулярном языке, двигаясь от них к ситуациям жизни веры. В ходе этих дескрипций такие религиозные слова как «Бог», «грех», «откровение», «вера» получают свое значение.

Маккуорри идет к своей альтернативной теологической системе путем экзистенциального анализа бытия. Он стремится проводить этот философский анализ, чтобы раскрыть структуру бытия, и особенно бытия человеческого. Подобная исследовательская стратегия обеспечивает концептуальность, которая позволит очистить христианский теизм от метафизики субстанции и сделать его внятным для современного сознания. Метод должен быть тщательно определен. Это не рационалистическая попытка доказать существование Бога; и при этом не стремление выстроить понятие Бога на основе человеческих стремлений. Скорее Маккуорри стремится тщательно описать структуру человеческого опыта во всех его аспектах, и затем найти ответ на вопрос, могут ли различные религиозные традиции, и особенно христианство, предложить мудрость, которая соединилась бы с концептуальным описанием и действительно усовершенствовалась в этом сеплении. Он рассматривает фундаментальные пути объяснения базовых структур опыта, который мог бы быть

действительным удостоверением для религиозных убеждений. Предпринимается попытка выйти за пределы чисто рациональных доказательств существования Бога и исследовать структуру веры, которая предшествует аргументам и мотивирует их. Поэтому дескрипции отдается предпочтение перед дедукцией, делается выбор в пользу тщательного феноменологического рассмотрения человеческого опыта. Философия Хайдеггера обеспечивает основание для описания человеческого существования. Человек существует, выделяясь среди других сущих в мире и зная об этом. Человеческое бытие точно названо экзистенцией и охарактеризовано через полярности свободы и предела, ответственности и бессилия, беспокойства перед лицом неизбежной смерти и надежды. Неустойчивость таких полюсов ведет в беспорядок, и человечество имеет тенденцию падать назад в неэкзистенциальное бытие, становясь простым объектом в мире вещей, хайдеггеровским *Das Man*.

Следуя Хайдеггеру, Маккуорри подчеркивает, что сам человек является совершенно темпоральным, как и все бытие. Духовные субстанции – такие как душа или сверхвременные платонические сущности – не имеют никакого места в подобном описании бытия. Но человеческий опыт бытия, сталкивающийся с перспективой смерти, вовлечен в выбор – пытаться понять смысл жизни или считать ее абсурдом, стать действительно ответственным или опуститься в тот род бытия, который не лучше, чем стадное существование. Человечество может искать смысл или погрузиться в тщетность, но прошедшее приносит значимость в последовательность между нашим настоящим во всей его данности и нашим будущим, со всей открытостью возможностей, лежащих впереди. Это описание опыта может для своего обоснования обращаться только к опыту другого: благосклонный контексту бытия, в котором человек живет, меняется и имеет свое собственное бытие. Как замечает Маккуорри, религиозный человек называют этот контекст благодатью.

У каждой религии есть свое основополагающее, классическое или изначальное откровение как его отправная точка, и в дальнейшем человек испытывает глубину бытия согласно парадигме, выстроенной этим изначальным откровением, в своего рода повторении или воспоминании. Откровение в своих первичных и вторичных способах освещает мир, дает способность проникновения в глубину смысла по ту сторону событий. Откровенное бытие является священным в том, что оно вызывает полноту обязательств у того, кто это Откровение получает и поклоняется бытию, которое пребывает глубже всех вещей. У священного бытия есть одновременно инаковость, вызывающая страх, и общность с человеческим бытием, так как оно ищет и знает человеческое существование. Этот способ усвоения священного имеет ключевое значение для Маккуорри, который подчеркивает, что откровение познается только через сопричастность, эмпатическим мышлением, в чем-то родственном чувству абсолютной зависимости Шлейермахера. Он решительно отрицает, что подобный способ рассмотрения влечет за собой чистый субъективизм; он признает значение настроения в усвоении откровения, но уподобляет процесс понимания интуиции реальности, принципиально иной, чем мы сами. Маккуорри подчеркивает, что «мы здесь имеем дело с чем-то, что не является ни субъективным, ни объективным во всех эмоциональных способах знания»¹⁰, что выступает для него свидетельством определенной последовательности между человеческим опытом, как он описан современным экзистенциализмом, и религиозным описанием опыта откровения. Смысл заботы и тревоги описан Хайдеггером вместе с феноменом страха; поскольку тревога стимулирует понимание страха и удивление перед бытием, трепет запечатлевает присутствие благодати и *mysterium tremendum et fascinans*.

Одним из центральных понятий философской теологии является понятие «бытия». Маккуорри предварительно рассматривает вопрос о том, как возможно познание бытия. Его невозможно исследовать объективно, как мы исследуем отдельные вещи в природе. Встреча человека с бытием не может рассматриваться и как личная встреча Я-Ты, хотя личностный опыт ближе к опыту Откровения, чем субъектно-объектная связь человека с неодушевленными предметами. Тем не менее бытие, которое само раскрывает себя в нас при подобной встрече, не похоже ни на что другое. Но наш повседневный язык приспособлен к выражению понятий о сущем, с которым мы сталкиваемся в мире, о вещах, которыми мы пользуемся, или о людях, с которыми мы вступили в личное общение. Возникает вопрос: не обречены ли мы тогда на молчание о бытии? По мнению Маккуорри, мы никогда не сможем говорить о нем так же, как мы говорим о вещах среди других вещей и даже о другом человеке. Мы не можем рассматривать бытие как предмет, помещая его в рамки нашего категориального аппарата. «Но сами мы существуем, – замечает Маккуорри, – и только благодаря нашей причастности бытию мы можем мыслить о нем или называть его. Только на основе его самораскрытия и отданности нам мы можем узнать о нем. Таким образом, если мы говорим что-нибудь о бытии, мы говорим также нечто о самих себе»¹¹. Следовательно, вопрос о бытии не теоретический в том смысле, что он не задается извне отстраненным наблюдателем; этот вопрос – экзистенциальный в том смысле, что его задает человек, вовлеченный в проблему бытия. Таким образом, в построениях Маккуорри к онтологическому вопросу приводит вопрос экзистенциальный.

Используя хайдеггеровское различия между онтическим и онтологическим, Маккуорри отличает бытие от сущих. Бытие лежит по ту сторону всех сущих и не может подпасть ни под какую категорию, так как бытие дает исток всем сущим и всем категориям. Бытие не может быть каким-либо конкретным бытием. Сущие представляют собой вещи среди вещей, предметы, которые являются подручными, если использовать терминологию Хайдеггера; но бытие превышает предметность и классификации. Бытие трансцендирует сущее, выступает как превышающее условие мира. Маккуорри отклоняет идентификацию бытия с абсолютным, так как он чувствует, что хотя бытие может полностью включать в себя все сущее, однако само оно лежит по ту сторону сущего – этого является более ультимативным. Бытие позволяет всем сущим быть, и должно быть рассмотрено как творческое; Маккуорри вводит понятие позволение-быть (*letting-be*) как более предпочтительный термин по сравнению со статическими определениями бытия. Он не намерен повторно изобрести здесь классическую метафизику, что означало бы рассматривать бытие или позволение-быть как некую сущность, отделенную от мира сущего. Субъектно-объектное видение, присущее метафизике, отбрасывается в интуитивном схватывании бытия, которое только и может привести к истинной онтологии. Это схватывание бытия не может быть ни метафизическим, ни сверхвременным, но должно осуществляться в пределах исторического континуума или процесса. Поэтому «бытие есть ничто отдельно от своих появлений *в* и *через* и *вместе* с конкретными сущими»¹², постоянно трансцендируя их и позволяя им быть. Бытие ни с чем не сравнимо, оно позволяет быть, присутствует и открывает себя – таково финальное определение Маккуорри. Он сравнивает бытие с аристотелевской формой, субстанцией, и подчеркивает, что бытие не является нейтральным космологическим принципом, оно вызывает ответные обязательства, ультимативную заботу и, возможно, чувство абсолютной зависимости. Поскольку экзистенциальный ужас и поклонение сопровождают схватывание бытия, оно влечет за собой описание «священного бытия», и может рассматриваться как эквивалент того, что религиозные люди называют словом Бог.

Маккуорри признает, что Хайдеггер всегда достаточно ясно подчеркивал, что бытие не есть Бог, но считает, что пристальное изучение его философии дает возможность превратить его бытие в «Бога» в религиозном понимании. Возможно, Хайдеггер считает, что, употребляя слово «Бог», теолог по традиции имеет в виду не «бытие», а некоторое «сущее» или «иное сущее» в дополнение к миру, даже если он называет его *ens realissimum* и считает наиболее бытийственным из всех сущих. Даже всемогущее сущее такого рода радикально отличается от бытия. Можно сказать, по мнению Маккуорри, что «забвение бытия», которое Хайдеггер считает характерным для западной культуры, проявило себя не только в возникновении позитивистской цивилизации, но и в теологической тенденции мыслить о Боге скорее как о сущем, а не о бытии. Маккуорри считает, что в собственной философии Хайдеггера бытие стремится заменить Бога и сосредоточивает в себе те атрибуты, которые традиционно приписываются Богу. И тогда теология стоит перед вопросом: не должен ли теолог бороться против забвения бытия и попытаться создать новое представление о Боге не как о сущем, как бы ни было оно возвышенно, но как о бытии, которое в любом случае должно быть более первичным, чем любое сущее?

Бытие захватывает человеческое существование, поскольку мы испытываем глубину значения временной жизни в моменты сосредоточения, моменты, когда наше бытие затронуто вопросом о бытии. Маккуорри опровергает тех критиков, которые утверждают, что разговор о бытии – это просто разговор об абстракции мира фактических сущих, на том основании, что бытие просто осознанное бытие, постулируемое человеческим разумом в гегелевском смысле. Понимание бытия не является производным от рациональных экстраполяций, бытие есть та реальность, в которой мы находим самих себя и нашу ультимативную заботу. Бытие схватывается, если мы благодарно принимаем его позволение-быть в созерцательном, мистическом способе понимания. Человеческое бытие различает тайну исключительности ультимативного бытия и вместе с тем обуславливающую реальность всего сущего. Маккуорри также твердо отклоняет описание Бога как некоего бытия (*a Being*): это стало бы возвращением к метафизике, рассмотрению бытия как фактора в мире, вернее, как его трансцендентального порождающего ядра. Рассмотрение бытия как некоего бытия влечет за собой постулирование разрыва между конечным бытием, которое мыслит, и бытием, превращающимся в объект этой мысли. Бытие не может быть мыслимо во всеобщем порядке объектов, напротив – сущее поддерживается бытием. Единственные отношения, возможные между бытием и сущими, родственны отношению жизни к членам тела. Жизнь трансцендирует члены тела, но одно немыслимо без другого. Отказ Маккуорри характеризовать бытие как личностное, за исключением пути отдаленной аналогии, становится более понятным в свете подобной концепции бытия. Могут ли члены тела иметь личные отношения с жизнью тела, которая поддерживает тело и проявляется в его членах? Маккуорри последователен в своем методе и в результате получает понятие священного бытия, или позволения-быть, и вселенную сущих, пораженных чрезвычайным превосходством и ценностью бытия.

Маккуорри стремится пересмотреть классическую традицию в акцентировании реальных отношений между Богом и миром. Бог не является внешним по отношению к миру, Он явлен как глубина мира; нет никакого трансцендентного морального правителя вселенной, скорее Маккуорри призывает «думать о Боге как об имманентной рациональности, которую мы познаем в нашем собственном бытии»¹³; священное бытие не является трансцендентным в смысле чего-то внешнего, скорее оно предстает как тайна по ту сторону всего; модель творения объединяется с моделью эманации. Маккуорри решительно вводит философский контекст в

богословие, подчеркивая имманентность Бога, и его понимание отношения языка к бытию выстраивается в соответствии с этим видением.. Так же, как царство сущих формирует континуум, от простых вещей до человеческого существ, и именно оттуда сущие узнают о бытии, поддерживающем все сущее, язык сущего причастен бытию: «позвольте мне предположить, что рассмотрение возрастающих уровней сущего позволяет более ясно проявить характер бытия самого по себе. Для самых простых и низших сущих более высшее не только есть, но позволяет-быть, и это становится исключительно верным на уровне личностного бытия человека, с его ограниченной свободой и креативностью. Так, символы, которые выведены из уровня личностного бытия, имеют самую высокую адекватность, так как в бытии они указывают на позволение-быть»¹⁴. Он добавляет, что любовь стала высшим символом божественного бытия во всех религиях. Поскольку Маккуорри с особой силой подчеркивает онтологическую причастность бытию всего сущего, и особенно человеческой экзистенции, иерархия символического языка оказывается одновременно откровением бытия и конечным созерцанием. Маккуорри утверждает, что его онтологическая доктрина неотделимости бытия и сущего в известном смысле соотносится с *analogia entis*, сохраняющей различенность Бога и мира в обосновании общего контекста значения. Символы или аналогии говорят не о бытии как оно есть само по себе, но бытии в его отношении к сущему, или, точнее, в его отношении к человеческой экзистенции, так как сама сила символов и аналогий лежит в их экзистенциальном раскрывающем воздействии. Может быть пролит свет на отношение бытия к сущему как на фундаментальное отношение абсолютной зависимости, исходящей от бытия, как изначальном условии возможности. В онтологической перспективе бытие и сущее имеют более тесные отношения, чем в классическом теизме; но с точки зрения эпистемологии кажется, что мы фактически ничего не можем знать о бытии *in se*; любое наше знание оказывается производным от чувства абсолютной зависимости от изначального условия возможности. Строго говоря, утверждение: Бог существует, выходит за границы точного языка, поскольку бытие вне существования и свойств. Но здесь Маккуорри применяет свою диалектику, чтобы сделать возможным использование некоторых человеческих терминов в разговоре о Боге.

Хотя бытие и превосходит экзистенцию, термин может быть применен диалектически, в том смысле, что не-бытие является еще менее соответствующим термином; таким образом, экзистенция оказывается более сбалансированным, более позитивным термином, приносящим ощутимые результаты. В описании «позволения-быть» Маккуорри использует скорее положительные, а не отрицательные признаки: «у нас нет никакого понимания того, что слово «благодать» могло бы буквально означать, когда оно относится к Богу, поскольку в этом случае оно должно трансцендировать любые понятия блага, которые мы можем иметь»¹⁵, однако нам позволено использовать этот термин, поскольку он больше, чем понятие «не-благодать», соответствует Богу как предваряющему условию всякого блага. Однако *via negativa* не отвергается, но остается логически возможной и духовно оправданной. Маккуорри признает, что в применении понятия блага к Богу и человеку нет никакой буквальной общности значения. Здесь его диалектический метод напоминает о диалектике раннего Барта. В разговоре о Боге у нас нет никакого общего основания, никакой общей области значения, от которой мы могли бы отталкиваться. Термин «благодать» может использоваться, но это не понятие, которое с необходимостью может быть применено к Богу, определяющему свое собственное значение из самого себя: своего рода номиналистское положение. Фактически точно также обстоит дело и с рационально представленным понятием «не-благодать»: Бог вне блага. Возникает образ Бога по ту сторону добра и зла

или, по крайней мере, «по ту сторону добра и зла сущего». Бытие, которое является органически имманентным, трансцендирует наше знание и восприятие, наши категории. Если следовать логике Маккуорри, бытие как присутствие и явленность должно дополняться отсутствием и сокрытостью. Любое знание Бога может только быть аналогичным, а все аналогии «корректируются» диалектическим методом. Мы знаем, что Бог непостижим, и все же у нас есть мгновенные вспышки проникновения вглубь, подаренные нам через символизм откровения. Единственное, что мы действительно знаем, – это то, что бытие присутствует и проявляется в сущих, оно говорит на языке, на котором говорит сущее. Это суждение, указывающее на онтологическое отношение, является буквальным, а не аналогичным. Если глагол «есть» может относиться к непостижимому бытию, которое позволяет быть, которое является изначальным условием, обуславливающим по ту сторону добра и зла, тогда бытие действительно присутствует и проявляется в мире. Для Маккуорри утверждение «бытие присутствует и проявляется в сущих» является более определенным, чем утверждение «бытие есть». О бытии из второго утверждения невозможно спрашивать. Лучшим вопросом о бытии становится вопрос, как бытие присутствует и проявляется в этом темпоральном мире. Но не является ли подобное утверждение также суждением по аналогии? Не должны ли мы рассматривать «присутствие и проявление» как аналогичные и символические термины? Маккуорри расценивает личностные категории как не соответствующие откровению на основании того, что люди присутствуют физически, а божественное нет, и, следовательно, подобные категории могут использоваться только косвенным аналогичным способом. Но при этом говорится, что божественное бытие действительно, а не просто аналогически присутствует и проявляется в сущих, и термины «присутствие и проявление» не просто фигуративны.

Это приводит нас к еще одной характеристике бытия: через описание человеческого опыта ужаса перед лицом не-бытия. Бытие избрано как термин, противоположный не-бытию, вызывающему ужас у человека, чье существование предстает как выбор обязательств по отношению к ультимативному бытию или не-бытию. «Быть или не быть» выражает скорее буквальный, чем аналогический или метафорический вопрос, и «бытие» как слово, заменяющее глагол «быть», также видится буквальным, а не аналогичным. Термин «бытие», даже с корректировкой позволение-быть, предлагается как изначальное условие возможности бытия сущего. Бытие настолько различно с бытием сущего, что поистине невозможно сказать, что оно существует. Оно существует только некоторым образом, не буквально.

Возможно, поэтому бытие берется как аналогический термин, хотя то, что оно может быть аналогично присутствию, ставит нас перед большой проблемой. Бытие вне аналогии. Не оказывается ли окончательным результатом такого способа богословствования возвращение к экзистенциальной отправной точке – ужасу сущего перед лицом не-бытия и акцентирование различия между бытием и не-бытием? Точно также обстоит дело и с тем, что мы знаем. Не оказывается ли бытие без формы и пустоты своего рода не-бытием? Бытие, рассматриваемое из экзистенциальных истоков, есть требование и призыв к сущему, следовательно, оно является священным бытием: существующий человек должен выбрать бытие. Бытие в контексте онтологического сравнения с сущими, сравнения, которое в действительности не может проводиться из-за различия измерений, есть не просто человеческое обязательство, но невыразимое позволение сущему быть. Бытие само по себе не может быть описано, так как оно является первоначальным условием возможности; оно полностью вне нашей досягаемости, оно – само условие нашей досягаемости. Но если и

здесь мы вводим диалектическое совпадение противоположностей, не оказывается ли бытие одновременно несвященным?

Спорным вопросом остается последовательность этого теологического метода. Пытаясь следовать за Хайдеггером в анализе бытия, Маккуорри все же сбивается на традиционные построения, в которых центральным различием было различие между бытием и ничто, а остальные дефиниции носили подручный характер. Маккуорри, конечно, отмечает отличие бытия от сущего и его свойств – но в контексте радикального отличия бытия от ничто. Хайдеггеровский ход иной – бытие радикально отлично от сущего, настолько радикально, что «на фоне сущего сливается с Ничто».

Связь между экзистенциальными основами описания бытия и собственно онтологическим видением бытия как позволения-быть сущему обнаруживается в человеческой самотрансценденции. Мы достигаем бытия вне нас самих и тем самым трансцендируем самих себя. Как конечные существа, мы обладаем трансцендентальным стимулом или стремлением выйти за свои собственные пределы. По Маккуорри, это выход к бытию, который вызван самим бытием как источником всех сущих. Ограниченные, единичные сущие стремятся превзойти себя и, трансцендируя по ту сторону того, что они ощущают и то, что они ощущают, получают определение «бытия» или трансценденции. Мы приходим к определенному трансцендентальному состоянию сознания, в котором исчезает разделение субъекта/объекта и возникает понимание истинного образа универсума как абсолютно зависимого от полностью невыразимого. При этом мы действительно с большой уверенностью знаем, что это невыразимое является имманентным в нашем мире и органически связано с ним, не имея существования за его пределами.

Понятие человеческого существования, самотрансценденции служит ключом для интерпретации Маккуорри божественного всеведения, бытия, трансцендировавшего каждую перспективу или горизонт всякого значения, простирающегося за пределы наших ограниченных условий. Сходным образом неизменность бытия отображает твердый свод человеческого «обязательства, которое стягивает воедино разнообразные проблемы жизни»¹⁶. Возможно, наиболее явно из всего опыт человеческого самотрансцендирования указывает на темпоральный характер бытия: в отличие от коровы в поле, которая движется от одной копны сена до другой, мы движемся от прошлого до будущего через настоящее. Бытие само по себе макрокосмически отражает этот опыт, что превращает аналогию самости в наш самый адекватный символ бытия. Маккуорри цитирует Бердяева, писавшего, что Кант отменил старый стиль метафизики, который был рационалистичным, производным от мира объектов, и при этом открыл возможность метафизики, основанной на субъекте, метафизики свободы. Утверждение Бердяева получает одобрение и радикализируется в переходе от «метафизики субъекта» к «экзистенциальной онтологии». Маккуорри, очевидно, выступает против любой попытки жесткого разделения феноменального и ноуменального, поскольку бытие ноуменальное позволяет быть феноменальному сущему. При этом его тезис об абсолютном отсутствии знания о бытии самом по себе, за исключением наших диалектически аргументированных предложений, имеет сходство с кантианскими положениями.

Маккуорри предложил захватывающую альтернативную модель отношения Бога и сотворенного порядка мира. Его попытка синтезировать онтологию Хайдеггера, противостоящую метафизике, и изначальную библейскую веру, оказала существенное влияние на религиозно-философскую мысль второй половины XX в. Он отказался от онтологической дифференции раннего Хайдеггера и, замыкая круг между нами как сущими и таинственным бытием, которое стало доступным через наше сознание и раз-

вернутый опыт, пришел к видению божественного бытия, открывающегося через наше самопознание. От экзистенциального начала Маккуорри приходит в конце к гегельянской системе. Такие системы снова стали популярными в богословской мысли второй половины XX в. Более строгая модель отношений Бога и мира, рассматривающая эти отношения как завет, предполагающий два фундаментально отличных друг от друга уровня реальности, связанных милостью, благой волей и творческой активностью Бога, а не общностью эманирующего и возвращающегося к себе бытия, модель, характерная для иудео-христианского мироощущения, находит немного защитников в современной теологии. Остается вопрос, сохраняет ли такая панэнтеистическая модель тождественность и свободу мира и человека, или, подобно величественной гегелевской системе, поглощает их в диалектическом совпадении трансцендентности и имманентности Бога?

Библиографический список

- Cummings O. John Macquarrie: A Master of Theology. – N.Y.: Paulist Press, 2002.
- Macquarrie J. Heidegger's Earlier and Later Work Compared // Anglican Theological Review. – 1967. – № 49. – P.3-16.
- Macquarrie J. In Search of Deity. – L.: SCM Press, 1984.
- Macquarrie J. Principles of Cristian Theology. – L.: SCM Press, 2003.
- Morley J. John Macquarrie's natural Theology: The Grace of Being. – Ashgate Publisching Limited, 2003.

¹ Macquarrie J. Principles of Cristian Theology. – L.: SCM Press, 2003. – P. XII.

² Ibid. – P. 22.

³ Ibid. – P. 25.

⁴ Macquarrie J. In Search of Deity. – L.: SCM Press, 1984. – P. 31.

⁵ Ibid. – P. 35.

⁶ Macquarrie J. Principles of Cristian Theology... – P. 1.

⁷ Ibid. – P. 4.

⁸ Ibid. – P. 39.

⁹ Ibid. – P. 57.

¹⁰ Ibid. – P. 98.

¹¹ Ibid. – P. 101.

¹² Ibid. – P. 114.

¹³ Macquarrie J. In Search of Deity... – P. 213.

¹⁴ Macquarrie J. Principles of Cristian Theology... – P. 144.

¹⁵ Ibid. – P. 142.

¹⁶ Ibid. – P. 207.



Феноменология религии

Карабыков А.В.

ЭСКИЗ САКРАЛЬНОЙ СЕМИОТИКИ ДРЕВНЕГО РИМА

Аннотация. Цель предлагаемой работы – рассмотреть важнейшие аспекты сакральной семиотической системы Древнего Рима и тем самым расширить знание о древнеримской религии, истории учения о знаках и теории коммуникации. В статье анализируются основные мировоззренческие факторы, обусловившие характер этой системы, а также способы и средства порождения и передачи в ней знаков. Кроме того, автор исследует основы семантической типологии знамений, принципы их иерархии и отношение римских интеллектуалов I в. до н.э. – I в. н.э. к теории и практике дивинации.

Ключевые слова: Древний Рим, семиотическая система, знамения, дивинация.

Гуманитарные науки современности существенно расширили и вместе с тем предельно сузили границы понятия «текста». Текст для нас – это не только особое словесное построение, но также комплексное, поликодовое явление, а в пределе – это культура как таковая. И в то же время он представляет собой единый сложный знак языка. Описанное понятие текста может показаться беспрецедентно масштабным. Однако духовная история человечества знала эпохи, в которые весь мир, вся природа воспринимались и истолковывались как текст. Одной из таких эпох было время существования древнеримской культуры. Приступая к анализу сложившейся в ней сакральной семиотической системы, мы будем принуждены ограничиться рассмотрением отдельной и, по мнению многих, высшей стадии этой культуры, занявшей два рубежных, разделяющих эры века.

1. Названные столетия были временем кризиса римского общества, когда традиционное мировоззрение квиритов рушилось, не успевая подстраиваться под стремительно менявшиеся условия жизни. И в первую очередь разрушалась его сердцевина – римская религия. Широкое распространение атеизма отмечали едва ли не все свидетели этого кризиса [V, 20, с. 15] [8, с. 109]. Среди гражданских войн и природных катаклизмов римляне теряли веру в антропоморфных, личностных божеств, число которых стало поистине несчетным к началу последнего века старой эры. Теперь их причудливый сонм мерк на фоне единственного убеждения, покорявшего умы квиритов: всем в мире управляет рок, являющий собой универсальный закон и смысл мироздания. Впрочем, элемент фатализма всегда играл важную роль в религии Рима, которой вначале был чужд какой бы то ни было антропоморфизм. Представления о личностных божествах складывались в ней в процессе персонификации отдельных аспектов мировой воли – того одухотворяющего начала, что, по мнению латинян, пронизывало собой всю вселенную. И в рассматриваемую нами эпоху, наряду с радикальным атеизмом, большой и даже большей популярностью пользовались взгляды, согласно которым боги существуют, но или вовсе не вмешиваются в земные дела, или только служат посредниками между фатумом и людьми. Первое из этих воззрений принадлежало эпикурейцам, второе – стоикам, чье влияние на римское сознание достигло своего апогея в I в. н.э.

По мнению сторонников стоицизма, единым источником жизни является Мировая душа. Понимая ее материально, как теплое дыхание мира или творческий огонь, они отождествляли Пневму с универсальным разумом, который рационально организует мироздание. По этой причине каждый фрагмент мира был для стоиков в той или иной мере одухотворен и разумен. «Разумная сила, – писал Марк Аврелий, – так же разлита и распространена повсюду для того, кто способен вбирать ее в себя, как сила воздуха для способного к дыханию» [VIII, 54] [6, 770]. Упорядочивая космос, Мировая душа подчиняет его закону, проистекающему из самой его природы. Собственно говоря, она и есть этот закон – «причинная цепь всего сущего... разум, по которому движется мир» [VII, I, 149] [3, 313-314]. Стоики не просто признавали существование богов – они считали их высшими из существ, чье совершенство заключалось в абсолютной «прозрачности» для фатума. Всецело покорные мировой воле, боги служат ее лучшими орудиями и выразителями во вселенной. В этом же, согласно рассматриваемому учению, состоит назначение человека. Между богами и людьми нет поэтому непреодолимого различия: они едины в своей причастности к универсальному логосу мира.

Будучи одухотворенной и разумной, вся природа обладает способностью к общению. Хотя степень проявления этих свойств в ней заметно варьируется, но, по крайней мере, в потенции они отличают мир на каждом его «участке». Нужно заметить, что это представление вовсе не было голой абстракцией философского ума – большинство римлян действительно видело реальность сквозь его призму. В этом легко убедиться, если посмотреть, с какой неподдельной серьезностью и интересом самые трезвые римские головы говорят о необычайных «фактах» вполне человеческого поведения, обнаруживаемого животными [см. IX, 33, 2-11] [7, 174-175]. Говоря о способности природного мира к коммуникации, необходимо иметь в виду, что поскольку источником его разумности является Мировая душа – судьба и логос мироздания, – то именно она, в конечном счете, «проговаривает» себя в природе. Можно утверждать, что в этом смысле мир был для римлян великой книгой рока. Каждая деталь мироздания могла стать знаком или производить знаки, в которых открывает себя фатум. Каждая вещь есть в возможности знак, указывающий на другой предмет [LI, 12] [9, 88]; тот, тоже служа потенциальным знаком, отсылает нас к третьему, и так до полного исчерпания бытия. В итоге оказывается, что любая вещь есть в потенции такой знак, который имеет своим последним референтом весь космос¹. И вселенная также является в пределе одним знаком, выражающим ее логос [II, XI, 30] [14, 400]. Таким образом, римский фаталистический пантеизм оборачивался пансемиотизмом.

Но зачем и почему фатум открывается людям? С одной стороны, этот вопрос так же бессмыслен, как рассуждения о том, зачем действуют физические или логические законы. Не случайно, что никто из известных нам авторов той эпохи не дает прямого ответа на него. И все же они не могли оставить его совсем без внимания, ибо Мировая душа была для римлян не слепым и бездушным принципом, но прежде всего разумным началом, задающим причину и смысл всего существующего. Согласно стоической доктрине, конечная цель мирового развития состоит в абсолютном раскрытии в бытии организующей его силы. Будучи логосом, она обретала высшую форму реализации в разуме наиболее восприимчивых к этому созданий: богов и людей. Одушевляемый Пневмой, «мир... во всех отношениях совершенен», – писал Цицерон, и человек наравне с божествами «рожден, чтобы созерцать мир, размышлять и действовать в соответствии с этим» [II, XIV, 38] [14, 402].

2. Теперь рассмотрим то, как, с точки зрения древних римлян, фатум являет себя в книге мироздания. Говоря о *способах* самораскрытия универсального логоса, укажем, что, во-первых, он познается через наблю-



дние самоочевидные для тех, кто не был знаком с феноменологией религии, но которые в то время были очень популярны (например, в Риме). В то время, когда римляне считали, что небо было населено богами, небесные светила считались зримыми богами, вещающими смертным веления рока [II, XVI, 43] [14, 404]. В то время объясняются причины огромной популярности астрологии, сохранившейся на протяжении I века до н.э. – I века н.э. Пришлица с Востока, она составила серьезнейшую конкуренцию исконно италийским видам гаданий. Чтобы сжато сформулировать разницу между ними, воспользуемся избранной выше метафорой. Астрология предлагала знание «глубинной грамматики» того языка, на котором Мировая душа писала книгу судьбы – римские ауспиции учили читать развертывающийся текст этой книги.

Во-вторых, рок целенаправленно «проговаривает» себя в тех сверхъестественных явлениях, что время от времени случаются в природе. Впрочем, сами квириды не проводили четкой грани между естественными и сверхъестественными феноменами. В их представлении вторые были не более чем особым, нетривиальным случаем первых, так как и те и другие происходят из общего источника – божественной Пневмы. Читая самых авторитетных историков Рима, поражаешься не столько дикой причудливости событий такого рода, сколько той будничной монотонности, с которой эти интеллектуалы о них сообщают. «В этом году горело море; в Синуэссе корова отелилась жеребенком; в Ланувии в храме Юноны Спасительницы из статуй сочилась кровь, вокруг ее храма шел каменный дождь», – писал Тит Ливий о случившихся предсказаниях на грядущие войны с Карфагеном [XXIII, 31, 15] [4, 164].

Еще одним способом обнаружения фатума было совершение ритуалов, сложившихся в римской культуре. При этом веления мировой воли могли проявляться как в успешно выполненных процедурах, специально установленных для познания рока, так и в тех ошибках, сбоях и помехах, которые возникали в процессе исполнения того или иного обряда, необязательно связанного с гаданием [см. XXV, 16, 1-4] [4, 250].

3. Что касается *средств* раскрытия фатума в земном мире, то в качестве таковых римляне выделяли знамения (signa) – знаки, в которых нечто сообщалось о будущем или требовалось к совершению. Выше мы выяснили, что для римлян все вещи или события могли выступать в роли потенциальных знаков. Но актуальными знамениями становились лишь те из них, в отношении которых традиция выработала правила истолкования. Квириды знали, что культурное освоение знаков происходит постепенно и имеет кумулятивный характер. Его начало было положено фиксацией устойчивых связей между природными явлениями и следовавшими за ними событиями социальной жизни. Есть основания полагать, что изначально знамения полагались в один ряд с теми феноменами, которые мы именуем приметами и относим всецело к плоскости природного мира [см. I, 351-354, 438-439] [2, 73-76]. Затем, по мере разграничения и противопоставления социального и природного планов реальности, их начали различать. Это позволило впоследствии создать и учредить процедуры (auspicia), посредством которых стало возможным произвольно вызывать знаки свыше. «Отцом» первых ауспиций римляне признавали легендарного основателя Рима – Ромула.

Все культурно освоенные знаки группировались по типам в зависимости от способа их получения и, соответственно, характера их материальной (означающей) стороны. С известной долей условности можно говорить о существовании институционализированных и неинституционализированных знамений.

Первые возникают в результате совершения специально уполномо-

ченными людьми определенных, строго регламентированных ритуалов. Наиболее авторитетным комплексом таких процедур были авгурии (*auguria*). В числе прочих способов гадания авгурии включали «прочтение» знаков *ex avibus* – по полету и крику птиц, а также *ex tripudiis* – по клёву корма священными курицами. Наряду с этим исконно латинским комплексом широким признанием пользовался и другой набор средств узнавания будущего – гаруспии (*haruspicia*), находившийся в ведении этнических этрусков. Этот вид священнодействий объединял в себе гадание по внутренностям животных (*extispicina*) и так называемое молниеведение (*ars fulguratoria*) [5, 468-469]. Впрочем, последнее относилось к группе институционализированных ритуалов в наименьшей степени. Кроме того, к рассматриваемому типу можно отнести гадания посредством жребия (*sortes*), чтения и интерпретации Сивиллиных книг, а также обращение к другим оракулам. В отношении оракулов необходима оговорка. Дело в том, что государство, эта главная религиозная инстанция квиритов, никогда, за исключением установленного числа Сивиллиных книг, специально не учреждала оракулов, а лишь мирилась или запрещала их освященное местной традицией существование. Поэтому способы функционирования оракулов были не похожи друг на друга в разных уголках империи. Если верить Страбону, непосредственные прорицания были распространены у италийцев в древнейшие времена и вытеснены в дальнейшем уже знакомыми нам обрядами [XVII, I, 43] [11, 557]. Но и то переломное время, о котором мы главным образом говорим в этой статье, было исполнено пророческими настроениями и потому порождало бесчисленное множество оракулов. Однако теперь их «агенты» были вынуждены приспособливаться к привычным институционализированным формам. В итоге масса профетических посланий, имевших хождение в обществе, стала намного превышать число легитимных Сивиллиных книг. Указом Августа было велено собрать и сжечь свыше двух тысяч произведений этого жанра [II, 2, 31] [8, 50].

Завершая перечисление знамений первого типа, подчеркнем, что и гадание по полету птиц, и получение знаков в виде молний, как правило, происходило не стихийно. Им предшествовали установленные приготовления: принятие жрецом правильного положения, символическое разделение посохом неба и т.д. Таким образом, эти знамения также относились к институционализированным и отличались от тех, что проникали в человеческое сознание вне зависимости от воли и желания его носителей.

Неинституализованные знамения возникали по преимуществу вторым из названных выше способов, обретая свою форму в разного рода необычных явлениях, случающихся в природном мире. Помимо этого, к ним нужно отнести и те знаки, которые усматривались людьми в ошибках и помехах, препятствовавших правильному совершению ритуалов. Классифицировать неинституализованные знамения гораздо сложнее, чем предыдущие, ибо, как мы уже знаем, любой фрагмент мира мог восприниматься римлянином как потенциальный знак, в принципе означающий все мироздание. И поэтому круг известных способов истолкования знамений, а значит, и самих знаков (ведь только интерпретация переводит знак из потенциального в актуальный) никогда не был замкнут. Как постоянно совершенствующееся искусство, распознавание знамений имело своей конечной целью умение правильно толковать все знаки бытия, или, иначе, «прочитывать» бытие как единый знак. Это был идеал, недостижимый в действительности. Квириты знали, что среди непознанных знаков есть и такие, что «вовсе не могут быть освоены» из-за недоступности человеческому восприятию и интеллекту [II, XXXII, 5] [10, 232].

К числу наиболее известных неинституализованных знамений относились *portenta* (*stenta*) – знаки, чьей означающей материальной стороной служили непривычные явления в той области природы, которую мы бы назвали сегодня неодушевленной. Кометы, затмения, метеоритные дож-

ди – эти и подобные феномены подвергались немедленному символическому разъяснению в связи с текущими событиями в социальном мире. Другую группу знаков этого типа составляли *monstra* (*prodigia*), выражавшиеся в сверхъестественных и просто незаурядных событиях, которые иногда происходили в «одушевленном», с нашей точки зрения, мире. Рождение уродцев, странности в поведении животных, какие-либо курьезные случаи или видения во сне – все это указывало на нечто, сокрытое от взора за завесой времени и насущных дел. Придя однажды покормить ручную змею, император Тиберий нашел ее заеденной муравьями. Он увидел в этом событии предостережение опасаться насилия со стороны черни [III, 72, 2] [8, 105].

Обсуждая характер *monstra*, мы хотим еще раз подчеркнуть призрачность теоретической границы между естественным и неестественным. Для римского сознания все происходящее в мире было естественным, т.е. вызванным к жизни Мировой душой. Поэтому ужасающая странность многих знамений этой группы не была самоцелью: как знаки, они возникали для того, чтобы привлечь внимание людей и общественности к чему-то, лежащему вне их. Эпатажность этих *signa* была сродни витиеватой двусмысленности оракулов – и та, и другая должны были сниматься искусной, однозначной интерпретацией.

Помимо рассмотренных видов неинституализованных знамений, мы выделяем еще одну группу знаков этого типа – *omina* [см. 5, 466]. По способу возникновения они тяготеют к *monstra*, а их своеобразие проявляется в характере означающего. Воспринимаемые посредством слуха, они имеют своей материальной частью звуки, причем в большинстве случаев – осмысленные звуки человеческой речи; тогда как две представленных выше группы доходят до сознания по преимуществу через зрение². Как уже было сказано, с позиции данной культуры все в мироздании было способно к коммуникации. Теперь выясняется, насколько конкретно и антропоморфно римляне понимали эту способность. Многое из того, что мы считаем бессловесным или вовсе безгласным, могло для них обнаруживать дар человеческой речи. И такие случаи не считались более экстраординарными, чем то же солнечное затмение или метеоритный дождь. Кроме животных и птиц, владение человеческим языком являют младенцы, включая пребывающих в утробе [XXI, 62, 2] [4, 69], и статуи [III, 74] [8, 105]. Мы также встречаем упоминания о голосах и сигналах, не имевших определенного источника [III, 68] [12, 83].

Еще одним распространенным видом *omina* служили адресованные кому-то другому фразы, ненароком подслушанные из уст людей, и высказывания, непосредственно обращенные к получателю знамения, но с другим по замыслу их автора значением [см. II, 26] [1, 182].

Можно предположить, что *omina* играли чрезвычайно важную роль в жизни и культуре Рима, ведь и вообще все знамения, переводимые на человеческий язык в ходе интерпретации, тем самым уподоблялись знакам этой группы. Таким образом, свойственный римскому мировоззрению пансемиотизм имел в качестве одного из своих аспектов представление, которое вместе с производимой им установкой можно определить как гиперлогизм. Всеобщая разумность и способность бытия порождать знаки выражались среди прочего в том, что некоторые существа и предметы, близкие к человеку в каком-либо отношении, могли по временам вещать на языке людей.

4. Итак, мы обрисовали в самых общих чертах примерную типологию знамений по способу их получения и внешней форме. Теперь подумаем над тем, как римляне пытались различать знаки в плане их содержания. Выдающийся пример такой попытки являет собой учение о молниях, основные положения которого *mutatis mutandis* применимы ко всем типам знамений. Ведь в конечном счете с помощью разнородных знаков квири-

ты пытались узнать всегда об одном и том же: что делать дальше? В дошедшей до нас классификации Авла Цецины, крупнейшего знатока гаруспий I в. н.э., нет единого основания, по которому разграничивались бы разные виды молний со стороны их семантики. При этом к наиболее многочисленному типу относятся молнии, воплощающие определенную интенцию, связанную с регулированием социального или личного поведения. Явное преобладание значений этой группы побуждает признать, что именно интенциональный критерий был доминирующим в представленной классификации. Это признает Сенека, когда, обобщая наблюдения современника-гаруспика, утверждает, что «Цецина различает три типа молний: советующий, утверждающий и [указующий на] положение [дел]» [II, XXXIX, 1] [10, 236]. Удар первой молнии «советует замыслившим либо исполнить задуманное, либо отказаться от этого. Утверждающая молния... возвещает, добром или злом обернется сделанное», а зловещий блеск третьей «несет угрозу, обещание или предупреждение», когда люди еще ничего не замышляют (там). Добавим, что в самом списке этрусского гадателя выделяются и такие прагматически ориентированные виды как «требующие» (*postulatoria*) – молнии, предписывающие совершение пропущенного или некорректно совершенного обряда; «смертоносные» (*pestifera*) – предвещающие смерть или изгнание; «отменяющие» (*peremptalia*) – аннулирующие угрозу предыдущих молний и т.д. [II, XLIX, 1] [10, 243].

Несомненно, что господство регулятивов среди прочих семантических типов знамений было обусловлено специфической телеологией последних. Сколько бы «на бумаге» теоретики ни прокламировали принцип вселенского детерминизма – неважно, в виде всеобщей подчиненности року или научно установленным законам природы, – человек не может не чувствовать свою свободу. И это ощущение тем мучительней для нас, смертных, что мы обречены пребывать в более или менее плотном мраке неведения, по-настоящему рассеять который не способен никакой позитивизм. Так и римляне, зная умом, что судьба ведет покорных и волочит строптивых, страстно желали, чтобы их община, подобно совершенным богам, была в числе покорных. К тому же они искренне верили, что фатум благоволит им и потому их Город будет стоять вечно. И стремясь к послушанию неведомой силе, они неустанно вопрошали жизнь: каким должен быть их следующий шаг, чтобы не выбиться из колеи, от века начертанной им судьбою мира.

5. Будучи ключевой чертой римского мировоззрения, пансемиотизм создавал сильнейшую ментальную установку, глубоко влиявшую на народное сознание. В результате ее действия число воспринимаемых знаков множилось столь стремительно, что очень скоро процесс обращения с ними сделался затруднительным. Как согласовать противоречащие друг другу данные, когда, к примеру, крик ворона сообщил об одном, а орел своим полетом указал на обратное? Чтобы преодолеть эту трудность, квириты развили представление об иерархии знамений. Место знака в ней зависело, во-первых, от природы его означающей части: ее семиотический «вес» определяли культурно-мифологические стереотипы Рима. С этой позиции молния обладала наибольшей значимостью; знамение, поданное орлом, ставилось выше указания, связанного с вороном, и т.д. [II, XXXIV, 1] [10, 233]. Вторым критерием в этой иерархии являлось время фиксации знака. Правда, взгляды на его применение не были однозначными. Вокруг фактора времени велись споры. Одни считали, что знамение, воспринятое первым, имеет приоритет над последующим. Другие, вероятно, в соответствии с известным принципом права³, постулировали противоположное. В этой связи небезынтересно проследить реакцию на обсуждаемую проблему со стороны тех представителей культурной элиты I в. до н.э. – I в. н.э., которым был свойственен наибольший критицизм в отношении

традиционного мировидения. Для таких радикально настроенных рационалистов как Цицерон рассогласованность знамений служила веским доказательством несостоятельности дивинации как таковой. Другие (например, Сенека-младший) считали ее следствием несовершенства наличных методов гадания и способов интерпретации знаков. Рок и боги, его главные посредники, не лгут – утверждали стоики. И потому любые знаки, явленные рядом друг с другом, не могут не сообщать об одном и то же, так как вместе обозначают нечто истинное [II, XXXIV, 2-4] [10, 233-234].

Другим практическим затруднением, вызванным склонностью видеть во всем знаки, стала проблема нежелательных знамений. Обилие разнородных *signa*, зачастую отрицавших друг друга, повергало людей в сумятицу. Нередко случалось, что, угрожая неожиданными бедами, знамение запрещало совершать, казалось бы, абсолютно правильные и нужные поступки. Было невозможно следовать всем воспринятым указаниям с неба, и это обстоятельство привело квиритов к утверждению избирательного отношения к знакам. Следует отметить, что укорененное в их культуре представление о полезных и вредных знамениях всецело основывалось на специфически-римской системе топосов – тех постулатов, которые служили краеугольным камнем господствующей идеологии. Согласно главному из них Рим является высшей ценностью всех его граждан, живущих во имя процветания и славы Отечества. «Ибо ничто так не угодно высшему божеству, правящему всем миром (Мировой душе – *A.K.*)..., как собрания и объединения людей, связанные правом и называемые государством» [IV, XIII, 13] [13, 388]. В этом утверждении Цицерон развивает исходный топос, подразумевая под «государством вообще» его совершеннейший образец – Римскую республику. И потому следующий постулат гласил: возникший по велению рока как идеальное воплощение государственной идеи, Рим будет возвышаться над миром, до скончания веков подчиняя его власти своих законов. На основе этих посылок римляне заключали, что единственно полезные, и значит, истинные знаки – это те, которые отвечают, а не противоречат интересам их страны: фатум не может вредить Риму [IV, 11] [15, 232]. Сформулированный тезис тоже был «общим местом» идеологической системы, дававшим четкое направление процессу истолкования *signa*. Но и его применение не устраняло возможность фиксации и следования нежелательному знамению. Редко когда удавалось понять при первом же рассмотрении, насколько благотворным окажется исполнение полученного императива. Случалось и так, что жрецам-интерпретаторам не хватало интеллектуальной изощренности, чтобы отклонить знаки, явленные столь же несомненно, сколь очевидно их значение противоречило здравому смыслу и практическим выгодам. Для того чтобы исключить их воздействие на ход событий, разработчики понтификального права установили ряд допущений, позволявших игнорировать такие знамения. В частной жизни римлянам было разрешено оставлять без внимания те знаки, воспринимать которые у них не было намерения. Желая обезопасить себя от вторжения «лишних» *signa* при совершении ритуалов, квириты прибегали к механическим приемам: накрывали голову краем верхней одежды, сопровождали отправление обрядов игрой на флейтах, заглушавшей посторонние звуки [5, 468]. В случаях, если процедура ритуала все-таки нарушалась нежелательным знамением, законы предписывали ее повторное воспроизведение.

Завершая анализ сакральной семиотики Рима, отметим, что изложенный принцип избирательного отношения к знамениям делал актуальной опасность корыстного обращения с ними. Особенно острой эта опасность стала в переломную эпоху I в. до н.э. – I в. н.э. Разрушение системы традиционных взглядов и убеждений, происходившее в это время, вело к росту индивидуализма и атомизации общества. Утрата коллективистских ценностей проявлялась среди прочего и в том, что люди, обладавшие вла-

стью, все активной подменяли интересы государства личными выгодами, а жрецы, тоже бывшие государственными чиновниками, все охотней поддавались подкупу с их стороны. Таким образом, деградация римской религии и связанной с ней коммуникативной сферы происходила в двух основных направлениях: с одной стороны, приходили в забвение священные ритуалы (*sacra*), имевшие целью умиловление богов; с другой стороны, угасали традиционные способы узнавания будущего (*auspicia*). Активно дискредитируемые, они уступали место новым, по преимуществу восточным гадательным практикам: астрологии и спиритизму.

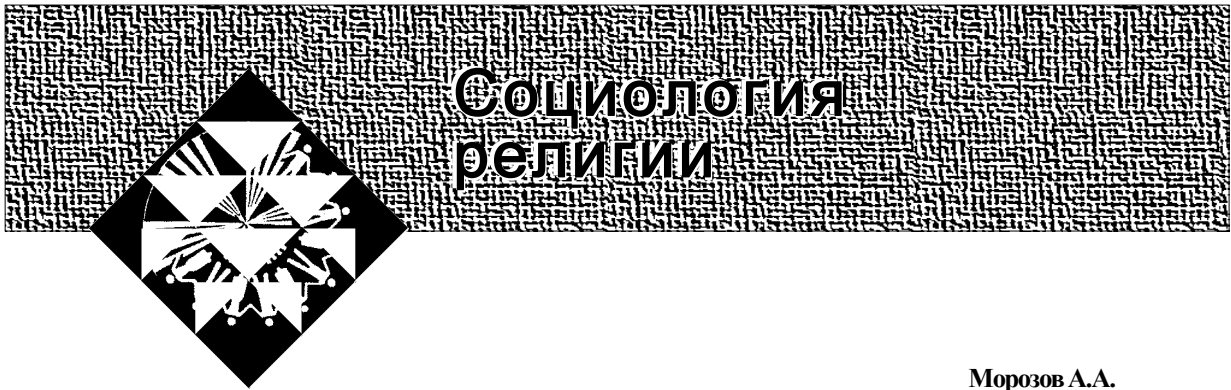
Библиографический список

1. Апулей *Метаморфозы* // Петроний Арбитр Сатирик; Апулей *Метаморфозы*. – М.: Правда, 1991. – С. 153-366.
2. Вергилий *Георгики* // Публий Вергилий Марон *Буколики*; *Георгики*; *Энеида*. – М.: Художественная литература, 1971. – С. 65-122.
3. Диоген Лаэртский *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. – М.: Мысль, 1979. – 620с.
4. Ливий Т. *История Рима от основания Города*. В 3 т. Т. 2. Кн. XXI – XXXIII. – М.: Ладомир, 2002. – 811 с.
5. Любкер Фр. *Реальный словарь классических древностей*: В 3 т. – Т. 1. – М.: Олма-Пресс, 2001. – 576 с.
6. Марк Аврелий. *Наедине с собой* // *Древнеримская философия*. От Эпиктета до Марка Аврелия: Сочинения. – Харьков: Фолио; М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. – С. 701-806.
7. Плиний Младший. *Письма Плиния Младшего*. – М. Наука, 1983. – 405 с.
8. Светоний Г.Т. *Жизнь двенадцати цезарей*. – М.: Художественная литература, 1990. – 255 с.
9. Сенека Л.А. *Нравственные письма к Луцилию*. – М.: Наука, 1977. – 383 с.
10. Сенека *О природе* // Сенека Л.А. *Философские трактаты*. – СПб.: Алетейя, 2000. – С. 181-367.
11. Страбон. *География*. – М.: ОЛМА – ПРЕСС Инвест, 2004. – 639 с.
12. Цезарь Г. Ю. *О гражданской войне* // *Записки Юлия Цезаря и его продолжателей*. – Т. 2. – М.: День, 1991. – 181 с.
13. Цицерон. *О государстве* // Цицерон М.Т. *О государстве. О законах. О старости. О дружбе. Об обязанностях. Речи. Письма*. – М.: Мысль, 1999. – 782 с.
14. Цицерон *О природе богов* // Цицерон Эстетика: *Трактаты, речи, письма*. – М.: Искусство, 1994. – С. 395-446.
15. Цицерон *О старости* // *О государстве...*

¹ С особой наглядностью эта идея выражена в дошедших до нас муляжах свиной печени – учебных пособиях для начинающих гаруспиков. По ним видно, что орган животного делился на сорок зон, соответствовавших сорока участкам небесного свода.

² Это явствует из их названий: *ostentum* происходит от *ostendere* – выставлять, показывать, демонстрировать, *monstrum* – от *monstrare* – указывать, показывать.

³ Выраженный афористически, этот принцип звучит так: *Lex posterior derogat priori* («Последующий закон отменяет действие предыдущего»).



Морозов А.А.

ОТНОШЕНИЕ К РЕЛИГИИ В СОЦИОКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ СОВРЕМЕННОСТИ: ЦИФРЫ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Аннотация. В статье автор обсуждает некоторые теоретические и методологические аспекты изучения мировоззренческих установок современного человека, анализирует результаты социологических исследований религиозности в российском обществе. Предлагается новый концептуальный подход к изучению понятия «отношение к религии».

Ключевые слова: отношение к религии, критерии религиозности, мировоззренческий выбор, верующие, ценностные предпочтения.

Обращение к теме «Религия в современных общественных процессах» в гуманитарном знании связано с рассмотрением большого ряда проблем социальной реальности: религия и государство, религия и школа, роль Церкви в формировании нравственности, религия и политика, религия и развитие национальной культуры и др.

Важнейшим условием обретения содержательных и релевантных ответов на поднимаемые вопросы является опора на данные, полученные в результате эмпирических исследований. Значимы здесь сведения об уровне религиозности населения, о глубине секуляризационных процессов, о спектре ценностных предпочтений разных социальных групп. Необходимо признать, что подобного рода исследования проводятся как научными группами, так и отдельными учеными. Происходит накопление материала, который используется при обсуждении научных и общественных проблем.

Однако человек, желающий составить представление о спектре мировоззренческих представлений в российском обществе и обратившийся к научным периодическим изданиям, неизбежно испытает значительные трудности и с большой степенью вероятности откажется от своей затеи. Дело в том, что исследователи, изучая один и тот же объект, получают различные результаты. Почему это происходит?

Прежде всего попробуем разобраться с общим уровнем религиозности россиян. Множество опросов, проведенных в последние десять лет, с использованием критерия самоидентификации дали вполне сопоставимые результаты. В частности, К. Каарияйнен и Д.Е. Фурман приводят следующие цифры распределения участников общероссийского опроса в 2005 г.: верующие – 53%, колеблющиеся – 24%, неверующие – 14%, атеисты – 6% [2, с. 81]. По данным опросов, проводимых исследовательским центром «Религия в современном обществе», в 2002 г. отнесли себя к верующим в Бога – 45%, колеблющимся между верой и неверием – 26%, к верующим в сверхъестественные силы – 7%, безразличным к вере и неверию – 8% и неверующим – 14% респондентов [6, с. 398]. По данным И.Г. Каргиной, к группе верующих-христиан относят себя 60% россиян [3, с. 46-47].

В любом случае мы должны признать, что более половины граждан России являются верующими. Однако как раз здесь и начинаются проблемы: во-первых, несколько критериев самоидентификации отражает реальный мировоззренческий выбор опрошенных; во-вторых, каковы крите-

рии, которые позволили бы определить верующего в строгом смысле слова. В социологической литературе не существует единства по этому вопросу. Сформировались две основные позиции: радикальная (категоричная) и умеренная (снисходительная).

Ученые-«радикалы» предъявляют высокие требования к тем, кто называет себя верующим. Так, К. Каарияйнен и Д.Е. Фурман среди всех верующих по самоидентификации выделяют 8,8% традиционных верующих, которых собственно и можно серьезно отнести к группе верующих. С этими исследователями полностью соглашается Л.А. Андреева, отмечая, что по ряду параметров (посещение храмов, участие в обрядах и богослужениях, соблюдение постов и т.д.) российская религиозность находится на еще более низком уровне, чем в секулярной, «постхристианской» Европе [1, с. 70]. По сути, она свидетельствует о номинальной религиозности, не имеющей под собой реального религиозного опыта. «Радикалы» доказывают, что настоящие верующие – это люди, включенные в определенную конфессиональную традицию, соблюдающие все церковные предписания, хорошо знающие основные положения соответствующего вероучения, не подверженные никаким суевериям. По их мнению, современный человек, включенный в активную общественную жизнь, демонстрирует свою религиозность лишь как показатель своей респектабельности. Соответственно, традиционные верующие «как были, так и остались гендерной группой социальных аутсайдеров» [2, с. 86]. Вероятно, речь идет о тех людях, которые ничем, кроме посещения церкви, не интересуются. Это, несомненно, радикальный взгляд на проблему. Следствием этой позиции является признание мировоззренческой невостребованности религии, в частности, православия в российском обществе. Л.А. Андреева отмечает, что православие интересно обществу как способ национально-культурной идентификации, но не как религия.

Кроме того, авторы не выявляют такие значимые и эмпирически фиксируемые в современной социокультурной ситуации феномены как внеконфессиональная и внеинституциональная религиозность, хотя последняя не исключает признания четких конфессиональных предпочтений. Речь идет о тех людях, которые признают себя верующими, но считают, что вера не обязательно сопряжена с посещением церкви, общением с единоверцами, выполнением обрядов. Религиозность этих людей может иметь характер интеллектуального увлечения, но в то же время потенциально содержать возможность глубокого религиозного опыта.

Понятия *внеконфессиональная* и *внеинституциональная* религиозность требуют отдельного пояснения. Внеконфессиональная религиозность предполагает осознание человеком себя в качестве верующего, но при этом отсутствует отождествление себя с определенной традицией. Это может быть вариант религиозного синкретизма, когда человек выбирает наиболее приемлемые для себя вероучительные положения из самых разных религий и сводит их в единый относительно непротиворечивый комплекс. Здесь мы имеем дело с формированием своеобразных «новых религиозных движений» индивидуального уровня. Индивидуализм, воспроизводимый в человеке в рамках гуманистически ориентированной современной системы воспитания, в полной мере может проявлять себя и в религиозной сфере. Кстати, он проявляется себя и у людей с четкими конфессиональными предпочтениями. Часто верующий сам определяет, какие предписания ему соблюдать, а какие для него необязательны. Авторитет традиции оказывается недостаточным основанием, человек полагается на «божественную мудрость» и собственные ощущения.

Внеинституциональная религиозность – более широкое понятие. Кроме внеконфессиональных верующих, мы должны включить в его объем людей, которые считают себя христианами, мусульманами, индуистами и т.д., но при этом никак не связаны с религиозными общинами, не посе-

щают совместных богослужений, исповедуя определенную религию индивидуально. Они читают Священное писание, молятся, выполняют некоторые обрядовые действия. О таких верующих говорит И.Г. Каргина. Она пытается разъяснить противоречие между большими показателями самоидентификации людей в качестве верующих и низкой религиозной активностью. Ею рассматривается группа верующих-христиан, к которой, по ее данным, относят себя 60% россиян. На вопрос «Почему часть верующих не пришла в церковь вообще?» были получены интересные в контексте нашего разговора ответы. 38% опрошенных заявили, что «в этом нет необходимости, можно быть верующим и вне церкви». Каждый четвертый отметил фальшь и неискренность в происходящем в церкви. Почти такое же количество говорит о недоверии церковным организациям, в деятельности которых много политики и т.п. [3, с. 46-47]. Очевидно, люди, дающие подобные ответы, не попадают в группу «традиционных» верующих. Однако есть ли основания исключать их совсем из числа верующих или мы можем говорить о трансформации религиозности современного человека? Тем более, необходимо учитывать, что многие люди сформировались вне прямого влияния религии на становление их личности, а это создает определенные внутренние барьеры к проявлению активной религиозности. В частности, по данным того же опроса, почти каждый пятый респондент сказал, что не понимает смысл происходящего на богослужении [3, с. 47]. Еще 8% просто не думали об этом. Все это позволяет религиозным организациям рассматривать этих «нетрадиционных» верующих в качестве потенциальных прихожан, а многим поборникам секуляризации говорить о «несерьезности» религиозных предпочтений большинства наших современников.

Отмечается, что такой тип религиозности имеет значительное распространение среди людей с высоким уровнем образования. Так, М.П. Мchedлов, Ю.А. Гаврилов, А.Г. Шевченко указывают, что «для лиц с высоким уровнем образования, заявивших о своей религиозной мировоззренческой ориентации, более характерна институционально неоформленная религиозность» [7, с. 71].

Умеренная позиция заключается в признании разных уровней включения человека в религиозную жизнь: от простого ощущения присутствия неких высших начал (не всегда ясно осознаваемых) до четкого следования всем конфессиональным канонам. Ю.Ю. Синелина не соглашается с позицией «радикалов», исключаящих из числа верующих православных христиан тех, кто четко не следует всем церковным предписаниям, не разбирается в догматике, редко посещает храм и совершает молитву, почти не читает Библию, и более того, разделяет многие суеверия. По ее мнению, «идентифицировать людей в качестве неправославных, если они считают себя православными, вследствие того, что не все у них соответствует церковным канонам, неправомерно» [9, с. 96]. Она указывает на объективные и субъективные факторы, определяющие состояние религиозности современного верующего. Во-первых, и традиционная вера православных людей была в большей мере основана на религиозных чувствах, чем знании своей религии. Во-вторых, была прервана традиция религиозного воспитания и соответствующего образа жизни. В-третьих, христианская догматика достаточно сложна сама по себе, чтобы простой верующий мог самостоятельно в ней разобраться. В-четвертых, признание магии, целительства, спиритизма, колдовства вовсе не свидетельствует об эклектичном или языческом характере веры. Аргументы, приводимые Ю.Ю. Синелиной, достаточно весомы и заставляют серьезно переосмыслить вопрос о состоянии религиозности современного россиянина.

Вместе с тем не следует абсолютизировать критерий самоидентификации. По многим опросам, доля респондентов, заявивших о своей конфессиональной принадлежности (в частности, православной), оказывает-

ся существенно выше удельного веса верующих в Бога [7, с. 69]. Сегодня существуют культурные и этнические основания конфессионального самоопределения. Человек может считать себя православным в силу того, что он русский, и мусульманином, потому что он узбек. Патриарх Московский и Всея Руси Кирилл, выступая 29 мая 2009 г. перед молодежью в Ледовом дворце спорта в Санкт-Петербурге, сказал, что, если человек был крещен в православии, но не живет церковной жизнью, значит, он плохой православный (плохой, но все-таки православный). Поэтому Церковь включает в число окормляемых ею не только действительно воцерковленных людей, но и тех, кто потенциально мог бы ими стать. Очевидно, патриарх рассуждает в практическом ключе, ставя перед Церковью конкретные задачи. Это программа действия, а не реальная картина социокультурной реальности.

По нашему мнению, подобные основания вряд ли являются достаточными для определения религиозной принадлежности. Даже умеренная позиция должна включать критерии, которые позволили бы провести границу между верующим и неверующим, между православным и неправославным. Очевидно, что, например, быть православным или мусульманином, не веря при этом в Бога, невозможно.

Анализ двух представленных позиций в изучении религиозной ситуации в России заставляет согласиться с М.Ю. Смирновым в том, что «религиозный компонент жизни российского общества воспринимается вне его действительного содержания, которое можно выяснить только систематическим научным исследованием» [10, с. 147]. Конечно, не следует абсолютно отказывать современным авторам в систематике. Проводимые исследования, как правило, обладают четкими целями, продуманностью исследовательских задач. Полученные результаты систематизируются исходя из предварительно обсужденных принципов. Но принципы оказываются разными, что предопределяет несовместимость результатов. Вопросы методологии и методики выступают на первый план, становятся в центр обсуждения. Показательной в этом плане является недавно вышедшая статья Е.А. Кублицкой [4]. Мы хотели бы обратить внимание на несколько методологических требований, которые нашли обоснование в ее работе. Во-первых, критерий самоидентификации должен выстраиваться по одному основанию. Это чисто логическое требование позволяет четко обозначить группы населения по признаку наличия и отсутствия веры как основного маркера религиозности. Во-вторых, дихотомическое деление населения по признаку присутствия веры позволяет измерять показатели секуляризации [4, с. 98]. Мы полностью принимаем эти основания. Самозачисление в группу верующих можно считать минимумом присутствия религиозных элементов в сознании современного человека. Члены же дихотомического деления могут быть дифференцированы в соответствии с конкретными задачами изучения.

Вслед за Е.А. Кублицкой остановимся на группе «колеблющиеся». Согласимся с тем, что неправомерно полностью относить эту группу к религиозным людям. Но следует ли вообще ее выделять? Если понятие имеет неопределенное содержание, то есть ли смысл его использовать в научном исследовании? Указание на некоторую незавершенность религиозного выбора не спасает ситуацию. Это как несостоявшаяся беременность. Могла бы быть, но ее нет.

Значительно более эффективным для прояснения религиозной ситуации, по нашему мнению, является выделение группы «безразличные как к религии, так и к атеизму» и группы «затруднившиеся ответить». Понятие «безразличные как к религии, так и к атеизму» выступает негативным отпечатком понятия «колеблющиеся между верой и неверием». Оно указывает на мировоззренческий индифферентизм, выступающий одной из форм эскапизма в современном культурном пространстве (чтобы не от-

вечать на вопрос, можно просто его не задавать). Причем это сознательный выбор, выражающий определенное жизненное кредо. Группа «затруднившиеся ответить» сложнее по своей структуре. В ней выражается, во-первых, инерция массовой культуры, уводящей человека от постановки мировоззренческих вопросов, во-вторых, незаинтересованность части людей, обусловленная утилитаристскими жизненными установками.

Иначе говоря, от выделения группы «колеблющиеся» следует отказаться. Более однозначные варианты выбора в конечном итоге дадут более четкую картину социокультурной действительности. Еще одно важное положение, отмеченное Е.А. Кублицкой, необходимо учитывать при анализе уровня религиозности и процессов секуляризации. Она убедительно доказывает, что в «систему показателей религиозного сознания для определения уровня религиозности респондента не следует включать конфессиональную самоидентификацию» [4, с. 102]. Это связано, как мы уже говорили, с тем, что конфессиональная самоидентификация часто имеет культурные, этнические и даже политические основания. Если мы все же не отказываемся от выяснения конфессиональных предпочтений в общих опросах, то лучше делать это через комплекс косвенных вопросов или с использованием вопросов-фильтров.

Многие вопросы вызывают попытки соотнести ценностные предпочтения с показателями веры/неверия. Так, на основе сравнительного исследования ценностных предпочтений соблюдающих обряды верующих и неверующих в Нижегородской области в 1999 г. Г.С. Широкалова делает вывод, что «налицо ослабление регулятивной функции церкви и христианской морали в отношении явлений, противоречащих православной культуре» [11, с. 88]. Приведенные исследователем данные свидетельствуют о почти однородном ценностном выборе и характере оценок тех или иных явлений верующих и неверующих. Схожий вывод делает С.Д. Лебедев. Он указывает, что между религиозными и нерелигиозными респондентами нет расхождений в важнейших ценностных ориентациях [5, с. 95]. В общем-то, это доказывает лишь то, что верующие и неверующие россияне живут в одном обществе, формируются в одинаковых культурных и исторических условиях. Приобщение к определенной религиозной традиции и приобретение религиозного опыта в большинстве случаев еще не означает отказа от витальных ценностей. Они могут быть переосмыслены, но анкетный опрос не фиксирует такого рода изменения. Понимание той или иной ценности в религиозном и гуманистическом контекстах не всегда оказывается тождественным.

Все сказанное выше делает необходимым выработку новых подходов к изучению религиозной ситуации. В качестве исследовательского ядра мы предлагаем использовать понятие «отношение к религии». К нему обращаются современные авторы. Но, как правило, оно выражает уровень присутствия религиозных элементов в мировоззрении современного человека.

Отношение к религии понимается нами как целостный образ, включающий рациональные и эмоциональные оценки религии в качестве явления современной социокультурной действительности. В предлагаемой познавательной конструкции «отношение к религии» можно выделить четыре элемента: состояние знаний о религии, наличие религиозных элементов в мировоззрении, оценка характера влияния религии на личность, осознание места религии в современной социокультурной реальности. Комплексное описание этих элементов позволит, как мы надеемся, проводить анализ как отдельных проблем существования религии в современном обществе, так и положения религии в целом.

Данная познавательная схема была апробирована при проведении кафедрой философии и политологии Омской академии МВД России социологического исследования «Отношение к религии курсантов Омской ака-

мии МВД России». Исследование проводилось в форме анкетирования в январе – феврале 2009 г. В нем приняли участие курсанты первого курса, обучающиеся по специальностям «правоохранительная деятельность» и «юриспруденция» (N = 179). Таким образом, большинство респондентов – это юноши и девушки 17-18 лет, недавно окончившие школу. Они представляют различные сибирские регионы. Среди респондентов нужно отметить небольшое преобладание юношей.

В соответствии с предложенной исследовательской схемой в анкете было четыре блока вопросов: о знаниях, о мировоззрении, о влиянии религии на личность, о значении религии в социокультурной действительности.

Вопросы о знаниях показали невысокий уровень информированности молодых людей о религии. Было задано семь вопросов, из которых только три были открытыми. При несложности предложенных вопросов (мы исходили из содержания школьной программы) лишь 10% респондентов смогли ответить на них правильно.

В ответах на открытый вопрос «Какие религии вам известны?» во всех анкетах было названо только восемь религий (хотя предложено было написать не более десяти названий). В более чем 90% анкет названы буддизм, христианство, ислам. Однако следует учитывать наличие сочетаний «ислам и мусульманство», «православие, католицизм, христианство» в одной анкете. Часто встречается искажение названий религий. На вопрос «Какие религии называют мировыми» правильно ответили 46,9% респондентов. Половина опрошенных не знает, какому событию посвящена христианская Пасха, но в то же время 82% заявили, что отмечают этот праздник. Конечно, можно сказать, что знать значение конфессиональных праздников не обязательно. Однако в последние годы празднование Пасхи широко освещается в средствах массовой информации. Нужно проявить действительную незаинтересованность, чтобы ничего не узнать по этому поводу.

Закрытые вопросы тоже вызвали сложности: правильно указали направления ислама – 46,9% опрошенных, признаки анимизма – 21,8% и основателя буддизма – 11,7%. Это притом, что закрытые вопросы имели по три реальных варианта выбора, а четвертый – «затрудняюсь ответить».

Таким образом, уровень знаний о религиозной сфере оказался низким. Полученные результаты не были случайными, что подтвердилось на занятиях по дисциплине «Религиоведение», которые проводил автор уже после опроса.

Вопросы о мировоззрении должны были выявить наличие или отсутствие религиозного выбора. В нашей анкете было предложено указать мировоззренческую группу, к которой относит себя респондент. Результаты оказались следующие: верующие в Бога – 67,6%, верующие в сверхъестественные силы – 8,4%, атеисты – 2,8%, безразличные как к религии, так и атеизму – 6,1%, затруднились ответить – 15,1% респондентов. Таким образом, при дихотомическом делении мы получим верующих – 76%, неверующих – 24%. В целом подобные результаты не противоречат результатам общероссийских исследований, о которых было сказано выше. Различие результатов во многом объясняется отсутствием в нашей анкете варианта «колеблющиеся». С учетом того, что, как правило, к этой группе относят себя около 25% опрашиваемых соотношение между верующими и неверующими оказывается схожим. Однако мы видим, что возможные «колеблющиеся» отнесли себя к верующим.

Третья группа вопросов связана с влиянием религии на личность. Этот показатель имеет сложную структуру. Он включает, во-первых, оценку характера влияния религии на развитие личности, во-вторых, присутствие религиозных элементов в системе ценностных предпочтений опрашиваемых. В нашей анкете была представлена только первая составляющая. Вопросы, отражающие эту позицию, показали в целом позитивную оценку

влияния религии на личность. Более 81% курсантов считает, что религия делает человека более нравственным и ответственным. Не согласились с утверждением «Религия лишает человека свободы» 70,4%. Но в то же время только 41,9% не согласились с утверждением «Религия – опиум для народа». Соответственно, согласились с первым утверждением 15,6%, а со вторым – 28,5%. Такое несоответствие свидетельствует о необходимости более детальной проработки данной проблематики.

В эмоциональном плане восприятие религиозных людей нашими респондентами в основном имеет положительную окраску. В частности, религиозный человек вызывает доверие у 35,2% опрошенных, такую же реакцию, как и нерелигиозные люди, – у 44,1%. Варианты «подозрение», «недоумение», «удивление» в совокупности набрали только 8,3%.

Определение религиозной составляющей в ценностном наборе молодого поколения проводилось в ряде современных исследований. Выявляя ценностные предпочтения молодежи, некоторые авторы говорят о том, что заявление о религиозных установках и ценностях есть не что иное, как следование моде на религию[8]. Эта популярная сегодня мысль плохо подтверждается при рассмотрении реальных фактов. мода главным образом принадлежит сфере массовой культуры. В молодежных периодических изданиях, телевизионных передачах, музыкальных каналах, Интернете трудно найти следы подобной моды. Религия, конечно, присутствует в качестве объекта обсуждения, но в этом случае она, как правило, остается чем-то внешним, не имеющим отношения к ценностному выбору. Не подтвердило преимущественное влияние моды на возрастание роли религии и наше исследование. Рост религиозности россиян и влияния религии в современном обществе объяснили временной навязываемой модой только 10,5% наших респондентов. На обусловленность этого роста возвратом к традиционным национальным ценностям указали 50,8% курсантов, еще 35,2% обращение к религии оценивают в качестве средства преодоления насущных проблем.

Таким образом, можно говорить о взвешенном, серьезном отношении наших респондентов к религии. Религиозные ценности соотносятся с наиболее важными сегментами жизни. Но они являются ценностями второго порядка хотя бы в силу того, что процесс социализации происходит преимущественно посредством приобщения личности к светской культуре. Религия же присутствует как историко-культурное явление. Мы можем согласиться с утверждением С. Д. Лебедева, что «светская культура может рассматриваться как социокультурная константа современности» [5, с. 89]. В процессе взросления человек усваивает прежде всего нерелигиозную картину мира, и вполне естественно, что религиозное влияние имеет часто случайный и неустойчивый характер. И даже то, что 54,2% наших респондентов назвали свои семьи религиозными, не убеждает нас в обратном. Невозможно представить, что в более чем половине российских семей дети получают религиозное воспитание.

Четвертая составляющая нашего опроса касается оценки роли религии как фактора общественного и культурного развития. В ответах на вопрос о роли православия, ислама, буддизма, иудаизма в становлении отечественной культуры бесспорное преобладание получили позитивные оценки: внесли существенный вклад в становление национальных культур – 54,2%, были основой для становления национальных культур – 38,5%. И только 2,8% респондентов указали, что эти религии тормозили развитие страны. Всего 4,5% курсантов согласились с тем, что религии не сыграли сколько-нибудь значимой роли в национальной культуре.

Позитивная ретроспективная оценка религии вполне согласуется с признанием общественной активности религиозных объединений. Для большинства оказывается вполне приемлемым активное участие религиозных объединений в общественных процессах. Так, 81,5% курсантов допускает

сотрудничество государства и религиозных организаций по разным вопросам жизни общества. По мнению 84,3% респондентов, религиозные объединения должны участвовать в решении проблем современного общества, но при этом 57,5% опрошенных говорят о необходимости контроля их деятельности со стороны государственных и муниципальных органов власти.

Признают допустимым изучение религии в государственных и муниципальных учебных заведениях 73,2% курсантов (до опроса было разъяснено различие между изучением и обучением религии).

Полученные количественные показатели позволяют сделать некоторые качественные выводы, характеризующие отношение к религии определенной молодежной группы. Эти результаты не претендуют на сколько-нибудь широкую репрезентативность, но обладают методологической и методической значимостью. Первостепенное значение имеет соотнесение четырех элементов отношения к религии, выделенных в нашем исследовании.

Опрос продемонстрировал высокий уровень самоидентификации молодых людей в качестве верующих. Эти показатели коррелируют с позитивной оценкой влияния религии на личность и на социокультурные процессы. Именно позитивный образ религии в сознании молодых людей во многом определяет высокий уровень религиозной самоидентификации. Как правило, заявление о собственном религиозном выборе не связано с осознанием дополнительных моральных и иных обязательств. Распространение внеинституциональных форм религиозного самоопределения позволяет нашему современнику адаптировать религиозные идеи к собственному образу жизни. Указывая свою принадлежность даже к определенной конфессиональной традиции, человек может оставаться индивидуалистом. Он не стремится стать членом религиозной общины или выполнять все предписания до тех пор, пока не почувствует в этом острую потребность. Но и тогда критическое отношение к происходящему в храме или непонимание жизни общины удерживает человека от явно выраженной религиозной активности. Сакрализация своих чувств делает молодого человека уязвимым для любой публичной оценки. Наличие моды на религию в современном российском обществе вовсе не очевидно. Утверждение же об этом является не чем иным, как результатом «научного мифотворчества».

Для большинства наших респондентов религия – это вера в Бога или сверхъестественное. Религиозная принадлежность осознается прежде всего как внутреннее чувство. Поэтому соотношение верующих и неверующих обратно пропорционально к соотношению принимающих участие в обрядах (22,9%) и не принимающих в них участие (77,1%).

Предложенная нами познавательная схема, конечно же, требует детальной проработки. Отношение к религии интерпретируется нами как сложная характеристика самоопределения человека. Ее четыре элемента – состояние знаний о религии, наличие религиозных элементов в мировоззрении, оценка характера влияния религии на личность, осознание места религии в современной социокультурной реальности – позволят выявить существенные черты современного сознания. Выяснение состояния данной характеристики, как мы надеемся, поможет в достижении реального понимания социокультурных процессов современности.

Библиографический список

1. Андреева Л. А. Процесс рехристианизации в секуляризованном российском обществе // Социологические исследования. – 2008. – № 8. – С. 67-73.
2. Каарияйнен К., Фурман Д. Е. Религиозность в России на рубеже XX – XXI столетий // Общественные науки и современность. – 2007. – № 2. – С. 78 – 95.
3. Каргина И. Г. Самоидентификация верующих: социальная мотивация // Социологические исследования. – 2004. – № 1. – С. 45-53.

4. Кублицкая Е. А. Особенности религиозности в современной России // Социологические исследования. – 2009. – № 4. – С. 96-107.
5. Лебедев С. Д. Отношение учащейся молодежи к религии как фактор воспроизводства религиозности // Социологические исследования. – 2007. – № 7. – С. 87-97.
6. Мchedлов М. П. Религиоведческие очерки. Религия в духовной и общественно-политической жизни современной России. – М., 2005.
7. Мchedлов М. П., Гаврилов Ю. А., Шевченко А. Г. О социальном портрете современного верующего // Социологические исследования. – 2002. – № 7. – С. 68-77.
8. Петров А. В. Ценностные предпочтения молодежи: диагностика и тенденции изменений // Социологические исследования. – 2008. – № 2. – С. 83-90.
9. Синелина Ю. Ю. О критериях определения религиозности населения // Социологические исследования. – 2001. – № 7. – С. 89-96.
10. Смирнов М. Ю. Современная российская социология религии: откуда и зачем? // Религиоведение. – 2007. – № 2. – С. 145-154.
11. Широкалова Г. С. Сравнительные характеристики верующих и неверующих нижегородцев // Социологические исследования. – 2001. – № 7. – С. 80-88.

Арчаков М.К.

РЕЛИГИОЗНО-ПОЛИТИЧЕСКИЙ ЭКСТРЕМИЗМ В РОССИИ

Аннотация. В статье рассматриваются некоторые аспекты деятельности религиозно-националистических организаций в политическом процессе России. Изучение деятельности религиозно-националистических организаций позволяет утверждать, что в современном религиозном радикализме существуют два направления: православное и неоязыческое. Несмотря на ограниченные возможности участия в политическом процессе, религиозно-националистический радикализм остается потенциально опасной для общества разновидностью праворадикальных идеологий, в которой совмещаются религиозная нетерпимость и агрессивный национализм.

Ключевые слова: радикализм, экстремизм, национализм, православие, язычество, ксенофобия.

В российской политической жизни конец XX – начало XXI вв. отмечаются существенным повышением экстремистской деятельности различных общественных организаций, движений и групп. Многие экстремистские проявления приобретают религиозную окраску. И хотя одной из важных общественных проблем остается деятельность так называемых тоталитарных сект, к которым традиционно относят Аум Синрикё, Богородичный Центр, Белое Братство и т.д., в последнее десятилетие всё более широкий размах приобретают такие экстремистские явления, которые имеют связь с религиозными постулатами, но происходят в политической сфере социума, что позволяет классифицировать их как проявления религиозно-политического экстремизма.

Как справедливо определяет А.П. Забияко, «Религиозный экстремизм – тип религиозной идеологии и деятельности, который отличается крайним радикализмом, ориентированным на бескомпромиссную конфронтацию со сложившимися традициями, резкий рост напряженности внутри религиозной группы и в социальном окружении» [3, с. 1220]. Такой подход позволяет выделить различные виды религиозного экстремизма, обращенные: 1) на глубокую деформацию конфессии – внутриконфессиональный;

2) на устранение нелегитимными, насильственными способами иных конфессий – иноконфессиональный; 3) на деструктивную трансформацию личности – личностно-ориентированный; 4) на радикальное преобразование этноса и межэтнических отношений, подавление чужих этнорелигиозных групп – этнорелигиозный; 5) на изменение правовой системы государства и межгосударственных отношений – религиозно-политический экстремизм; 6) на трансформацию социально-экономической системы – социальный; других областей человеческого существования [3, с.1221].

Проявления религиозно-политического экстремизма в современной России выступают в качестве предмета нашего исследования.

Религиозно-политический экстремизм – это вид экстремистской деятельности, направленный на возбуждение религиозной или национальной вражды и ненависти, насильственное изменение государственного строя или насильственный захват власти, нарушение территориальной целостности страны. Соединение религиозной нетерпимости с политической деятельностью и порождает религиозно-политический экстремизм.

Религиозно-политический экстремизм обладает рядом характерных черт: во-первых, основной его целью является насильственное изменение государственного строя, стремление заменить светское правление теократией; во-вторых, его деятельность мотивируется религиозными постулатами или лозунгами – в отличие от экономического, националистического, экологического и других видов экстремизма, у которых иная мотивация; в-третьих, его отличает стремление субъектов экстремистской деятельности апеллировать к традиционным конфессиям (православие, ислам и т.д.) с целью получения помощи и поддержки в борьбе с представителями других, «враждебных» конфессий; в-четвертых, в нем доминируют насильственные, силовые методы борьбы для достижения собственных целей в политике. Религиозно-политический экстремизм отвергает возможность переговорных, компромиссных, а тем более консенсусных путей решения социально-политических проблем. Его сторонники отличаются крайней нетерпимостью по отношению ко всем, кто не разделяет их политических взглядов, включая единомышленников. Для них не существует никаких «правил политической игры», границ дозволенного и недозволенного. Конфронтация с государственными институтами – их стиль поведения. Принцип «золотой середины» и требования в духе «не поступай по отношению к тебе», являющиеся основополагающими для мировых религий, отвергаются ими. Главными в их арсенале являются насилие, крайняя жестокость и агрессивность. Нередко используются террористические методы борьбы.

Однако использование террористических методов не повод для смешения понятий «экстремизм» и «терроризм». По мнению А. Кадиевой, «первое понятие характеризует специфический, чрезвычайный тип или способ социального действия и включает в себя такие моменты как цель, идеология, мотивация действия, средства и способы действия. Второе понятие характеризует лишь один из видов действия или способ действия. Оно гораздо более узко по своему логическому смыслу. Хотя терроризм, безусловно, входит в арсенал действий экстремизма и даже занимает в этом арсенале весьма заметное место. Но одним только терроризмом не исчерпывается арсенал экстремизма как типа социальной практики» [6, с.134].

Факторами, порождающими религиозно-политический экстремизм в нашей стране, следует назвать социально-экономический кризис, массовую безработицу, глубокое расслоение общества на узкий круг богатых и преобладающую массу малообеспеченных граждан, ослабление государственной власти и дискредитация ее институтов, не способных решать назревшие вопросы общественного развития, распад прежней системы ценностей, правовой нигилизм, политические амбиции религиозных лидеров и стремление политиков использовать религию в борьбе за власть.

Среди причин, способствующих усилению религиозно-политического экстремизма в России, нельзя не назвать нарушения прав религиозных и этнических меньшинств, допускаемые должностными лицами, а также деятельность зарубежных религиозных и политических центров, нацеленная на разжигание в нашей стране политических, этнонациональных и межконфессиональных противоречий. Наконец, важно также отметить, что созданию благоприятных условий для активизации деятельности различного рода экстремистских групп в стране в значительной мере способствовал сознательный отказ государства от функции регулирования общественных отношений, что обернулось фактической передачей этих полномочий нелегитимным политическим акторам, в том числе откровенно криминальным, а также различным организациям и движениям радикального толка [1, с. 35].

Религиозно-политический экстремизм и этнонационалистический экстремизм часто переплетаются друг с другом. Этому способствует ряд обстоятельств, в том числе – тесная историческая связь религии и этноса. Она привела к тому, что многие народы воспринимают то или иное вероисповедание как свою национальную религию. Их образ жизни, традиции, обычаи, менталитет сформировались под влиянием соответствующих религиозных учений, обрядов, предписаний. В результате в этническом самосознании эти народы представляются как этноконфессиональные общности. Данное обстоятельство дает возможность лидерам этнонационалистических экстремистских формирований апеллировать к «национальной религии», использовать ее постулаты для привлечения соплеменников в свои ряды, а лидерам религиозно-политических экстремистских группировок – обращаться к этнонациональным чувствам и ценностям для увеличения числа сторонников своего движения. Переплетению религиозно-политического и этнонационалистического экстремизма содействует также их одинаковая направленность на достижение во многом совпадающих политических целей. Смыкаясь, они питают друг друга, что способствует укреплению их позиций, содействует расширению социальной базы. Яркий пример такого «взаимного питания» этнонационалистического экстремизма и религиозно-политического экстремизма дают нам события в Чечне, Дагестане и т.д.

Безусловно, деятельность ваххабитских центров и организаций на Северном Кавказе заслуживает особого внимания и всестороннего исследования. Но мы хотели бы проанализировать деятельность русских религиозно-националистических радикальных организаций, движений и групп.

Бесспорным фактом политической жизни современной России является рост экстремистской деятельности русских религиозно-националистических организаций, что связано с рядом причин, к основным из которых можно отнести социально-экономические кризисы, меняющие к худшему условия жизни большинства членов общества; ухудшение социальной перспективы значительной части населения; рост антисоциальных проявлений; страх перед будущим; политические амбиции их лидеров; обострение этноконфессиональных отношений.

К современному русскому религиозно-политическому экстремизму можно отнести два направления – православное и неоязыческое. Православный религиозно-националистический радикализм представлен рядом общественных организаций, движений ультранационалистической направленности, в той или иной степени использующих религиозные идеи. Можно указать следующие: НПФ «Память», РНЕ, РНС, РОНС, «Черная сотня», РПНСД, «Союз русского народа» (СРН) и др.

Все данные организации объединяет самоидентификация их членов как «православных националистов», этнонационализм и довольно натянутые отношения с Московской патриархией РПЦ.

Плохие отношения с РПЦ связаны с тем, что Московская патриархия

и основная часть православной общественности поддерживают доктрину «традиционных религий», которая сводится к идее опоры государства на доминирующие организации этнически разграниченных конфессий – православия, ислама, буддизма и иудаизма – примерно пропорционально численности соответствующих этнических групп [12, с. 15].

Непримиримость к идее «многообразия равноправных конфессий» и опора на жесткий православный фундаментализм позволяют говорить о наличии православных ультранационалистических организаций в политическом пространстве современной России.

Более или менее активно на политическом поле современной России пытаются действовать РПНСД и СРН.

Одной из самых радикальных ультранационалистических организаций России является Русское православное национально-социалистическое движение (далее – РПНСД). Эта организация создана осенью 2007 г. в Перми на основе распавшегося Пермского отделения РНЕ. Возглавил организацию бывший член ЦС РНЕ В. Носков, объявивший, что новая организация является не просто политической, но и Свято-Михайло-Архангельской общиной истинно-православных христиан. По мнению активистов РПНСД, целью движения является создание православно-теократического государства, политический строй которого определяется как национал-социализм [10].

Исходя из своих программных установок, РПНСД старается активно участвовать в российском политическом процессе. Так, пропагандистский аппарат РПНСД настаивает на создании автономных общин сторонников РПНСД в регионах РФ. Подобные общины нужны РПНСД в качестве инструмента подготовки и создания христианского государства, что возможно лишь при реализации сепаратистских тенденций. Поэтому руководство РПНСД считает, что создание региональных автономных общин может быть особенно актуальным в связи с «неизбежным разделом» России [9].

Иными словами, в случае дестабилизации общественной ситуации в РФ общины РПНСД могут выступить одним из акторов регионального сепаратизма. Однако процесс создания региональных общин РПНСД идет довольно медленно и охватывает в основном Пермь, Челябинскую и Свердловскую области.

Кроме того, РПНСД и его лидеры стараются сотрудничать с другими национальными организациями и участвовать в их деятельности, отдавая предпочтение тем, в руководство которых входят бывшие лидеры РНЕ, а также члены ЛДПР. Так, осенью 2005 г. в Перми было создано национальное объединение «Авангард патриотической молодежи», куда вошли члены ЛДПР, РНЕ, РПНСД и ряда других, более мелких национальных группировок. Тесные связи руководство РПНСД поддерживает с созданной летом 2006 г. партией защиты российской конституции «Русь» (ПЗРК «Русь»), возглавляемой бывшими членами РНЕ А. Рашицким, Ю. Васиним, а также депутатами фракции ЛДПР в Государственной Думе Н. Бураковым и В. Давиденко.

Но, несмотря на это, подчеркнутый расизм и крайняя религиозная нетерпимость не позволили РПНСД сформировать массовую общественную структуру, необходимую не только для реализации поставленных задач, но и для оказания давления на органы власти в России.

Одной из достаточно активных религиозно-националистических организаций является СРН. Он был создан на учредительном съезде 21 ноября 2005 г. В нем участвовали делегаты около 70 субъектов РФ, а также представители Белоруссии, Украины и Казахстана. На съезде был избран Высший совет движения, который возглавил известный скульптор В. Клыков [11].

Съезд принял ряд программных документов, отражающих взгляд руководства и членов движения на общественно-политическую ситуацию в России, в том числе и по религиозному вопросу.

Один из документов, принятых съездом, прямо указывал на то, что «никто не может отменить законную форму государственности в России – Православную самодержавную монархию... Православная самодержавная власть нужна русскому народу как отвечающая его религиозно-нравственным идеалам...» [7, с. 7].

Данный документ недвусмысленно провозглашает исключительность православия как государственной религии, особые права РПЦ по сравнению с другими конфессиями, что, естественно, является проявлением религиозного радикализма. Принятый съездом устав разделяет граждан России по национальному признаку: «членами Союза могут быть только природные русские люди обоего пола... Евреи в члены Союза никогда допущены быть не могут, даже в том случае, если они примут христианство» [13, с. 4].

Таким образом, СРН, хотя и не провозгласил расизм в качестве одного из основных принципов идеологии (в отличие от РПНСД), но в то же время является организацией националистической, стоящей на позициях религиозно-националистического радикализма.

Одной из текущих задач СРН, подобно РПНСД, определил создание разветвленной сети отделений на территории РФ, Украины и Белоруссии.

В отличие от РПНСД отделения СРН должны были тесно сотрудничать с местными церквями, приходами, руководством РПЦ. Второй, не менее важной задачей признавались пропаганда и агитация. На практике «пропаганда и агитация» нередко приводила к разжиганию национальной розни, антисемитизму, религиозной нетерпимости к представителям других конфессий. Так, весной 2008 г. по ст. 282 УК РФ за разжигание национальной розни и призывы к созданию террористических партизанских групп были осуждены И. Терехов – председатель Амурского отдела СРН и два его ближайших соратника.

Серьезным ударом для СРН стала смерть в июне 2006 г. В. Клыкова, председателя Высшего совета движения, что привело к расколу в рядах Союза. В настоящее время один «Союз русского народа» возглавляет генерал Л. Ивашов, а другой – один из членов Высшего совета А. Турик. Однако раскол в организации не привел к существенному снижению ее активности. Оба «Союза» пытаются активно участвовать в политическом процессе современной России, обращаясь к православной общественности и ища покровительства у высших иерархов Московской патриархии.

Таким образом, анализ документов РПНСД и СРН позволяет утверждать, что данные общественные организации являются религиозно-националистическими. Общественно-политическая деятельность РПНСД, СРН и им подобных направлена на расширение своего представительства в субъектах РФ, ведение активной национальной пропаганды, искусственного противопоставления православных граждан России представителям других конфессий. Призывы к насилию против «инородцев и иноверцев» – серьезная угроза гражданскому обществу, способствующая обострению межнациональных и межконфессиональных конфликтов.

Своеобразным участником политического процесса в современной России является движение за возрождение древнейших дохристианских верований и обычаев Руси – русское (славянское) неоязычество.

Вообще, как отмечает А.П. Забияко: «Русское язычество – автохтонная религия восточнославянской общности, возникшая в результате переработки восточными славянами индоевропейского наследия, раскрытия собственного религиозного опыта и выборочного усвоения других религиозных традиций, прежде всего христианства» [4, с. 1240].

По мнению Ф. Овсиенко: «Обращение к неоязычеству наблюдается в результате разочарования части населения в православии и отходе от него в связи с тенденциями бюрократизации церкви, оценкой ее позиций в обществе как недостаточно самостоятельных в решении ряда социально

значимых проблем. Участие в деятельности неоязыческих общин рассматривается также отдельными адептами как форма противостояния официальным властям с их тягой к западным ценностям, как противодействие бездуховности» [8, с. 693].

Безусловно, язычество есть отрицающая монотеизм религиозная антитеза христианству. В развернутом виде эта формула могла бы выглядеть так: язычество – это религиозный антагонист христианства; в нем существенную роль играют 1) отрицание монотеизма; 2) восходящие к дохристианской культуре религиозные представления; 3) сакрализация, а в предельном выражении – деификация природы, отдельных личностей, общественных групп, социальных институтов, идей или технологий [5, с. 113].

Первые организации, которые основывали свою деятельность на дохристианском славянском мировоззрении, появились в России в конце 80-х гг. XX в. Это созданное в 1986 г. В. Безверхим в Ленинграде «Общество волхвов», Федерация Славяно-горичской борьбы А. Белова, Нижегородская областная языческая община А. Рыбина и ряд других. Вскоре процесс создания неоязыческих общин, групп и организаций охватил более 20 субъектов РФ.

Современное неоязычество неоднородно. В нем можно выделить два направления – религиозное и политическое. Религиозное неоязычество представлено Союзом славянских общин. Создан Союз в 1997 г. под председательством руководителя Калужской славянской общины В. Казакова. Союз славянских общин включает в себя различные неоязыческие религиозные общины, созданные в Москве, Калуге, Рязани, Рыбинске, Смоленске, Орле и других городах и районах России. Основная цель данных неоязыческих общин – восстановление славянского (языческого) вероисповедания в качестве полноценной религиозной конфессии. С этой целью Союз славянских общин проводит различные религиозные мероприятия – сборы (вече), организует проведение славянских праздников, обрядов и т.д.

Союз славянских общин, другие неоязыческие организации и группы религиозного направления, как правило, стремятся дистанцироваться от политической жизни, стараясь заниматься только просветительской, религиозной деятельностью, и поэтому предметом нашего анализа не являются.

Наибольший интерес представляет политическое направление в современном российском неоязычестве. Одним из достаточно известных политических объединений современных неоязычников является общественное движение «Русское освободительное движение» (РОД), созданное 22 июня 1997 г. в деревне Весенёво Шабалинского района Кировской области. РОД не имеет государственной регистрации, уставных документов, формального руководства. Это объединение ряда мелких националистических партий и групп вокруг общепризнанного идеолога и духовного лидера Доброслава (Алексей Добровольский). Основой для создания объединения «Русское освободительное движение» послужила одна из главных теоретических работ Доброслава «Природные корни русского национального социализма». В этой и других работах Доброслав прямо пишет: «Христианство лишь подстилка сионизма, религия, делающая людей рабами без всякой борьбы. Срочно необходимо осознать: идет отечественная война против иудейских поработителей [2, с. 251].

Нетрудно заметить, что идеология Русского освободительного движения – это не возрождение дохристианских религиозных верований славян, а обычное разжигание религиозной вражды, примитивное антихристианство, радикальный национализм.

Таким образом, РОД не является чисто религиозной организацией, но вышеизложенное позволяет отнести данное объединение к политическому религиозно-националистическому радикализму.

РОД Доброслава является своеобразным объединением мелких национальных группировок. Однако в современной России существуют и официальные общественные организации – партии, стоящие на основах неоязычества. Так, в последнее время большая часть борцов за языческое возрождение ориентируется на НДПР, возглавляемую С. Тереховым и А. Севастьяновым. НДПР известна как организация, стоящая на жестких ультранационалистических позициях, использующую в своей риторике антисемитизм, расизм, ксенофобию и т.д. В неоязыческих кругах Национально-Державная партия России известна благодаря одному из своих членов – руководителю издательской группы «Русская правда» А. Аратову. Группа «Русская правда» является издателем и распространителем русского перевода книги Адольфа Гитлера «Моя борьба», антисемитских брошюр «Протоколы сионских мудрецов» и «Иисус Христос – гомосексуалист». По факту издания и распространения указанной литературы на А. Аратова неоднократно заводили уголовное дело по ст. 282 УК за «возбуждение национальной, расовой, религиозной вражды».

Менее известной, но более скандальной является неоязыческая организация «Церковь Нави» во главе с И. Лазаренко. Основой для нее послужил «Фронт национально-революционного действия» (Партия «Национальный фронт»), созданный И. Лазаренко в 1992 г. В своей программе «Церковь Нави» декларирует культ абсолютной власти вождя нации, элитаризм, национал-социализм, антихристианство.

Кроме вышеперечисленных, в современной России существует еще более десятка неоязыческих групп, пытающихся сочетать неоязычество с участием в политической жизни страны.

Основными задачами политизированных неоязыческих групп являются: расширение поля деятельности (региональный фактор); пропаганда неоязычества, – как правило, в форме резкого осуждения православия как иудео-христианства (мировоззренческий фактор); постоянно предпринимаемые попытки объединить неоязыческие группы в единую политическую партию, открыто действующую на политической арене современной России (интегральный фактор). Характерная для вышеописанных групп и организаций пропаганда национализма, религиозной розни (антихристианство), расизма позволяют утверждать, что в России существуют религиозно-националистические организации неоязыческого толка.

Если в целом современное националистическое движение России имеет отчасти маргинальный характер, то политизированные религиозно-националистические организации неоязычников следовало бы считать маргинальным флангом националистических маргиналов. Несмотря на то, что существует множество неоязыческих групп, разбросанных по многим регионам России, группы эти в большинстве случаев довольно малочисленны и не оказывают влияния на политический процесс современной России. Однако для гражданского общества потенциальной угрозой является то, что неоязыческие идеи не ограничены только кругом непосредственных приверженцев, а получают широкое распространение, став устойчивым элементом молодежной субкультуры.

Очевидно, что многие аспекты деятельности религиозно-националистических праворадикальных организаций, ориентирующихся на те или иные виды экстремистской деятельности, требуют дальнейшего исследования. Тем не менее на основе анализа деятельности некоторых православных и неоязыческих праворадикальных организаций можно сделать определенные выводы в отношении вероятной стратегии радикальных религиозно-националистических организаций вообще. Религиозно-националистическая идеология и сектантская организационная природа подобных движений оказывают негативное влияние на их способность стать полноправными субъектами современного российского политического процесса.

Религиозно-националистические организации для реализации своих задач и намерений используют полулегальные и нелегальные способы, среди которых мы выделяем следующие: создание автономных общин, групп, отделений, которые при определенных обстоятельствах могут участвовать в сепаратистском движении; объединение нескольких групп или вхождение их в более крупные праворадикальные организации; создание нелегальных боевых групп, отрядов с возможным ведением партизанской (террористической) деятельности.

В совокупности эти виды экстремистской деятельности религиозно-националистических праворадикальных организаций представляют прямую угрозу гражданскому обществу современной России, требуют должной правовой оценки и превентивного реагирования органов охраны правопорядка.

Общественно опасная деятельность радикальных религиозно-националистических организаций должна встретить активное противодействие институтов государства и гражданского общества.

В качестве возможных контрмер можно предложить следующие. Во-первых, разработать государственную программу противодействия политическому экстремизму в российском обществе. Данная программа должна включать не только правовые ограничения (репрессивные меры) экстремистской деятельности, но и, главным образом, информационный компонент, который был бы связан с более активной просветительской деятельностью государственных средств массовой информации. Во-вторых, необходима совместная деятельность государственных и общественных структур при разработке и внедрении программ молодежной политики. Это могла бы быть программа социальной адаптации молодежи, создание новых рабочих мест (борьба с молодежной безработицей), более доступное профессиональное образование, развитие спортивных, культурных, досуговых направлений молодежной политики. В-третьих, необходима более четкая позиция Русской православной церкви по отношению к деятельности радикальных религиозно-националистических организаций православной направленности. Данная позиция должна не только осуждать всякую экстремистскую, антиобщественную деятельность, но и воспитывать прихожан РПЦ в духе важности поддержания и укрепления межконфессионального мира в России. Естественно, представители других конфессий, действующих на территории Российской Федерации, также должны совершать подобные шаги по укреплению межконфессионального мира и препятствовать осуществлению экстремистской деятельности своих последователей в отношении представителей других конфессий и государства в целом.

Только совместная деятельность государства и институтов гражданского общества может свести к минимуму проявления политического экстремизма в современном российском обществе и избежать непредсказуемых последствий в случае эскалации национальных, политических, религиозных конфликтов, спровоцированных деятельностью экстремистских организаций.

Библиографический список

1. Бочарников И. Внутриполитическая безопасность России и потенциальные причины конфликтов на ее территории // Вестник аналитики. – 2002. – №3.
2. Добровольский, А.А. Язычество как волшебство. – М., – 2005.
3. Забияко А.П. Экстремизм религиозный // Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М., – 2006. – 1256 с.
4. Забияко А.П. Язычество русское // Там же. – М., 2006.
5. Забияко А.П. Язычество: от религии крестьян до киберрелигии (статья первая) // Религиоведение. – 2005. – № 4.

6. Кадиева А.М. К вопросу о сущности религиозного экстремизма // Религиоведение. – 2007. – № 4.
7. Обращение Всероссийского Соборного Движения к съезду Союза Русского Народа. – М., 2006.
8. Овсиенко Ф.Г. Неоязычество // Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М., 2006.
9. Основы идеологии и деятельности РПНСД // Мировоззрение. – 2003. – № 2.
10. Православное государство // Мировоззрение. – 2004. – № 1.
11. Русский форпост // Благовещенск. – 2006. – № 6.
12. Солдатов А. Русская православная церковь на пути к монополизации духовного пространства России // Отечественные записки. – 2003. – № 1.
13. Устав общества под названием «Союз русского народа». – М., 2006.

Мартынова Н.В., Петрова Т.Ю.

ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ ФОРМИРОВАНИЯ ИНСТИТУТА ПРАВОСЛАВНОЙ ВЫСТАВКИ-ЯРМАРКИ

Аннотация. В статье рассматривается процесс становления нового социального института православной выставки-ярмарки. Основное внимание обращено на уточнение понятия социального института, способы его объективации, группы акторов, участвующих в становлении выставки, основные организационные технологии, используемые на практике. Подчеркивается многосубъектность, открытость и динамичность анализируемого феномена, предопределяющих сложность формализации процесса становления, многообразие возможных сценариев выставки и конкретных способов организации. Социологический материал используется как инструмент корректирования и сознательного регулирования процесса становления нового института.

Ключевые слова: социология религии, социальный институт православной выставки-ярмарки, институционализация, организационные технологии.

Последние десятилетия в России идут многочисленные реформы, что сопровождается изменениями во всех сферах жизни общества, в частности в духовной сфере. Изменение приоритетов ценностей сопровождается изменениями общей системы регуляции жизнедеятельности самых различных субъектов общества. Встает вопрос о сознательном «выстраивании» системы ценностей, о структурировании формирующегося множества регулятивов и их адекватном использовании, фактически о создании системы социальных институтов.

В настоящее время наблюдается усиление влияния православной церкви в духовной жизни общества, осуществляется поиск новых форм *контактирования* церкви с населением, адаптированных к изменившимся социально-экономическим условиям и способных работать в сложившихся условиях. К таким формам, на наш взгляд, относится православная выставка-ярмарка – специализированное тематическое мероприятие, ориентированное на самую широкую аудиторию. Здесь происходит демонстрация уникальных культурных и религиозных ценностей, проводится множество культурных, религиозных и социальных мероприятий с привлечением посетителей и для посетителей, направленных на удовлетворение прежде

всего их духовных потребностей, на формирование их интересов и ценностных ориентаций. Православная выставка-ярмарка представляет собой площадку для более широкого взаимодействия Церкви, общества и для реализации множества различных социальных проектов¹.

Проведение православной выставки-ярмарки в Нижнем Новгороде становится традицией. Это уникальное мероприятие, находящееся на стыке религиозного и светского, соединяет в себе одновременно черты «шумного многолюдного праздника» и духовную сосредоточенность молебнов; это яркое и торжественное мероприятие, привлекающее внимание населения всего мегаполиса.

Анализ ситуации, сложившейся вокруг православных выставок-ярмарок, общего отношения к ним и реальной посещаемости их, свидетельствует о наличии в обществе *потребности* в проведении этих выставок. Интерес к мероприятию проявляют самые различные социальные слои и группы, что подтверждается целым рядом тенденций в изменении различных параметров анализируемых выставок:

- рост числа городов, где проводятся православные выставки-ярмарки,
- быстрое увеличение общего числа проводимых выставок,
- рост числа и формирование устойчивого круга посетителей выставок,
- увеличение числа организаторов православных выставок,
- рост числа организаций-участников православных выставок;
- расширение поля деятельности изучаемых выставок, усиление их социальной ориентированности.

Все это свидетельствует об *институционализации* православных выставок-ярмарок.

К определению социального института

Социальный институт – одно из фундаментальных понятий социологии, но в силу сложности описываемого явления в социологии до сих пор нет однозначного толкования этого феномена. В словарях и энциклопедиях можно встретить различные определения социального института, акцентирующие внимание на разных сторонах этого социального феномена. Данное понятие широко используется исследователями при изучении самых различных общественных тем.

Процесс формирования социального института в целом выглядит примерно следующим образом. Люди, объединенные в социальные группы для реализации появившейся у них потребности, сначала сообща ищут различные способы ее достижения. В процессе общественной практики они, как правило, вырабатывают достаточно широкий спектр шаблонов деятельности. Часть из них исчезает через некоторое время за невостребованностью, часть будет существовать и дальше в виде малораспространенных практик, а наиболее приемлемые образцы и шаблоны способов деятельности и поведения со временем, через многократное повторение и оценку, превращаются в стандартизированные способы, ценности, привычки и обычаи. Спустя некоторое время разработанные образцы и шаблоны поведения принимаются и поддерживаются общественным мнением, а в конечном итоге узакониваются, становятся нормами и правилами, и при этом разрабатывается определенная система санкций и ограничений. Финалом процесса институционализации является создание в соответствии с нормами и правилами четкой статусно-ролевой структуры, которая социально одобрена большинством участников этого социального процесса, организация деятельности в соответствии с выработанными правилами, нормами, технологиями.

Социальный институт, как механизм управления, организации и регулирования, представляет собой многослойное образование. Накопленный

набор правил, норм, стереотипов, эталонов, технологий, ценностей определяет *сущность* социального института, его *внутреннюю структуру* как средства регулирования деятельности или поведения включенных в процесс субъектов. Но для реализации управления и регулирования этого недостаточно. Необходимо *объективировать* процесс регуляции, перейти от понятий к более конкретным и оформленным образованиям: к определенным видам и способам деятельности, к конкретным критериям в оценке особенностей реальных процессов.

Осуществление управления и регулирующего воздействия (в широком смысле слова) требует:

привлечения субъекта(ов), готового к выполнению, отслеживанию и контролю зафиксированных норм;

анализа процесса управления и выделения основных составляющих его видов деятельности (функции социального института) и способов их корректирования,

создания необходимых материальных и финансовых условий.

Названные компоненты предварительной подготовки к организации представляют собой, с одной стороны, *средства объективации института*, а с другой, – *предопределяют* основные аспекты его изучения (предмет). В институционализме как научном направлении в общественных науках сложилось несколько подходов к изучению феномена социального института, акцентирующих внимание на разных аспектах этого целостного явления:

1) на совокупности лиц, организаций, учреждений, материальных средств, обеспечивающих определенную общественную потребность посредством функционирования системы взаимосогласованных, целесообразно ориентированных стандартов способов деятельности и поведения;

2) на конкретных организованных комплексах функций, выполняемых членами группы;

3) на устойчивом комплексе норм, правил и символов, регулирующих какую-либо из сторон человеческой жизнедеятельности и организующих их в систему ролей и статусов;

4) на системе материальных учреждений и форм действий, позволяющих индивидам выполнять общественные безличные функции, направленные на удовлетворение потребностей или регулирование поведения².

Разные исследователи при изучении социального института осуществляют разномасштабное структурирование этого социального феномена и выделяют несколько различных его компонентов³.

Особенность нашего исследования состоит в том, что оно проводится на *начальной* стадии становления нового социального института «православная выставка-ярмарка», когда у ее организаторов еще нет полной информации о специфике данного мероприятия; в этой ситуации правомерен наиболее широкий подход к проблеме. В данном исследовании мы попытались в той или иной степени затронуть многие из обозначенных выше сторон социального института, особое внимание уделено:

изучению особенностей его структуры, функций;

определению совокупности взаимодействующих субъектов;

выявлению направлений совершенствования организации выставочного процесса, становлению организационных технологий;

оценке достигнутой степени организованности различных сторон выставки, изучению мнения посетителей о выставке.

Решение этих задач осложняется спецификой изучаемого социального феномена, его неполной формализованностью, многосубъектностью, многофункциональностью и динамичностью основных компонент, а также открытостью этой системы.

Особенности становления основных субъектов института православной выставки

Один из показателей процесса институционализации – это формирование *совокупности лиц*, регулярно участвующих в функционировании социального института. Можно выделить несколько основных групп акторов, включенных в проведение православных выставок.

1. Группа *организаторов* выставки. В нее входят: представители РПЦ, собственно организаторы выставок (в нашем случае это ВК «Узорочье», ВЗАО «Нижегородская ярмарка»), представители регионального правительства. Основная функция этой группы – организационная. Именно ее представители формируют программу мероприятия, производят отбор организаций-участников из числа заявителей, решают возникающие проблемы. Состав этой группы достаточно стабилен, и именно она определяет общую направленность православной выставки-ярмарки.

2. Группа *организаций-участников* выставки. Это конкретные монастыри и храмы, представители органов соцзащиты и благотворительных организаций, предприятия малого бизнеса со своей продукцией (сельское хозяйство, народные промыслы, свечные производства, иконописные мастерские), книгопечатные и книготорговые и другие организации. Представители этой группы обеспечивают содержательную сторону выставки, определяют ее духовный и культурный облик, занимаются просвещением посетителей, формируют социально-психологическую атмосферу. Во многом эта группа является производной от первой группы акторов – организаторов выставки, осуществляющих отбор участников по определенным критериям.

3. *Посетители* выставки. Основная функция представителей этой группы – потребление в широком смысле слова представленных на выставке духовных и материальных ценностей, участие в обрядах и ритуалах. Эта группа более непредсказуема по сравнению с двумя предыдущими акторами по своей структуре и может заметно изменяться от выставки к выставке.

Формирование православной выставки-ярмарки как социального института происходит в непрерывном взаимодействии этих трех групп акторов, во взаимоувязывании их потребностей и возможностей. При характеристике своеобразия выполняемых ими функций необходимо подчеркнуть, что если две первые группы создают выставочное пространство в его духовном и материально-вещественном выражении, организуют выставочный процесс, то третий актор использует его для реализации своих потребностей, и при этом достаточно активно оценивает демонстрируемые ценности, организованность выставочного процесса, созданные условия и делает предложения по улучшению организации, тем самым внося свою лепту в формирование нового института.

Поскольку выставка проводится для удовлетворения потребностей именно третьей группы акторов, наиболее массовой и менее предсказуемой, то эта группа находится *в центре внимания* исследователей.

Для обеспечения успешности данного мероприятия организаторам необходимо знать, «кто» приходит на выставки, «для кого» она наиболее привлекательна, «чей интерес» к выставке наиболее устойчив, какие группы посетителей регулярно посещают подобные мероприятия.

Привлекательность православных выставок-ярмарок для населения зависит от целого ряда объективных и субъективных факторов: от уровня его культуры, от религиозных традиций, сложившихся в конкретном поселении, от наличия соответствующей инфраструктуры, от богатства и познавательной ценности православных выставок, от разнообразия представленных на них культурных, светских и религиозных ценностей, от качества организации выставок и т.д.

Ценностный мир личности связан с ее социальной и социокультурной

зрелостью, которая коррелирует с реальной духовной жизнью, интересом к истории России, отношением к религии вообще и к православию в частности.

В связи с этим проведен *анализ посещаемости* православных выставок разными социальными группами и динамики этой посещаемости в зависимости от половой, возрастной и образовательной структуры контингента посетителей на протяжении трех выставок, проведенных в Нижнем Новгороде в 2005, 2006, 2007 гг..

Для измерения *динамики* представленности на выставках различных социальных групп введен коэффициент колебания доли (частоты) конкретной группы в общей структуре посетителей как соотношение максимального и минимального значений доли конкретной группы на протяжении

трех выставок: $K_{\text{колеб.}} = \frac{P_{\text{max}}}{P_{\text{min}}}$. Если $K_{\text{колеб.}} = 1$ или близок к 1, то данная социальная группа достаточно устойчиво представлена на сравниваемых выставках. Поскольку посещаемость выставок – случайная величина, зависящая от множества часто непредсказуемых факторов, то $K_{\text{колеб.}}$ может находиться в довольно широком интервале позитивных значений ($K_{\text{колеб.}} \geq 1$).

Вопрос в том, *насколько велико колебание* представленности той или иной группы на выставке, и *есть ли* группы, представленные на разных выставках с более или менее одинаковой частотой? Мы попытались ответить на эти вопросы при анализе материалов социологических исследований на трех выставках (табл. 1).

Таблица 1

**Структура посетителей православной выставки-ярмарки
в сравнении с городскими жителями Нижегородской области
(% к численности посетителей)**

Структура	Посетители православных выставок-ярмарок				Население Нижнего Новгоро- да*
	2005	2006	2007	Кколеб.	
Пол					
мужской	27,1	21,6	32,2	1,5	43,4
женский	72,9	78,4	67,8	1,1	56,6
	100	100	100		100
Возраст, лет					
18-24	7,7	15,4	7,0	2,2	10,5
25-34	13,9	19,5	15,6	1,4	18,1
35-50	37,5	22,3	31,2	1,7	30,6
51-60	14,1	16,4	20,0	1,4	15,1
старше 61	26,8	26,4	26,2	1,0	25,7
	100	100	100		100
Средняя балльная	2,9	3,1	3,2	1,1	3,3
Образование					
высшее	47,8	42,4	43,0	1,3	18,3
среднее спец. + н/высшее	36,7	42,3	42,0	1,2	45,9
среднее общее	11,2	11,2	11,3	1,0	28,3
незаконченное среднее	4,3	4,0	3,7	1,2	7,5
	100	100	100		100
Средняя балльная	3,6	3,8	3,5	1,0	2,2

* по материалам Всероссийской переписи населения 2002 г. www.perepis2002.ru

Сопоставление *половой структуры* посетителей трех православных выставок-ярмарок позволяет сделать вывод, что наиболее динамичной оказалась группа мужчин, ее доля изменяется от 21,6% до 32,2%, т.е. в 1,5 раза, такая нестабильность группы является предпосылкой для более внимательного отношения к ней. Возможность роста представленности данной группы в структуре посетителей связана с двумя предпосылками: доля мужчин-посетителей значительно ниже их доли среди населения (в 1,5-2 раза), их доля среди посетителей не превышает трети и значительно ниже (в 2-3,5 раза) доли женщин.

Возраст – важнейшая детерминанта социальной зрелости личности, в том числе духовной ее составляющей (и светской, и религиозной). Сопоставление возрастных структур посетителей трех анализируемых выставок отражает **высокую динамичность** этой характеристики: наиболее сильно колеблется доля самой молодой и средней возрастной группы.

Возрастные группы	Коэф. колебания
18 – 24	2,2
35 – 50	1,7

Доля остальных возрастных групп изменяется меньше, а самая старшая группа практически одинаково представлена на всех трех выставках ($K_{колеб.}$ близок к 1,0).

Наиболее низок интерес к религии у молодежи, о чем говорит структура их мотивов посещения православных выставок, высокая частота случайных внешних мотивов, никак не связанных с основной темой выставки. Достаточно высокая нестабильность в посещении выставки средней возрастной группой частично обусловлена высокой трудовой занятостью этой группы населения, наличием у большинства семей и детей, соответствующим дефицитом свободного времени.

Таким образом, возрастная структура посетителей православных выставок-ярмарок оказывается наиболее динамичной, при этом происходит медленное, но неуклонное возрастание среднего возраста посетителей православной выставки (от 2,9 до 3,2 бал.), постепенно приближаясь к среднему возрасту населения Нижнего Новгорода.

Образовательная структура посетителей оказалась стабильной. На всех трех выставках доминирующими оказались группы с высшим и средним специальным образованием (84,5-85% всего контингента посетителей).

Проведенный анализ показал, что социально-демографические характеристики (пол, возраст, образование) в разной степени детерминируют структуру посетителей (табл. 2).

Таблица 2

Характеристики аудитории выставки	Интервал изменения коэффициента колебания	Величина интервала	Ранг в детерминации аудитории
Образование	1,00 – 1,16	0,16	1
Пол	1,16 – 1,50	0,34	2
Возраст	1,00 – 2,20	1,20	3

Посещение выставок как реальный поведенческий акт зависит от многих социальных факторов, и его динамичность естественна. Но, как показывают материалы данного исследования, примерно половина рассматриваемых групп (6 из 11) по своей доле изменяется очень незначительно, к таким группам относятся женщины, старшая возрастная группа, все образовательные группы.

Изучение аудитории православных выставок-ярмарок, на наш взгляд,

говорит о сформированности ее ядра – *устойчивого круга лиц, регулярно посещающих* данное мероприятие.

Организационные технологии.

Нормы, правила, технологии, лежащие в основе организации того или иного процесса, выбираются в соответствии с его содержанием и в определенной степени предопределяются конкретными условиями. Это не равнозначные факторы: содержание является доминирующим. Материалы исследования позволяют выделить несколько направлений формирования организационных технологий.

Согласование подпрограмм деятельности различных секторов выставки-ярмарки

Православная выставка-ярмарка – полисубъектное и многофункциональное образование, созданное на основе нескольких ранее сформированных и действующих институтов, таких как:

- 1) церковь (храмы, монастыри);
- 2) институты сферы культуры;
- 3) институты социальной сферы (благотворительные организации, социальные службы города);
- 4) организации и мастера-индивидуалы из сферы народных промыслов;
- 5) торговые организации (легкая и пищевая промышленность),
- 6) институты власти.

Каждый из этих институтов имеет определенное содержание деятельности, некоторый опыт работы, найденные и опробированные технологии, свои способы организации и регулирования (соответствующие правила, нормы, ценности). Все это привносится на выставку, аккумулируется, претерпевая определенные изменения.

В соответствии с выделенными выше типами организаций-участников на выставке выделяются несколько секторов с разными видами деятельности: *церковный, культурный, торговый, бытовой, сектор народных промыслов, зона отдыха*, и каждый из них имеет свою подпрограмму деятельности, свои технологии и свою систему регулирования. Выделенные сектора можно рассматривать как укрупненные компоненты выставки, именно на их уровне прежде всего решаются различные организационные проблемы.

Деятельность выставки осуществляется по, единой заранее составленной общей программе, которая лишь рамочно определяет способы и технологии реализации деятельности в различных секторах, имеющих свои более конкретные подпрограммы. Любая выставочная функция своим особым образом разворачивается во времени (это четвертая координата выставочного пространства), имеет свои кульминационные моменты, свои ритмы, свое художественное оформление, т.е. имеет множество особенностей реализации.

Работа в едином физическом пространстве, «под одной крышей», в одно и то же время, реализация системы функций, выполняемых различными организациями, требует *согласования* во времени *подпрограмм* различных секторов и организаций-участников. Разнообразие осуществляемых на выставке видов деятельности и используемых форм их организации достаточно остро ставит вопрос о минимизации помех (пространственных, звуковых, технических), о согласовании подпрограмм по таким параметрам как место, время, оформление. Успешное решение этих вопросов ведет к гармонизации отношений между столь различными исходными институтами, к созданию единого организма выставки.

По ходу выставки осуществляется совершенствование известных

технологий деятельности, их уточнение и изменение, отработка способов взаимодействия разных организаций, реально работающих в условиях единого пространства. Это происходит на каждой выставке, поскольку в конкретном случае складываются свои, особые объективные условия и действуют различные случайные обстоятельства.

Необходимость согласования подпрограмм деятельности разных субъектов выставки и встраивания их в общую программу сопровождается некоторой модификацией ранее наработанных технологий, изменением их «под требования совместной деятельности», при этом идет формирование технологий совместной деятельности: организации учатся работать вместе, на данной площадке, в одно время.

Организация выставочного пространства

Наработанный опыт проведения православных выставок-ярмарок позволяет уже на данном этапе выделить несколько наиболее *актуальных компонентов* организационной работы при проведении анализируемых мероприятий.

Выбор рабочей площадки для проведения выставки. Православные выставки-ярмарки проводятся в самых различных типах поселений: больших, средних и малых, индустриальных и сельских, новых и старых. Выбор конкретного поселения осуществляется при согласии епархии, административных органов и выставочной компании. После этого перед организаторами встает задача поиска рабочей площадки для выставки на территории конкретного поселения. Содержание мероприятия, его общая схема и выделяемые компоненты, связи между ними формируют требования к пространственному оформлению мероприятия.

У организаторов православной выставки-ярмарки есть представления о пространстве, необходимом для организации конкретного выставочного процесса (желательный вариант). Но далеко не во всех поселениях, где проводятся подобные мероприятия, есть специализированные выставочные комплексы или выставочные салоны, чаще используются различные непригодные площадки. *Выбор конкретной площадки* для проведения православной выставки-ярмарки зависит от многих факторов, в частности:

- от темы и содержания мероприятия, его масштаба, основных функций, предопределяющих потребность в определенных рабочих площадках,

- от наличия в конкретном поселении более или менее подходящих площадок (выставочных залов),

- от величины арендной платы, т.е. от финансовых возможностей оргкомитета.

После выбора площадки встает вопрос о наиболее эффективном ее использовании для решения задач, поставленных оргкомитетом.

Зонирование выставочного пространства. Необходимо, прежде всего, так организовать конкретное физическое пространство, чтобы обеспечить наиболее благоприятные условия для реализации всех функций православной выставки-ярмарки. Речь идет о *сознательном и целенаправленном зонировании* выбранной рабочей площади, выделении специальных территорий для выполнения различных функций выставки: «церковной зоны», «культурной зоны», «зоны социального служения», «торговой зоны», «бытовой зоны». В основу распределения рабочих площадей положено содержательное структурирование мероприятия: выделение основных содержательных компонентов и связей между ними. Это дает возможность, с одной стороны, представителям конкретного сектора автономно распоряжаться их территорией и создавать необходимые условия для работы организаций-участников, с другой, – зонирование позволяет организаторам заранее учесть характер деятельности в разных секторах

(духовный, духовно-практический, социальное служение), связи между этими секторами и расположить их по соседству или, наоборот, отдалить с целью минимизации взаимных помех; в-третьих – четкая планировка площади позволяет посетителям выставки лучше ориентироваться на выставочной территории и выбирать маршрут осмотра выставки (план выставки размещен при входе на специальном щите). Это способствует формированию непересекающихся потоков посетителей в зависимости от их интересов и целей посещения в самом начале осмотра выставки.

Достаточно четкое планирование используемой территории дает возможность в какой-то степени упорядочить работу, облегчить ориентацию на территории, «развести» потоки посетителей, что очень важно при высокой массовости мероприятия; в то же время, зонирование рабочего пространства дает возможность основным организациям-субъектам выставки проявлять инициативу в поиске наиболее адекватных форм осуществления основных видов деятельности внутри этих секторов.

Создание единого, целостного социального образования

Целостность мероприятия достигается в первую очередь за счет *единой программы* выставки, включающей в себя все частные подпрограммы и задающей общие требования к ним, – например, духовность, социальную направленность, требования к оформлению. Общая программа, имеющая духовную доминанту с преобладанием духовно-религиозной компоненты, как бы *надстраивается* над всеми компонентами православной выставки-ярмарки, пронизывает их и задает *единую духовную платформу* для разных осуществляемых на выставке подпрограмм, придает мероприятию *общую тональность*, и самым задает *единую систему требований* к содержанию и оформлению проводимых акций.

Наличие единой программы делает необходимым согласование частных подпрограмм и поиск технологий, обеспечивающих совместную деятельность. В этом сложном процессе установления взаимопонимания и взаимной адаптации происходит *обмен* уже известными ранее сформированными технологиями, *перенос* технологий из одного сектора в другой (возможно, с небольшими изменениями). Особенно это относится к выставочным и ярмарочным технологиям. Выставочные технологии используются в большинстве секторов: в церковной зоне выставляются редкие и уникальные иконы, в культурной зоне осуществляется выставка-продажа редких книг и другой печатной продукции, в торговой зоне – выставка-продажа продукции народных промыслов, новых товаров высокого качества; многие из этих ценностей привезены на выставку из разных городов России и даже из стран ближнего и дальнего зарубежья. Во всех этих случаях демонстрация объектов сопровождается разъяснением их новизны и ценности, и выставочные технологии являются здесь достаточно естественными и органичными.

В реализации многих компонентов данного мероприятия также просматриваются элементы и институты ярмарки в общепринятом понимании, особенно приемы и способы, связанные с проведением «шумного и веселого праздника»: красочное оформление территории, шумные и пестрые потоки посетителей, торжественное облачение священников и специальные костюмы торгующих людей (кокошники, пестрые фартуки), лотошники, русская кухня и многое другое. Это, несомненно, привлекательные элементы, и их можно встретить практически на всей территории выставки.

Такое широкое и достаточно адекватное использование выставочных и ярмарочных технологий способствует формированию *единого целостного образа* данного мероприятия. Православная выставка-ярмарка, как

вновь формирующийся институт, является тем местом, где «переплавляются» старые организационные технологии и на этой базе, а также под влиянием новых потребностей формируются новые технологии, характерные для нового комплексного института.

Торжественное и красочное внешнее оформление территории выставки, общая праздничная атмосфера характерна для всех секторов выставки и поддерживает, а точнее формирует, праздничное настроение у посетителей; доминирующая на выставке-ярмарке духовно-религиозная тематика придает ей характер «праздника духа» (как говорят посетители), что усиливает восприятие данного мероприятия как целостного.

Использование социологических исследований как средства корректирования процесса становления нового социального института

Неотъемлемую часть процесса становления любого социального института составляет *контроль* за происходящими в нем изменениями: их содержанием, направленностью, полезностью. Обобщение этой информации служит основанием для проведения целенаправленного корректирования процесса формирования социального института. Оргкомитет выставки постоянно занимается *отслеживанием* выставочного процесса, используя при этом различные источники информации: собственные наблюдения, материалы социологического мониторинга, советы и замечания посетителей.

Особый интерес для организаторов выставки представляют *критические замечания* посетителей, анализ которых позволяет выделить несколько конкретных направлений улучшения организации православной выставки-ярмарки. Вместе с критическими замечаниями респонденты дают много конструктивных советов по поводу «как еще лучше обустроить выставку». По следам этих замечаний и советов на выставке была создана «детская комната», где можно оставить детей с дежурным; расширена зона отдыха; улучшена организация питания; изменен режим работы выставки (вместо 4 дней – 8-9 дней, сдвинуто окончание рабочего дня с 17.00 до 19.00). Все это свидетельствует о заинтересованном и неравнодушном отношении посетителей к выставке, об их желании помочь в ее организации и обустройстве, т.е. посетители выступают в качестве активного субъекта совершенствования организации выставочного процесса.

Важным условием совершенствования организации выставочного процесса является желание и способность организаторов к аккумуляции опыта, к глубокому осмыслению собираемой информации и быстрому использованию ее в их практической деятельности. Оргкомитет с интересом относится к социологической информации о выставке и ее участниках, прислушивается к мнению посетителей, их замечаниям и пытается достаточно оперативно использовать все это для улучшения организации.

В заключение хотелось бы обратить внимание на некоторые тенденции в организации выставки, сложившиеся к настоящему времени. В целом можно сказать, что анализируемое социальное мероприятие востребовано в современных условиях: массовость посещения непрерывно возрастает. Посетителей привлекает масштабность выставки, богатство и разнообразие собранных здесь культурных светских и религиозных ценностей, возможности для общения, для участия в ритуалах и т.д. Православная выставка-ярмарка дает много уникальной информации из истории и культуры народа и тем самым привлекает духовно настроенных и любознательных людей.

Материалы исследования выявили несколько направлений формализации изучаемого феномена, структурирования и конкретизации основных компонентов выставочного процесса. К настоящему времени накоплен значительный опыт работы по организации выставочного процесса.

На наш взгляд, достигнуты некоторые успехи:

осуществляется структурирование субъекта выставки: выделены три группы акторов выставочного процесса, выполняющих различные функции, решающих разные организационные задачи и играющих разную роль в регулировании выставочного процесса;

нарабатываются определенные технологии проведения подобных мероприятий, улучшается зонирование территории выставки, повышается общая организованность выставочного процесса, выставочные и ярмарочные технологии становятся общими для всех секторов выставки;

складывается ансамбль различных институтов; несколько нетрадиционный, он оказался жизнеспособным и работающим; опыт совместной деятельности показал, что эти институты не только неплохо адаптируются друг с другом, но и, объединяя свои усилия в едином выставочном пространстве, создают базу для возникновения новых функций или для реализации их в более широком масштабе. Расширение системы функций – важный индикатор становления нового института, его самобытности, отражающий способность откликаться на актуальные потребности общества.

Посетители высоко оценили выставку в целом и различные ее стороны, но оценка организованности ниже других, что говорит о наличии некоторых пока не решенных проблем организации выставки-ярмарки.

Сложность изучаемого феномена православной выставки-ярмарки, открытость этого института как некоего системного образования, его слабая формализованность, разнообразие его структурных компонентов и технологий реализации, в принципе, порождают значительное многообразие вариантов его осуществления. У организаторов есть большие возможности в выборе сценариев выставок. Но когда сценарий выбран, хотя бы рамочно определена программа выставки, начинается формализация выставочного процесса, и он приобретает совершенно конкретные очертания, что предопределяет и круг организационных проблем.

Процесс становления нового, комплексного социального института продолжается: изменяется состав организаций-участников выставки, что влечет изменение содержательной стороны мероприятия и расширение множества выполняемых функций. Это снова и снова требует их согласования и регулирования, создания необходимых для реализации условий и постоянно ставит новые организационные задачи.

Библиографический список

- Лейман И.И. Наука как социальный институт. – Л.: Наука, 1971.
Московский А. Институционализм: теория, основа принятия решений, метод критики // Вопросы экономики. – 2009. – № 3. – С. 110-124.
Огурцов А.П. Дисциплинарная структура науки: ее генезис и обоснование. – М.: Наука, 1988.
Философский энциклопедический словарь. – М.: Сов. энциклопедия, 1983.
Фролов С.С. Социология. – М.: Логос, 1996.
Щепанский Я. Элементарные понятия социологии. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд., 1969.

¹ Исследование православных выставок-ярмарок (2007-2007) проведено исследовательской группой Нижегородского отдела ИС РАН по заказу ВК «Узорочье», опрошено 1500 посетителей.

² См.: Философский энциклопедический словарь. – М.: Сов. энциклопедия, 1983. – С. 209; Щепанский Я. Элементарные понятия социологии. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд., 1969. – С. 95-101, 109-112.

³ См.: Лейман И.И. Наука как социальный институт. – Л., 1971. – С. 20; Московский А. Институционализм: теория, основа принятия решений, метод критики // Вопросы экономики. – 2009. – № 3. – С. 110-124; Огурцов А.П. Дисциплинарная структура науки: ее генезис и обоснование. – М., 1988. – С. 235; Фролов С.С. Социология. – М.: Логос, 1996. – С. 16.



Религия и право

Примаков Д.Я.

СУЩНОСТЬ И ГРАНИЦЫ ПРИНЦИПА ЕВРЕЙСКОГО ПРАВА «НЕ НА НЕБЕСАХ ОНА»

Аннотация. Данная статья посвящена принципу еврейского права «Не на небесах она», который формирует место и сущность Устной Торы в качестве источника права. В статье также анализируются мнения как средневековых еврейских мыслителей, которые коррелируют с правовой мыслью мусульманской правовой доктрины, так и современных исследователей.

Ключевые слова: религиоведение, история религиозной мысли.

Первый вопрос, который возникает при изучении еврейской правовой системы: как еврейское право без государства¹ и институтов принуждения² могло функционировать и развиваться в течение двух тысяч лет? Некоторые исследователи полагают³, что право не система институционального порядка и социального контроля, созданная несвязанными между собой автономными институтами, и не система абстрактных объективных правил. Право – это система понятий, постоянная циркуляция повинностей и желания определенного общества, которое не основано на государственном принуждении. Один из первых об этом сказал антрополог Б. Малиновский. Сам ученый едва ли претендовал на разработку общей теории права, но сформулированное им на основе антропологического материала определение права в качестве *системы связывающих обязательств, рассматриваемых как право на одной стороне и признаваемых как обязанность на другой стороне*⁴, стало заметной вехой в развитии юридической антропологии. Критерий права Малиновский видит не в существовании централизованной принудительной власти, кодексов и судов, но в реальной сумме обязательств, обязанностей и привилегий, которые связывают людей. Взаимный характер связи делает ее правовой.

Для известного американского теоретика конституционализма Роберта Кавера (Cover⁵), продолжающего исследовательскую линию Малиновского, еврейское право представляет собой концептуальную модель юридической системы, в которой закон всецело представляет систему значения, а не систему институционального порядка и социального принуждения. Подобная мысль им была впервые озвучена в 1983 г. в статье «Nomos and Narrative», опубликованной в Harvard Law Review. В этой статье он сопоставляет две точки зрения на закон: закон как систему социального порядка и закон как систему значения. Развивая свою мысль, Кавер говорит, что *in common* юридическая система организована вокруг индивидуальных прав, что мешает созданию общества: те, кто ее создает, преследуют свои интересы. Более того, вряд ли мы знаем, кому адресованы эти права и каким образом они должны функционировать. Однако, в Галах закон прямо адресован каждому члену общины, детально структурированы обязательства друг перед другом и перед Богом. Таким образом, каждый член общины может исполнять закон самостоятельно, без постоянного обращения к юридическим посредникам⁶. И поэтому член общины

должен обращаться к закону во всех общественных делах, причем государственного принуждения не требуется, поскольку невыполнение закона влечет исключение из общины. Моисей Зилберг⁷ пишет: «Еврейское право – если его можно так назвать – право без судей. Это не право, указывающее *даяну*, как принимать решение, а право, учащее, как человеку жить».⁸

Кавер⁹ связывает способность галахической системы существовать без Верховного суда, без системы государственного принуждения со следующим принципом: галахическая система развивает узаконенный принцип для неиерархической системы власти, которая дала возможность определенной степени интерпретации и даже, по его мнению, поведенческого плюрализма. Этот талмудический принцип был порожден правовым диспутом между школой Гиллеля и школой Шамая¹⁰, Божий голос произнес: «Эти и те – слова Живого Бога»¹¹. Этот принцип часто связывают с современным изучением другой фундаментальной идеи о том, что Галаха есть человеческая деятельность. Эта концепция отражена в известной легенде о «Печи Ахнаи»¹², рассказывающая о вмешательстве небесного голоса в галахический диспут между рабби Игошуа бен Ханания¹³ и рабби Элиэзер бен Горканус¹⁴ по поводу «змеевидной печи» – вопрос (ивр. – сугия) заключался в том, принимает ли печь, состоящая из цепочки отдельных звеньев, ритуальную нечистоту (ивр. – тума), когда соприкасается с ритуально нечистой вещью. Точка зрения р. Элиэзера – печь чиста, остальных – осквернена.

«В тот день ответил р. Элиэзер на все вопросы и не приняли их от него. Сказал он – если галаха по-моему, дерево харув подтвердит это. И оторвалось дерево от земли на 100 ама, а некоторые утверждают – на 400 ама. Ответили ему – харув не доказательство. Тогда сказал он им – если галаха по-моему, водный канал подтвердит. И повернули вспять воды. Ответили ему – вода не доказательство. Тогда он снова сказал им – если галаха по-моему, стены бейт-мидраша подтвердят это. И наклонились стены и начали падать. Вскричал р. Игошуа – если талмидей-хахамим спорят между собой, кто вы, чтобы вмешивались. И не упали стены в знак уважения к р. Игошуа, но и не выпрямились в знак уважения к р. Элиэзеру и остались наклонными. И снова сказал р. Элиэзер – если галаха по-моему, голос с небес подтвердит это. И послышался Голос с неба и сказал им – что вы хотите от раби Элиэзера, который во всем прав. – Встал р. Игошуа и сказал – не на небесах галаха (לא בשמים היא)»¹⁵, так как уже дарована Тора на горе Синай. И не решает для нас Голос с небес, ибо сказал Ты на горе Синай – следуй за большинством»¹⁶.

Затем последовал диалог между р. Натаном и р. Элияху «Что делал Всевышний во время дискуссии р. Элиэзера с р. Игошуа и его товарищами? Он, улыбнувшись, произнес: «Мои дети превзошли меня. Мои дети превзошли меня».

Израильский исследователь еврейского права Ицхак Энглард, комментируя этот пассаж, отмечает, что «такая концепция иудаизма фундаментальна для понимания догматического отношения между Писанным и Устным Законом и непосредственно формированием Галахи»¹⁷.

Другой вывод делает Моше Зильберг в статье «Закон и этика», где он пишет:

«В этой агаде, как и в главе из Иерусалимского Талмуда, обнаруживается характерная особенность еврейского права. Здесь «закон властвует» в абсолютном значении этого выражения, здесь существует слияние закона и законодателя, причем Законодатель сам является частью всей системы юридических и судебных отношений, созданных Им же. Он соблюдает все повеления Торы, то есть признает над Собой авторитет закона, более того, подчиняется аутентичному его толкованию, данному комментаторами, призванными к этому. Иными словами. Он принимает на Себя юридичес-

кую зависимость от авторитетного органа – большинства талмудистов, уполномоченных Им для разрешения сомнений, даже тогда, когда Ему эти сомнения не кажутся таковыми вовсе. Если закон принимается согласно мнению большинства, как было указано выше, следует принять решение в соответствии с ним, даже если один из стоящих перед судом Торы – сам Даровавший Тору. Это – идея великой важности, выходящая за рамки нашего обычного восприятия, но можно сделать один достаточно ясный вывод: сфера действия еврейского права не ограничивается только человеческими взаимоотношениями. В системе юридических отношений находят свое отражение также и отношения между евреем и Вездесущим, являющиеся ни чем иным, как отношениями между евреем и его внутренним религиозным и этическим чувством в самом себе, которые входят составной частью в систему юридических категорий, созданных законодателем»¹⁸.

Еврейская юридическая традиция признает богатство противоречий, различных взглядов и осознает саму плюралистическую природу права. Хотя, конечно, необходимо признать, что не все в еврейской истории придерживались такого мнения и в разные ее периоды вопрос о сущности Галахи, т.е. в конечном итоге о границах интерпретации Торы при помощи мидрашей, не раз поднимался. Например, Рамбам трактует принцип «не на небесах она» в «Мишне Тора» как запрет пророку менять Закон под страхом казни через удушение, поскольку «злоумышленно говорил во имя Божье то, чего он не заповедовал ему. Ибо Всевышний, благословен Он, сказал Моше, что заповеди эти нашим детям во веки веков, и «не человек – Бог, чтоб ему лгать» (Числа 23:16)»¹⁹.

Комментируя этот пассаж, Э.Урабах признает²⁰, что «Рамбам лишает пророка законодательных полномочий, позволивших ему устанавливать Галаху посредством пророчества, однако это не мешает ему отвести пророкам место в цепи передачи Устной Торы».

Однако другие – р. Иехуда Ха-Леви²¹ или Авраам ибн Дауд из Поскьера²² – не видели никакой надобности в ограничении полномочий пророков, священников и судей²³. Здесь сталкиваются две концепции права²⁴. Маймонид придерживается естественно-правового подхода, или юснатурализма, который в еврейской интерпретации звучит как превосходство Божественных (природных, в том числе) моральных законов, переданных через Моисея на горе Синай над законами, созданными человеком. Другие были ближе к концепции позитивизма, или, другими словами, к более рациональному отношению к закону как результату законодательной деятельности человека.

Д. Ллойд в книге «Идея права» утверждает, что «иудейский взгляд на божественный закон действительно возник как результат отождествления права и морали, поскольку подлинным законом признается тот, в котором воплощалась воля Божья. Все же другие указы, исходившие от властей, не признавались таковыми»²⁵. Из этой концепции Д. Ллойд выводит два следствия: «Как следствие этого любой потенциальный конфликт между созданным человеком правом и моралью однозначно решался в пользу последней путем толкования всех действующих законов в качестве воплощения морального закона. Такая ситуация таит в себе опасность, которую особенно подчеркивает второй аспект изложенной выше иудейской концепции». По его мнению, второе следствие коренится в том, что источник морального закона находится во власти тех, кто может убедить себя и других в своей боговдохновенности, что приводит к неограниченным возможностям для субъективного толкования.

Следуя логике Д. Ллойда, подход Маймонида согласуется с отождествлением права и морали на утверждении превосходства божественных законов над норматворчеством человека. Однако, отказывая пророкам в законодательных полномочиях, Маймонид, следуя стиху Втор. 17:9, наде-

ляет право комментировать Тору священникам, левитам и судьям, «которые будут в те дни». Еще в Кн. Неемея говорится о том, что «левиты разъясняли народу Закон, и народ стоял на местах своих. И читали из книги, из Закона Божия, внятно, переводя и толкуя, и народ понимал прочитанное» (Неем. 8:7-8). Из главы 8 Кн. Неемеи следует, что чтение библейских текстов публично, с комментариями, после возвращения изгнанников из Вавилона в Иерусалим, начиная с 538 г. до н.э., стало социальным установлением²⁶.

Таким образом, следуя логике Маймонида, создается некий паритет: декларируется отказ устанавливать Галаху, одновременно постулируется возможность (даже необходимость) изучения Торы путем ее углубленной интерпретации талмудическими мудрецами в мидрашах. Интерпретирующий признак заложен в принципе: לָמַד מִלֵּאמֶד בְּקִשְׁתָּם (ламед миламед бекодашим), который значит, что для всех законов Торы, галаха, полученная путем применения правил комментирования, имеет ту же ценность, что и галаха упомянутая в тексте Торы²⁷. Здесь ставится знак равенства между галахот де-орайта и галахот де-рабанан. И разрешается один из фундаментальных вопросов еврейской традиции: использовалась ли интерпретация Письменной Торы для выведения новых законов? Иными словами, что было раньше: Галаха или мидраш? Может быть, мидраш предшествовал Галахе, и на основе интерпретации текста Торы мудрецы выводили новые законы. Тогда Галаха возникла в результате изучения Писания. Или же наоборот: Галаха предшествовала интерпретации, а ее основы содержались в традиции. И лишь позднее мудрецы стали искать и находить в письменной Торе тексты, могущие послужить обоснованием для уже существующего закона²⁸.

Рассматривая галахические мидраши эпохи Мишны и Талмуда, Х. Альбек в своей книге «Введение в Мишну» приходит к выводу, что существовали и использовались оба способа создания Галахи. В одних случаях, мудрецы выводили отдельные законы из текста Писания, в других – законы появлялись раньше, чем соответствующие им толкования, которые лишь «привязывались» их к тому или иному стиху из Танаха²⁹.

Другую теорию в свое время выдвинул Э. Урбах в статье «Интерпретация как основа Галахи и проблема “книжников”». По его мнению, в развитии мидрашей следует различать ряд исторических этапов. В начале эпохи Второго Храма Галаха была «институциональной», т.е. устанавливалась по усмотрению руководящих органов еврейской общины, а не на основе толкования Письменной Торы и не путем умозрительных рассуждений. В этот период Галаха базировалась в основном на традиции и на постановлениях, а интерпретация стихов Торы служила лишь для связи существующих законов с Писанием. К концу эпохи Второго Храма, «когда изучение Торы распространилось в широких слоях населения, во всех социальных группах возросло число книжников и интерпретаторов; накопленные ими знания переняли члены судов (бейт-динов) и Синедриона³⁰. Однако процесс признания интерпретации в качестве основания Галахи шел медленно. Он начался и стал набирать силу по мере ослабления органов еврейского самоуправления, расшатывания основ общественного устройства и утраты Синедрионом части полномочий»³¹.

Таким образом, мудрецы до разрушения Второго Храма подчеркивали, что они не меняют порядок, а лишь исправляют неполадки. Такой подход, в частности, был выражен в названиях выносимых ими решений. Так, одно из двух видов решений, выносимых мудрецами, являлась *таканта* (תקנתא) – от корня תקן со значением «исправлять» ситуацию, возникающих из-за изменений условий, в то время как целью второго вида решений – *гзера* (גזרה), от глагола со значением «отрезать», «вырезать», «приказывать», «выносить решение» – было удалить человека от возможного на-

рушения закона Торы по ошибке³². Другими словами, мудрецы своими решениями пытались не установить новый порядок, а исправить или «улучшить», «преобразовать» мир, поскольку мир и человек постоянно находятся в процессе становления³³.

Однако со временем исключительные полномочия во всех возникающих проблемах в области Галахи после разрушения Второго Храма в 70 г. легли на плечи мудрецов, которые и были судьями³⁴. По мнению современного известного французского юриста, в прошлом судьи: «Если юридическая система может существовать без законодательной и исполнительной власти, то, напротив, без судьи, способного высказаться о толковании правил и регламентировании споров, она обойтись не может»³⁵. Это понимали и мудрецы, которые, дабы подчеркнуть свои полномочия комментировать Тору и продолжать творческую деятельность, трактовали библейских стих «не уклоняйся от слова, которое они скажут тебе, ни вправо, ни влево»³⁶ так: «даже если они показывают тебе, что правое находится слева, а левое находится справа – верь им»³⁷. Израильская исследовательница Бет Беркович в своей книге «Наказание и созидание: дискурс о смертной казни в ранних раввинистических и христианских культурах» раскрывает метод, при помощи которого раввины завоевали свою авторитетность. Она, в частности, пишет: «раввины пытались через юридические письменные установления создать жизнестойкую альтернативу эллинистической культуре палестинских евреев, и они свою интенцию воплотили в сконструированном ими же мире, в котором нарушители законов Торы наказываются раввинистической властью. В дискурсе о смертной казни раввины (мудрецы) стремились создать устойчивую позицию раввинистической власти. Они это делали при помощи диалогов: с Библией, со своими еврейскими современниками и с римской имперской культурой»³⁸.

В этом контексте различие между чтением и устным толкованием кажется наиболее значимым, как гласит авторитетное изречение: «слова, которые записаны, ты не можешь произносить по памяти, а слова, передаваемые из устно, ты не волен цитировать из написанного»³⁹. В другом отрывке сказано: «слова, полученные через устные предания, тебе не дозволено читать из написанного, а написанное тебе не дозволено произносить по памяти»⁴⁰. Подобные логические правила рецитации библейского текста помогали проповедникам (ивр. – *даршаним*) и их помощникам (ивр. – *метургеман*⁴¹, или *амора*) донести Святой Текст на публичной проповеди (ивр. – *пирка*). По утверждению И. Касовски, законоучителями более раннего времени, которых традиция рассматривает как *даршаним*, были в I в. до н.э. мудрецы Шемайя и Авталион. Позднее проповедники развивали толкование двух основных направлений устной традиции: одни специализировались в области права и были известны как *баалей галаха*, в то время как другие, сосредоточившиеся на преданиях, стали именоваться *баалей аггада*⁴².

Не пытаясь разглядеть единственно аутентичную божественную интенцию, раввинистические интерпретаторы признают различные истины. В результате Бог становится незримым гарантом правовой системы, в основе которой Тора, а интерпретаторы вместе с тем порождают смысл права⁴³.

Библиографический список

На русском:

Бен-Амос Д. Еврейская народная литература / пер. с англ. Е.Э. Носенко. – М., 2004

Вейсман М. Мидраш рассказывает, кн. «Дварим». – Иерусалим, 1997.

Гарапон А. Хранитель обещаний: суд и демократия / пер. с фр. Г.В. Чуршукова. – М., 2004.

Ллойд Д. Идея права. – М., 2002.

Нерсесянц В.С. Проблемы общей теории права и государства. – М., 1999.

Козлихин И.Ю. Позитивизм и естественное право // Государство и право. – 2000. – № 3. – С. 5-11.

Тантлевский И.Р. История Израиля и Иудеи до Разрушения Первого Храма. – СПб., 2007.

Шершеневич Г.Ф. Общая теория права. – М., 1910.

Штейнзальц Рав Адин, Введение в Талмуд / пер. с иврита и англ. Зеева Мешкова. – Иерусалим, 1993.

Элон М., Еврейское право. – СПб., 2002.

На английском:

Bercovitz Beth A. Execution and Invention: Death Penalty Discourse in Early Rabbinic and Christian Cultures. – Oxford, 2006.

Cover Robert M. Obligation: A Jewish Jurisprudence of the Social Order // J.L. & Religion 1987, 65..

Stone Suzanne Last. Judaism and Postmodernism // Cardozo Law Review.

Stone Suzanne Last. The Pursuit of the Countertext: The Turn to the Jewish Legal, 1993. Model in Contemporary American Legal Theory, 106 Harv. // L. Rev. 1993, 813.

На иврите:

Альбек Х. Маво ле-Мишна (Введение в Мишну). – Иерусалим, 1959 (иврит). – С. 235-237.

Kosowsky Y.M. Ha-meturggeman ha-darshan ha-tsiburit (pirka) be-veit ha-Knesset (Переводчик и публичная проповедь (пирка) в синагоге) // Sinai. – 1959. – № 5. – Р. 233-243 (иврит).

Урбах Э.Э. Интерпретация как основа Галахи и проблема «книжников» // Тарбиц. – 1958. – № 27.

Урбах Э. Galaha ve-Neviut (Галаха и пророчество) // Тарбиц, 1947.

¹ Мысль о том, что право существует неразрывно с государственным образованием, отставилась адептами юридического позитивизма. По Д. Остину (1790-1859), право – это выраженный в виде определенных правил приказ суверена. Отсюда он заключает, что «предмет юриспруденции составляет позитивное право, право в простом и надлежащем смысле этого слова, право, устанавливаемое политически господствующим для политически подчиненного» (Антология мировой правовой мысли: В 5 т. – Т. 3. Европа. Америка: XVII-XX вв. – М., 1999. – С. 400). Русский апологет юридического позитивизма Г.Ф. Шершеневич прямо указывает на связь права с государством: «Право составляет явление государственной жизни, а потому его понятие может выясняться только на фоне понятия о государстве» (Шершеневич Г.Ф. Общая теория права. – М., 1910).

² О принуждении говорит австрийский нормативист Г. Кельзен (1881-1973). Согласно его мнению, право как социальный порядок отличается от других социальных порядков тем, что оно поддерживается принуждением, т.е. «акт, предусмотренный порядком в качестве последствия социального вредного действия, должен осуществляться также и против воли его адресата, а в случае сопротивления с его стороны – и с применением физической силы» (Чистое учение о праве Ганса Кельзена. – М., 1987. – С. 51-52). Подробнее о концепциях правопонимания см.: Проблемы общей теории права и государства / под ред. В.С. Нерсесянца. – М., 1999. – С. 87-90, 136-187.

³ Stone Suzanne Last. The Pursuit of the Countertext: The Turn to the Jewish Legal Model in Contemporary American Legal Theory, 106 Harv. L. Rev. 813 (1993) and Suzanne Last Stone. – Judaism and Postmodernism, 14 Cardozo L. Rev. 1681 (1993).

⁴ Malinowski B. Crime and Custom in Savage Society. – L., 1926. – P. 58.

⁵ Cover Robert M. Obligation: A Jewish Jurisprudence of the Social Order, 5 J.L. & Religion, 1987.

⁶ Подобный вид нормы философ и экономист, лауреат Нобелевской премии по экономике за 1974 г. Ф. фон Хайек (1899-1992) называет «spontaneous order» – «самопроизвольный порядок» (Law, Legislation and Liberty. – L., 1989, II, 79; Хайек Ф. фон. Право, законодательство и свобода. – М., 2006).

⁷ Зилберг М. (1900, Литва – 1975, Иерусалим) был судьей Верховного суда Израиля и профессором права в Еврейском университете в Иерусалиме. Награжден премией Израиля.

⁸ Зилберг М. Kah Darko shel Talmud (Таков Путь Талмуда). – Иерусалим, 1969. – С. 52 (иврит).

⁹ Cover. Ibid. – P. 45.

¹⁰ Гилель и Шамай (I век н.э.) – главы двух галахических школ, из которых первая стремилась облегчить выполнение предписаний иудаизма и приспособить их к условиям жизни, вторая же отличалась строгостью, ригоризмом и нетерпимостью к малейшим отклонениям от установленных норм.

¹¹ Вавилонский Талмуд, Ерувин 13 б.

¹² Бавва Меция, 59 а-б.

¹³ Ученик рабана Иоханана бен Закая.

¹⁴ Также ученик Иоханана бен Закая, постоянный антипод р. Иегошуа бен Хананья.

¹⁵ «לֹא בְשִׁמְיֵים הָאֵלֶּים» – Толкование законов, даже данных свыше, поручено людям. Втор.30:12.

¹⁶ Исход 23:2.

¹⁷ Izhak England. The Problem of Jewish Law in a Jewish State (Isr. L. Rev. 1968. – P.254-278. – P. 256.

¹⁸ Зильберг М. Закон и этика. – С. 11.

¹⁹ Рамбам. Мишне Тора, Илхот йесодей Тора. – С. 9.1.

²⁰ Урбах Э. Galaha ve-Neviut (Галаха и пророчество) // Тарбиц, 1947. – С. 18.

²¹ Ха-Леви Иегуда (полн. имя Иегуда бен Шмуэль га-Леви, ha-Levi) (ок. 1075, Тудела, – 1141, Египет) – один из крупнейших средневековых еврейских поэтов и философов. Полное название его книги – «Книга доказательств и доводов в защиту униженной веры» (כְּתָב הַנִּסְתָּחֵי הַדָּלִיל).
(کتاب الحواجة الضلیل).

²² Авраам ибн Дауд (Раавад, 1125? – 1198) – автор талмудических комментариев, кодификационных сочинений и критических толкований работ Маймонида и других ученых.

²³ Урбах А. Ibid., 19.

²⁴ Как правильно, замечает Ю.А. Козлихин об этих подходах, которые научно были разработаны лишь в XIX в., необходимо учитывать конвенциональность и условность их названия: «Действительно, эта дискуссия имеет давние корни в европейском правоведении и приобретает в нем познавательный смысл. Однако европоцентризм, свойственный европейцам, приводит к тому, что они склонны использовать привычные понятия при исследовании иных культур. Поэтому мы пишем и читаем о юридическом позитивизме в Древнем Китае и там же легко находим естественно-правовые концепции, изучаем право ислама, индуизма, древнее право, по примеру Г. Мейна, и т.д. Собственно в такого рода словоупотреблении нет ничего негативного, если пишущий и читающий понимают степень условности, конвенциональности термина права в таком контексте. Если же этого понимания нет, то мы рискуем превратить правоведение в нормологию, т.е. учение о нормах» (См.: Козлихин И.Ю. Позитивизм и естественное право // Государство и право. – 2000. – № 3. – С. 5-11).

²⁵ Ллойд Д. Идея права. – М., 2002. – С. 55.

²⁶ Бен-Амос Дан. Еврейская народная литература // пер. с англ. Е.Э.Носенко. – М., 2004. – С. 44.

²⁷ Рав Адин Штейнзальц. Введение в Талмуд / пер. с иврита и англ. Зеева Мешкова. – Иерусалим, 1993. – С. 182.

²⁸ Агур Йосеф. Введение в Устную Тору. Курс Открытого университета. – Тель-Авив, 2001. – Ч. 2. – С. 77.

²⁹ Альбек Х. Маво ле-Мишна (Введение в Мишну). – Иерусалим, 1959 (иврит). – С. 235-237.

³⁰ Система судов в Израиле до разрушения Второго Храма выглядела так. В поселениях, где проживало менее 120 жителей, располагался бейт-дин в составе 3 судей. Этот суд был полномочен решать только финансовые споры. Во всех городах с населением более 120 жителей учреждался малый Синедрион, т.е. суд, состоящий из 23 судей, наделенный правом выносить смертный приговор. Кроме того, в районе Храмовой горы находилось 3 суда: 1) бейт-дин из 23 судей перед входом на Храмовую гору, 2) бейт-дин из 23 судей перед входом во внешний двор Храма, 3) Великий Синедрион из 71 судьи (ключая председателя – наси), который ежедневно заседал в самом Храме (См. подробнее: Рабби Моше Вейсман. Мидраш рассказывает. – Кн. «Дварим». – Иерусалим, 1997. – С. 219-263).

³¹ Урбах Э.Э. Интерпретация как основа Галахи и проблема «книжников» // Тарбиц. – 1958. – № 27. – С. 175.

³² Подробнее см. глоссы на стр. 79 к Бава Меция 5а-б. Бава Меция / пер. и ред. Зева Мешкова. – Иерусалим, 1995.

³³ Подробнее см.: о представлении времени у евреев в кн.: Тантлевский И.Р. История Израиля и Иудеи до Разрушения Первого Храма. – СПб., 2007. – С. 248-256.

³⁴ Однако, как показывает М. Элон, во многих местах по причине отсутствия знатоков Торы и во избежание обращения к нееврейским судебным инстанциям формировались «Суды простых людей» («батей дин шель хедиетот»), в которых велись только разбирательства по гражданским делам (Элон М. Еврейское право. – СПб. – С. 49-54).

³⁵ Гарапон А. Хранитель обещаний: суд и демократия / пер. с фр. Г.В. Чуршуков. – М., 2004. – С. 44. Далее в подтверждении своих слов он приводит отрывок из речи Порталиса, произнесенной 14 декабря 1801 г. во время обсуждения Гражданского кодекса: «Судьи существовали до появления законов; эти суды во времена безграмотности и грубости были среди людей министерствами справедливости; они являются таковыми и сейчас, когда уже не управляются «писаными» законами; и, следовательно, они не могут под предлогом неясности законов и полного отсутствия соответствующих указаний в законе произвольно приостанавливать свою деятельность» (там же).

³⁶ Втор.17:11.

³⁷ Мидраш Сифрей. Цит.: по кн. М. Элона, *ibid.*, с. 235.

³⁸ Bercovitz Beth A. Execution and Invention: Death Penalty Discourse in Early Rabbinic and Christian Cultures. – Oxford, 2006. – P. 7.

³⁹ Вавилонский Талмуд, Трактат Гитин 60 б.

⁴⁰ Вавилонский Талмуд, Трактат Темура 14 б.

⁴¹ Буквально «переводчик».

⁴² Kosowsky Y.M. Ha-meturggeman ha-darshan ha-tsiburit (pirka) be-veit ha-Knesset (Переводчик и публичная проповедь (пирка) в синагоге) // Sinai. – 1959. – № 5. – P. 233-243 (иврит).

⁴³ Stone Suzanne Last. Judaism and Postmodernism // Cardozo Law Review. – 1993, 14. – P. 116.

Маточкина А.И.

ПРОБЛЕМА ВЛАСТИ В ВОЗЗРЕНИЯХ ИБН ТАЙМИЙИ

Аннотация. Мусульманская теория государства и права сформировала идею государства, основанного на незыблемых принципах религии. Глава такого государства объединял в своих руках как светскую, так и духовную власть. На практике этот идеал был воплощен лишь при Пророке Мухаммаде. Впоследствии халиф делегировал свою светскую власть султану, оставаясь лишь духовным главой общины ислама. Такой компромисс сохранял халифат как универсальную идею, необходимую для поддержания единства мусульманского общества. Эпоха, в которую жил средневековый мусульманский теолог Ибн Таймийя, была ознаменована внутренним расколом. Ослабленное государство оказалось неспособно противостоять нашествию монголов и крестоносцев. Ибн Таймийя пытался восстановить былое единство за счет божественного закона – шариата. Именно шариат должен был стать высочайшим авторитетом, совершенным руководством общины ислама. В своем труде Ас-сийаса Аш-шариа Ибн Таймийя изложил принципы правления на основе шариата.

Ключевые слова: ислам, халифат, власть, шариат, факих, султан, Ибн Таймийя.

История халифата – это в какой-то степени история всей мусульманской цивилизации как единого целого¹. Теория халифата, разрабатывавшаяся средневековыми мусульманскими теологами-правоведами, описывала государство, основанное на незыблемых принципах религии. Глава такого государства объединял и политическую, и религиозную власть. Такое положение вещей выражало фундаментальный принцип ислама, который не допускал деления на светское и религиозное. Все, что происходило в мире, имело религиозный смысл и соотносилось со сферой духовного. Власть принадлежит единому и единственному Богу, поэтому она едина и не может дробиться. Бог лишь поручает ее одному из людей на земле. На практике этот идеал был реализован лишь при пророке Мухаммаде, кото-

рый выполнял волю Аллаха и объединял в своих руках все ветви власти. Его способ управления стал исходной точкой в формировании политической концепции ислама.

Контраст между идеалом и конкретной практикой порождал многочисленные дискуссии среди мусульманских богословов. Были также и попытки преодолеть это несоответствие. В дальнейшей мусульманской истории можно проследить как периоды разделения власти на светскую и религиозную, так и периоды сознательного ее объединения². Изучение причин, условий и форм возникновения попыток объединить светские и духовные начала в управлении общиной в Средневековье, в частности в эпоху известного мусульманского теолога-правоведа Ибн Таймийи (1263-1328), поможет разъяснить многие явления сегодняшней политической жизни в странах Ближнего Востока.

Таки ад-Дин Ахмад Ибн Таймийа родился 22 января 1263 г. в Харране³, близ Дамаска. Он принадлежал к старинной семье правоведов ханбалитского мазхаба⁴, в которой было немало сторонников традиции, что оказало решающее влияние на воспитание молодого человека. Когда Ахмаду было семь лет, его семье пришлось бежать от нашествия монголов в Дамаск, которым в то время правили мамлюки Египта. Это событие оставило неизгладимый след в душе Ахмада. Став взрослым, Ибн Таймийа оказывал содействие мамлюкам в борьбе против монголов, несмотря на то, что последние также были мусульманами. Монголы продолжали оставаться угрозой для Сирии и Египта, и Ибн Таймийа считал, что война против них является религиозным долгом каждого мусульманина.

Согласно семейной традиции Ибн Таймийа получил классическое религиозно-правовое образование. Он был знатоком Корана, хадисов и фикха, а также преуспел в изучении математики, истории и литературы. После смерти своего отца в 1282 г. Ибн Таймийа сменил его в качестве преподавателя ханбалитского права. Он был независим и тверд в своих убеждениях, нажив немало противников среди ученых других ортодоксальных школ⁵. В своих трудах Ибн Таймийа постоянно выступал против врагов ислама – как внешних (монголов и крестоносцев), так и внутренних (в первую очередь против шиитов).

Ибн Таймийа рассматривал мусульманскую историю сквозь призму отношения к нормам и законам, переданным предшествующими поколениями мусульман. Когда была еще свежа память о временах Пророка, в мусульманском сообществе царил мир, поскольку те, кто желал уничтожить ислам многочисленными нововведениями, не обладали для этого силой. «Темными», согласно Ибн Таймийе, были эпохи, в которые в мусульманском сообществе разгорались религиозные споры, верующие отступали от истинной религии. Такой «темной» эпохой Ибн Таймийа считал свою современность⁶.

В результате захвата власти мамлюками в 1250 г. в Египте была основана новая династия, продержавшаяся до прихода турок-османов в 1516-1517 гг. Раннемамлюкский период стал свидетелем последнего значительного наступления монголов на Ближний Восток, а также продолжения крестоносной оккупации. Монгольские войска под предводительством Хулагу-хана (1256-1265) прошли через всю Сирию и угрожали Египту. Но и после того как монголы были остановлены, политическая ситуация в государстве продолжала оставаться напряженной. Власть мамлюков носила диктаторский характер, между претендентами шла постоянная борьба за власть, сопровождавшаяся интригами и заговорами. Мамлюки прилагали все усилия, чтобы легитимизировать собственные действия. Их интересовала публичная, понятная для народа сторона религии, и они с готовностью взяли на себя роль покровителей всего суннитского мира. Правители искали поддержки у религиозных авторитетов. Ханбалиты, к мазхабу которых относился Ибн Таймийа, со своим традиционалистским подхо-

дом и акцентом на «чистый» ислам, незапятнанный нововведениями, особенно хорошо подходили для пробуждения сильных религиозных чувств среди мамлюков, столкнувшихся с угрозой со стороны крестоносцев и монголов⁷. Такая ситуация позволяла законоведам-факихам осуществлять контроль над действиями верховной власти в интересах общины. Они выступали в диванах⁸ или направляли правителям послания и советы, к которым те время от времени прислушивались. В отдельных случаях факихи могли воздействовать на султана, поскольку обладали большим влиянием на народные массы и всегда могли даже простым отказом от преподавания в мечетях вызвать значительные городские волнения. В теории мусульманскому правителю принадлежала только исполнительная, но не законодательная власть. Поэтому, готовясь издать какой-либо указ, султан нередко собирал муджтахидов и факихов и выслушивал их мнения, показывая тем самым, что идеал мусульманской теократии проводится в жизнь. Мамлюкские султаны старались извлечь выгоду из авторитета факихов в текущей политической конъюнктуре. Последние порой испытывали большое давление со стороны правителей. Не выдерживая этого, многие законоведы потворствовали желаниям султана, стремясь заручиться его расположением. В связи с этим их особый статус в обществе постепенно ослабевал.

Ибн Таймийа был очень влиятельной фигурой в религиозных кругах и в общественной жизни, и к его мнению прислушивались с большим вниманием. Он был по-настоящему харизматической личностью; некоторые мамлюкские султаны даже называли себя его учениками. Он также имел огромную поддержку населения, особенно когда проповедовал против христиан. Ибн Таймийа был крайне полезен мамлюкскому режиму, поскольку и он, и правящая элита ставили перед собой общую цель – джихад против христиан, еретиков и монголов. В других случаях его считали «трудным», не идущим на компромиссы. Твердая позиция завоевала ему уважение как сторонников, так и противников и стала причиной того, что он многие годы своей жизни провел в тюрьме. К нему можно было относиться по-разному, но игнорировать его было нельзя. Он пропагандировал традиционалистский подход к религии, установку на «возврат к основам», очищение ислама от всех нововведений и опору исключительно на Коран и сунну⁹.

Такую позицию теолога обуславливали исторические обстоятельства, современником которых он был: вторжение монголов, разрушение ими Багдадского халифата в 1258 г., приход к власти мамлюков, незадолго до этого обратившихся в ислам, их отчужденность от местного населения, раскол внутри мусульманского сообщества, влияние на доктрину ислама со стороны греческой философии и рациональной теологии. Эти и другие проблемы приводили Ибн Таймийю к мысли о необходимости очищения религии от всех чуждых внешних элементов, возвращения к исламу времен Мухаммада и четырех праведных халифов. Именно в возврате к основам религии он видел возможность сплочения мусульманского сообщества в борьбе с врагами.

Ибн Таймийа, подобно своим предшественникам, стремился преодолеть несоответствие правового идеала политической реальности. Его подход и трактовка данной проблемы сильно отличались от взглядов других теологов-законоведов. Название его трактата *Ас-сийаса аш-шариа* («Шариатская политика»¹⁰) следует понимать как программу. Он считал, что разрыв между политической теорией и практикой может быть преодолен за счет возвращения к шариату как единственной основе законодательства и политики. Только всеобъемлющий авторитет шариата позволяет сохранить халифат в качестве универсальной идеи¹¹ и обеспечить единство уммы¹².

Изложение принципов и практики правления, основанных на шариате, Ибн Таймийа начинает с теологических предпосылок; он подчеркивает абсолютное единство Бога. Идеальное общество – такое, каким оно было изначально, когда люди исповедовали настоящее единобожие (таухид), – не имело политических различий. Личная добродетель ее членов была достаточной для поддержания социальной гармонии. Мусульманское сообщество, как любое другое объединение, не смогло бы существовать без иерархизации, которая предписывает каждому его место, а также без принудительных действий правителя, заботящегося о поддержании порядка¹³.

Ибн Таймийа заявлял, что власть правителя и повиновение авторитету необходимы в интересах шариата и для пользы общины. Люди рождены, чтобы жить в обществе, поскольку только так они могут достичь удовлетворения своих потребностей. Но эгоизм каждого заставляет их присваивать себе блага общества. Общество не смогло бы выстоять, если бы верховная власть позволяла каждому пользоваться бесконтрольно своими правами¹⁴. В заключительной главе *Ас-сийаса аш-шариа* он говорит: «Следует знать, что одна из важнейших функций религии – наделение властными полномочиями. Мы бы сказали даже, что оно составляет необходимое условие стабильности религии. Ведь люди могут осуществлять свои желания только в обществе, по той причине, что они нуждаются друг в друге. Поэтому необходимо, чтобы у тех, кто объединяется в какое-либо общество, был глава»¹⁵.

Государство необходимо для установления на земле божественной справедливости, и его задача состоит в «поощрении одобряемого и запрещении порицаемого». Без запрета, как одного из важнейших условий, религия, как и культура вообще, не может существовать. Цель публичной деятельности – содействовать религии и земной деятельности человека, и если правитель проявляет себя в соответствии со своими способностями и умениями для содействия и тому, и другому, то он – один из лучших борцов на стороне Бога, считает Ибн Таймийа¹⁶.

Теолог писал о том, что благоденствие мусульманского государства зависит от подчинения Богу и его Посланнику. И только политический авторитет способен добиться соблюдения божественного закона и привести в исполнение наказание за неповиновение Богу. Ибн Таймийа, претерпевший всевозможные гонения от султанов-мамлюков и закончивший свои дни в тюрьме, несмотря ни на что, утверждал, что «лучше 60 лет при имаме-тиране, чем одна ночь без султана»¹⁷. Такая позиция была обусловлена сложившимися обстоятельствами, которые требовали, чтобы у власти находился правитель, способный нести ответственность за исполнение норм шариата и хранение веры. Глава мусульманского сообщества получал право принимать любые меры для обеспечения интересов общины при соблюдении важного условия: он не может преступать общепринятые нормы мусульманского права и в своей политике должен следовать принципам и целям шариата. Таким образом, проводя в жизнь божественный закон, правитель сам был им ограничен. Шариат являлся высочайшим авторитетом, совершенным руководством мусульманской общины.

Ибн Таймийа интересуется лишь правлением на основе шариата, согласно которому правитель может быть только номинальной главой. Вопрос о легитимности правителя мыслителем не поднимается. Решающими являются лишь действия главы государства на благо общины. Из этого отношения понятно, что Ибн Таймийа переносит акцент с халифа на общину, жизнь которой должна регулироваться божественным правом. Принципиально важным является взаимодействие ислама, правителя и общины.

Управление, согласно доктрине Ибн Таймийи, есть ответственность за пастырское попечение. «Все вы – пастыри, и все вы ответственны за свою

паству. Имам – пастырь людей, и он несет ответственность за своих подданных»¹⁸.

Взаимоотношения правителя и его подданных регламентируются негласным договором. Будучи суннитским теологом, Ибн Таймийя приводит в данном случае традиционное представление. Согласно традиции халифом становятся не в порядке наследования верховной светской и религиозной власти или назначения предшественником, а в силу особого договора между общиной и претендентом на халифат. Таким образом, Ибн Таймийя рассматривает власть правителя не как абсолютную, наделяющую его особыми привилегиями, а лишь как труд чиновника, нанятого общиной.

Ибн Таймийя называет носителями власти не только правителя, но и всех тех, кто повелевает и запрещает, т. е. людей, обладающих силой, властью или знанием. К ним же он относит учителей (мусульманского закона и веры), чиновников и всех вышестоящих лиц. Все носители власти должны провозглашать одобряемые ценности и запрещать порицаемые. При этом все они должны гармонично взаимодействовать друг с другом и с народом, который должен им подчиняться. Те, кто обладает властью, также подчиняются универсальным принципам ислама, их полномочия имеют временную природу. Никто из них не может утверждать, что является носителем всеобъемлющего исламского порядка. Правитель для Ибн Таймийи не объединяет в своих руках все виды власти. Он не может в одиночку решать все государственные дела: нет ни одного человека, кто объединял бы в себе все необходимые для публичной деятельности качества. Правителю следует распределить обязанности между достойными кандидатами¹⁹.

В связи с этим Ибн Таймийя разрабатывал идею о контроле общины над светской властью со стороны духовных лиц, религиозных авторитетов. Теолог различает два класса авторитетов – улемы²⁰ и эмиры, т. е. две категории лиц, ответственных за жизнь общины. Глава государства и подчиненные ему министры и чиновники должны всегда руководствоваться по необходимости Кораном и сунной. Но если правитель по какой-то причине не понимает того, как применить данные там указания к определенной проблеме, то ему следует обратиться за советом к улемам, сведущим в шариате и его интерпретации²¹.

Ибн Таймийя в своей доктрине впервые в истории суннитской традиции пытается канонически оправдать разделение власти. Сообщество, политически единое в эпоху раннего ислама, не обязательно должно таким оставаться и впредь. Исторические события разделили мусульманское сообщество на множество независимых государств. Поэтому реальное единство заключается не в фикции политического единства, а в конфессиональной солидарности, где каждое государство, имея собственную автономию, чувствует себя членом органического единства²². Это единство состоит в признании одного Бога, одного Пророка, общих доктрин. Мусульманская солидарность основана не только на общности территории, верований и языка, но и на единстве цели и на участии каждого в реализации этой цели. Всеобщая цель – сохранение и эффективное применение божественного закона среди людей. Мусульманское сообщество – лучшее из сообществ, поскольку оно предписывает благо и запрещает зло. Каждый член сообщества может по мере своих сил исправлять в своей сфере влияния все то, что ему кажется противоречащим Закону. Моральная солидарность мусульман должна сделать из них «свидетелей Бога на земле»²³.

В своей доктрине Ибн Таймийя стремился реформировать мусульманскую общину и государство, основываясь на незыблемых принципах религии. С одной стороны, он засвидетельствовал разделение светской и религиозной власти в исламе за счет выделения авторитета теологов-за-

коноведов в управлении государством, с другой стороны, хотел сохранить единство уммы за счет высшего авторитета – божественного закона. Он признавал фактическое отсутствие халифата, но считал необходимым поддерживать его видимость для сохранения единства.

Власть мусульманского правителя, несмотря на серьезные ограничения, зачастую имела деспотический характер. Ибн Таймийа, признавая необходимость власти правителя во благо общины, считал ее «легитимной» в том случае, если она обеспечена соблюдением божественного закона. В сложившихся условиях он фактически оправдывал традиции древнего восточного деспотизма, обусловленного организацией аграрных обществ, но ограничивал его влиянием религиозных деятелей. Роль мусульманского духовенства трансформировалась в зависимости от конкретных социально-исторических условий. Она, как правило, усиливалась в случае внешней агрессии и соответствующей необходимости объединить мусульманское сообщество для борьбы с врагом. Именно религиозные авторитеты формулировали идеологическое обоснование деятельности правителя. Вместе с тем они были выразителями чаяний простого народа, который искал у религии защиты.

Божественный закон – ключевой принцип мусульманского сообщества, которому подчиняются все мусульмане – как простые люди, так и правители. По мнению Ибн Таймийи, соблюдение шариата и постоянный призыв религиозных авторитетов к одобряемым исламом ценностям вместе с вниманием к общественному благу способен даже в случае некомпетентности правителя привести к идеальному мусульманскому обществу.

Библиографический список

1. Игнатенко А.А. Средневековые «поучения владыкам» и проблематика власти // Социально-политические представления в исламе. История и современность. – М., 1987. – С. 21-44.
 2. Пиотровский М.Б. Светское и духовное в практике средневекового ислама // Ислам. Религия. Общество. Государство. – М., 1984. – С. 175-188.
 3. Пиотровский М.Б. Исторические судьбы мусульманского представления о власти // Социально-политические представления в исламе. История и современность. – М., 1987. – С. 6-20.
 4. Сурдель Д., Сурдель Ж. Цивилизация классического ислама. – Екатеринбург, 2006.
 5. Хачим Ф.И. Исламские концепции государственной власти. – М., 1999.
 6. Хилленбранд К. Крестовые походы. Взгляд с Востока: мусульманская перспектива / пер. с англ. – СПб.: Изд-во «ДИЛЯ», 2008.
 7. Ибн Таймийа Шарх Китаб Ас-сийаса аш-шариа. Шарх Шейх Мухаммад бин Салих ал-‘Саймийн. – Каир, 2007.
 8. The Encyclopaedia of Islam. – In 4 vols. – Leyden; L., 1913. Vol. II.
 9. Laoust H. Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya. – Le Caire, 1939.
 10. Nagel T. Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. 2 Bde. – Zürich; München, 1981. – B. II.
- Rosenthal E. Political Thought in Medieval Islam. – Cambridge, 1962.

¹ Хачим Ф. И. Исламские концепции государственной власти. – М., 1999. – С. 59.

² Пиотровский М. Б. Исторические судьбы мусульманского представления о власти // Социально-политические представления в исламе. История и современность. – М., 1987. – С. 18.

³ Город Харран, располагавшийся на севере Сирии недалеко от границы с современной Турцией, был древним городом сабеистов. Через него проходили караванные пути в Сирию и Ирак. В мусульманском мире этот город был известен как центр активности ханбалитов

(Laoust H. *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya*. – Le Caire, 1939. – P. 7).

⁴ Ханбалиты, или ханбалитский мазхаб – один из четырех общепризнанных мазхабов в исламе. Основатель мазхаба – имам Ахмад ибн Ханбал (ум. в 855 г.). Он был решительным противником рационального толкования религиозных догматов. Ханбалиты первоначально опирались только на Коран и сунну и лишь спустя некоторое время допустили очень ограниченное применение кийаса (суждение по аналогии) и иджма⁷ (совместное мнение ученых-законоведов по конкретному вопросу). Для этого мазхаба также характерны крайняя нетерпимость к любым «новшества» в делах веры, строгость в соблюдении обрядовых и правовых норм шариата.

⁵ The Encyclopaedia of Islam. – In 4 vols. – Leyden; L., 1913. – Vol. II. – P. 385.

⁶ Nagel T. *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam*. 2 Bde. – Zürich; München, 1981. – B. II. – S. 167.

⁷ Хилленбранд К. Крестовые походы. Взгляд с Востока: мусульманская перспектива / пер. с англ. – СПб., 2008. – С. 237.

⁸ Диван – государственная канцелярия или министерство; приемная правителя; сборник стихов.

⁹ Хилленбранд К. Указ. соч. – С. 237.

¹⁰ Средневековые авторы выделяли две категории – «политика» (сийаса) и «божественное законодательство» (шариа). Политика представляла собой административные меры (включая и правотворчество), осуществляемые главой государства (халифом, султаном) и его представителями на местах. Эта политическая практика вступала в противоречие с идеальной системой, предлагаемой шариатом. Исламские законоведы по-разному относились к проблеме «политика – шариат». Ибн Таймийя стремился найти «золотую середину» между двумя крайностями и объединить политику и «божественное законоустройство». На деле обращение к «божественному законоустройству» чаще всего использовалось с целью обуздать безнравственный произвол тиранической власти (Игнатенко А.А. Средневековые «поучения владыкам» и проблематика власти // Социально-политические представления в исламе. История и современность. – М., 1987. – С. 24-25).

¹¹ Светские правители – султаны буидские, сельджукские, газневидские, аййубидские, а также мамлюки старались формально сохранить существование халифата. Без халифа государство не представлялось им, а главное их подданным, действительно исламским (Пиотровский М.Б. Светское и духовное в практике средневекового ислама // Ислам. Религия. Общество. Государство. – М., 1984. – С. 178).

¹² Все суннитские теоретики рассматривали раскол как главное зло, зародыш гражданской войны в мусульманском обществе. Чтобы его избежать, им приходилось проповедовать абсолютное уважение к имаму, которое осуждало всякий бунт и обязывало подданных подчиняться любому эмиру-правителю (Сурдель Д., Сурдель Ж. Цивилизация классического ислама. – Екатеринбург, 2006. – С. 242).

¹³ Laoust H. Op. cit. – P. 257.

¹⁴ Ibid. – P. 259.

¹⁵ Ibid. – P. 591.

¹⁶ Rosenthal E. *Political Thought in Medieval Islam*. – Cambridge, 1962. – P. 54.

¹⁷ Laoust H. Op. cit. – P. 592.

¹⁸ Ибн Таймийя Шарх Китаб Ас-сийаса аш-шариа. Шарх Шейх Мухаммад бин Салих ал-Саймийн. – Каир 2007. – С. 21.

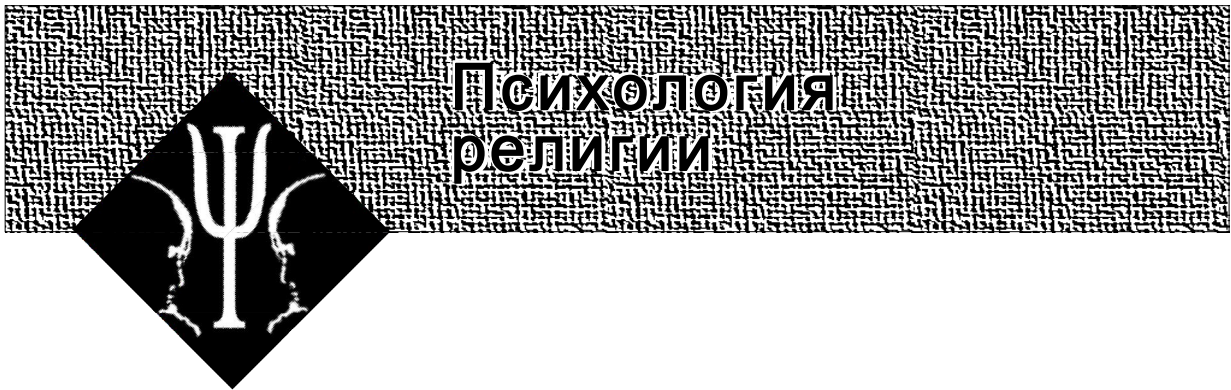
¹⁹ Laoust H. Op. cit. – P. 131.

²⁰ Улемы – авторитетные знатоки теоретических и практических сторон ислама.

²¹ Rosenthal E. Op. cit. – P. 56.

²² Laoust H. Op. cit. – P. 259.

²³ Ibid. – P. 260.



Горяченко Е.А.

МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА В ПОСТКЛАССИЧЕСКОМ ПСИХОАНАЛИЗЕ

Аннотация. Психоаналитическая методология в настоящий момент является действенным инструментом глубинного исследования психики. Религиозный опыт – одно из самых ярких ее проявлений. Психоаналитический подход к исследованию религиозного опыта, разработанный к середине XX в., может оказаться высокоэффективным в современных религиоведческих исследованиях.

Ключевые слова: религия, религиозный опыт, психоаналитическая методология, Э. Фромм, К. Хорни, В. Франкл.

Крайности классического фрейдизма привели его к кризису уже в начале XX в. Спор о научности психоанализа, вызванный прежде всего пансексуалистской концепцией З. Фрейда, к середине XX в. приобретает другую окраску: акцентация на неверифицируемости психоаналитической методологии сменяется дискуссиями о форме психоаналитической научности. Такой характер критики звучит в трудах Г. Айзенка¹, К. Поппера², П. Рикера³, П. Куттера⁴ и др. Синтезированная модель мнений этих исследователей о методологии психоанализа середины XX в. выглядит следующим образом.

Большое количество критериев позволяет отнести психоанализ как к естественнонаучной, так и к гуманитарной форме знаний, поскольку он сочетает элементы социологии, психологии и биологии. Без опыта в этих областях знания психоанализу было бы невозможно претендовать на исследование такого сложного феномена как человек. Кроме того, выполняя терапевтические задачи, психоанализ корректирует отношение человека к жизненным реалиям и привлекает его к участию в изучении самого себя. Таким образом, сам объект исследования выступает в качестве инструмента и одновременно оператора исследования, что уже само по себе является спецификой психоаналитического метода.

Известно, что психоаналитическая методология в целом направлена на исследование глубинных мотивов поведения и образа жизни человека посредством анализа и интерпретации проявлений его бессознательного. Еще З. Фрейд обнаружил в психике человека явления, которые существуют помимо его сознания. Информация об этих явлениях, согласно психоаналитической концепции, содержится в сновидениях, свободно возникающих ассоциациях, оговорках, недосказанностях, очитках, описках, в ошибочных, симптоматических и случайных действиях, забывании слов, словосочетаний, впечатлений и намерений. Главным для психоаналитика здесь представляется выявление бессознательного, а добиться этого, по мнению психоаналитиков, можно с помощью интерпретации вышеперечисленных феноменов. Например, оговорки типа «Боже мой», «не дай Бог», «Бог в помощь», «Бог с тобой» и другие могут интерпретироваться как свидетельство внутренней религиозности личности.

Материал для интерпретации в психоанализе добывается средствами диалога, или так называемого психоаналитического «интервью». Следует отметить, что гипноз, еще использовавшийся З. Фрейдом, в середине XX в., психоаналитиками уже почти не применяется. В работе с клиентами психоаналитики «второй волны» использовали прежде всего «интервью». Несмотря на то, что исследованию подвергались отдельные личности, выводы, которые получались в результате такого исследования, были применены психоаналитиками для выявления общих моментов и характеристик культуры и общества. Таким образом, в постклассическом психоанализе на изучение феноменов культуры и религии направлены не только гносеологические (гуманитарные и нометрические) методы, но и терапевтические. В целом психоаналитическая методология направлена на выявление глубинных психических конфликтов, проявляющихся в религиозном опыте, которые вызваны противостоянием человеческого естества с несовершенством окружающего мира, прежде всего – с культурной ситуацией XX столетия. В постклассическом психоанализе явно звучит мотив необходимости психоаналитической коррекции мировоззренческих установок человека, что, в конечном итоге, должно привести к «оздоровлению» всего общества. Данная позиция является также характерной отличительной чертой этого этапа развития психоаналитической мысли.

В рамках общей психоаналитической модели в первой половине XX в. создавались авторские психоаналитические теории, в которых, наряду с общими методологическими принципами психоанализа, отражались индивидуальные мировоззренческие установки психоаналитиков. Как в свое время в классическом психоанализе появляются индивидуальная психология А. Адлера и аналитическая психология К. Юнга, так в психоанализе постклассическом формируются марксистско-психоаналитическая концепция Э. Фромма, самоанализ К. Хорни и логотерапия В. Франкла.

В результате исследований представителей постклассического психоанализа рождаются разноплановые религиозоведческие концепции, которые, однако, можно сложить в единую синтетическую теорию. В ней культура видится в негативном свете, так как она по определению призвана сдерживать естественные человеческие порывы. Но если традиционная культура компенсирует свое негативное влияние, формируя институт религии, то современная культура (т.е. культура XX в.), отвергая религию, не предоставляет взамен никаких компенсаций. Такое положение усиливает конфронтацию между человеком и культурой и ведет к всплеску невротичности. Отчуждение, порожденное динамичной и беспорядочной современной культурой, является причиной возникновения неврозов, на исследование которых естественно делается основной упор в психоанализе. Преодоление невроза возможно лишь посредством создания нового типа культуры, основанного на гуманистических принципах и удовлетворяющего религиозную потребность (являющуюся, с позиции постклассического психоанализа, естественной человеческой потребностью). «Однако культура – производная человечества; следовательно, необходимо формирование людей нового типа, носителей общечеловеческих ценностей», – говорят в один голос психоаналитики.

В процессе исследования отдельных индивидов психоаналитики «второй волны» заметили, что все исследуемые личности имеют аналогичные чувства, сходные, по сути, с религиозными. Желая получить максимально полное представление об этих чувствах, религиозном опыте и религии как таковой, психоаналитики «второй волны» вели герменевтический диалог с разными историческими и географическими типами культур и сопровождающих их религий. В результате научных поисков представители постклассического психоанализа обнаружили следующее. Религия является величайшим изобретением человечества, так как она удовлетворяет главную человеческую потребность – потребность в системе ориентации и

осмысленности жизни. Однако в современном обществе традиционные формы религии утрачивают свое значение, а вместе с ними обесценивается и человеческая духовность, в результате чего человек теряет представление о своей сущности и значимости.

Существенным моментом постклассического психоанализа является то, что в концепциях психоаналитиков «второй волны» обозначаются две стороны понимания религии. В первом значении религия понимается в качестве неформализованного проявления психического опыта, интерпретирующегося прежде всего как естественное универсальное средство защиты от факторов окружающей среды, обусловленное спецификой человеческой сущности; во втором – как формализованный элемент культуры, как социальный институт, который, согласно психоанализу, в XX столетии находится в глубоком кризисе. Две стороны религии пребывают в динамическом взаимодействии. Поэтому кризисное состояние института религии, его несостоятельность в удовлетворении религиозных потребностей человека сказывается на психическом состоянии личности, – констатируют Э. Фромм, В. Франкл, К. Хорни. Они ставят перед психоанализом задачу урегулировать терапевтическими средствами психическое состояние индивида, вызванное неудовлетворительностью культуры и слабостью религии. Очевидно, что Э. Фромм, К. Хорни, В. Франкл первичным считают первый образ религии, однако в последующем, говорится в их работах, прослеживается взаимовлияние друг на друга разных сторон религии, т.е. религия как проявление религиозного опыта формирует социальный институт религии, который в последующем влияет на формирование религиозного опыта.

Следует заметить, что в целом для XX столетия характерен преимущественно социологизаторский характер исследования религии, представляющий ее прежде всего в качестве социального института. Несмотря на огромную ценность таких исследований, очевидна их однобокость: представляя количественные факторы, они не способны охватить качественные проявления и сущностных черт такого явления как религия. В то же время уже в начале прошлого столетия складывается тенденция исследования другой стороны религии – ее психологических оснований. У истоков такого подхода находятся религиоведческие теории представителей психоаналитической школы. Однако существенным для постклассического психоанализа является то обстоятельство, что его представители, рассматривая религию как психическое явление, тем не менее не оставляли в стороне вопроса о культурно-социальной обусловленности психического. Поэтому эклективный подход к исследованию религии и религиозного опыта Э. Фромма, К. Хорни, В. Франкла справедливо будет назвать социально-психологическим.

Ключевым понятием в религиоведческих изысканиях представителей постклассического психоанализа выступает религиозный опыт. Следует отметить, что исследованию категории «религиозный опыт» посвящено достаточное количество работ⁵. Однако интерпретации данного понятия, которая проявляется в психоанализе, в частности в постклассическом психоанализе, уделено недостаточно внимания. Это обстоятельство крайне несправедливо, так как предмет постклассического психоаналитического религиоведения – именно религиозный опыт, который, по мнению Э. Фромма, К. Хорни, В. Франкла, является одной из существенных сторон психического проявления личности.

Интерпретация религиозного опыта в постклассической психоаналитической философии строится на основе представлений психоаналитиков данного периода о религии как таковой. Характерной чертой религиоведческих концепций Э. Фромма, К. Хорни, В. Франкла является весьма широкое понимание религии. Стоит заметить, что такая тенденция складывается еще в классическом психоанализе⁶. Однако в психоанализе «вто-

рой волны» она становится доминирующей. Ярче всего эта мысль выражена в формулировке Э. Фромма: человек, может поклоняться не только животным, идолам и богам, но и нации, классу, партии, деньгам, успеху, силе, а в равной степени и разуму, любви, братству и т.д.⁷ Очевидно, что такое толкование религии, с одной стороны, затрудняет ее выделение из ряда других факторов культуры, а с другой, – позволяет говорить, что психоаналитики видят единую основу культуры и религии, скрытую в природе человека и проявляющуюся в религиозном опыте.

Так, в работах психоаналитиков «второй волны» речь идет о некоей потребности, присущей всем людям, которая коренится в природе человека и реализуется через развитие его религиозности, т.е. через обретение и осознание им своего религиозного опыта. «Религиозная потребность, – подчеркивает Э. Фромм, – коренится в основных условиях существования человеческого вида»⁸. По мнению Э. Фромма, на ранних ступенях развития, борясь за свое выживание, человек страдал как от недостаточного понимания сил природы, так и от своей беспомощности в их использовании. Он создавал теории, объясняющие природу, и изобретал различные способы ее покорения. Все это постепенно становилось частью его религиозного опыта.

Поступки человека, говорит Э. Фромм, уже не определяются инстинктами. В сравнении с другими животными эти инстинкты у людей слабы, непрочны и недостаточны для того, чтобы гарантировать им существование. Кроме того, самосознание, разум, воображение и способность к творчеству нарушают единство со средой обитания, которое присуще животному существованию. Э. Фромм подчеркивает, что «человеческое существование отличается... от существования всех других организмов: оно находится в состоянии постоянной и неизбежной неустойчивости»⁹. Поэтому, лишенный возможности вернуть утраченный рай животной гармонии с самим собой и с природой, человек, чтобы выжить, вынужден искать новые формы гармонической соотнесенности с миром и другими людьми. Эта жажда гармонии выражается, по Э. Фромму, в развитии религиозной потребности.

К. Хорни видит потребность, в результате которой формируется религиозный опыт, в необходимости для человека постижения бесконечного. «Он выходит за пределы того, чем он является или что может сделать в любое данное время. У него есть ограничения, но его границы не являются прочными и окончательными. Обычно он простирается за пределы того, что он хочет достичь внутри или вне себя»¹⁰. В. Франкл также полагает, что через формирование религиозного опыта религия реализует одну из главных потребностей человека, так как дает ему возможность укрепиться, утвердиться в трансцендентном, в абсолютном. Таким образом, «религия дает человеку якорь спасения с таким чувством уверенности, которое он не может найти нигде больше»¹¹. Получается, что формирование и проявление религиозного опыта в психике человека Э. Фромм, К. Хорни, В. Франкл считают исключительно человеческим явлением, обусловленным его специфическими потребностями и природной физической слабостью.

Следует отметить, что источником формирования религиозного опыта согласно позиции постклассического психоанализа является амбивалентность человеческой личности, которая и порождает ту ситуацию, которую Э. Фромм называет «человеческой ситуацией», а К. Хорни «базальным конфликтом». Подобно Э. Фромму, К. Хорни отмечает факт «дихотомии человеческого существования», на почве которого формируется религиозный опыт и в котором коренится необходимость возникновения религии: с одной стороны, человек есть часть природы, а с другой, – разум возвышает его над природой и в то же время лишает естественной целостности и единства. Человек вечно неудовлетворен собой и окружающим. Он стре-

мится решить загадки своего существования, но экзистенциальные противоречия его бытия возобновляются вновь и вновь. Именно эти противоречия – прежде всего противоречия между разумом индивида и его телесным бытием как природного существа, – лежат в основе формирования религиозного опыта и возникновения религии. То есть сущность «базального конфликта», как и «человеческой ситуации», заключается в противоречивом характере природы человека.

К. Хорни (подобно Э. Фромму) говорит о разворачивании главной человеческой трагедии, ядром которой является базальный конфликт. Хорни утверждает, что корни понимания базального конфликта находятся в далеком прошлом и проявляются в религиозном опыте человеческих поколений. «Представление о существовании базального конфликта внутри человека идет с античных времен и занимает важное место в различных религиях и философии. Могущество света и тьмы, Бога и дьявола, добра и зла – вот некоторые из способов выражения этого представления»¹². К. Хорни указывает на то, что сущность базального конфликта была подробно исследована З. Фрейдом. С точки зрения основателя психоанализа это конфликт инстинктов и желаний человека с обществом и его культурными нормами. Однако психоаналитики «второй волны» (и К. Хорни в том числе) видят ошибку З. Фрейда в чрезмерной узости трактовки этого конфликта, сведение его к противостоянию, прежде всего, сексуального характера. Тем не менее, отбросив пансексуализм З. Фрейда, психоаналитики активно пользуются его открытием о противоречии культурного и природного, иногда понимаемого как телесное и духовное в человеке, считая, что именно оно выступает главной причиной формирования религиозного опыта и закреплено в религиозном опыте.

Понимая религиозный опыт как психическое явление, свойственное исключительно человеку, представители постклассического психоанализа, тем не менее, полагают, что психические реакции обусловлены социокультурной средой, и поэтому культура, с их точки зрения, включается в процесс формирования религиозного опыта. Таким образом, содержание религиозного опыта зависит и от культуры, в которой религиозный опыт развивается. Однако одновременно с этим проявление религиозного опыта есть защитная реакция человеческой психики от травмирующего воздействия культуры. Поэтому, по мнению представителей постклассической психоаналитической школы, одной из главных функций религии является психотерапевтическое воздействие. Однако понятие «религия» трактуется ими очень широко и отчасти отождествляется с культурой. Э. Фромм и В. Франкл прямо заявляют, что не бывает культуры без религии, а К. Хорни рассматривает религию, вообще не выделяя ее из контекста культуры, часто заменяя одно понятие другим. По их мнению, религия складывается как результат жизненного опыта людей, и потому религиозный опыт есть сублимация жизненного опыта.

В психоаналитических концепциях прослеживается тесная многосторонняя взаимосвязь между становлением и развитием религии, культуры, человека и общества. Это позволяет предположить, что религиозный опыт, с точки зрения психоаналитиков «второй волны», включает в себя весь исторически сложившийся психический опыт. Такой подход к пониманию религии в целом характерен и для классического психоанализа. Однако очевидно, что, принимая методологические принципы религиоведческой концепции З. Фрейда, К. Хорни, Э. Фромм и В. Франкл, подобно К. Юнгу и А. Адлеру, отвергают фрейдистский пансексуализм, а также характеризуют религию в отличие от основателя психоанализа скорее как позитивное явление. Отсюда возникают еще два существенных различия между постклассическим психоанализом и теорией З. Фрейда.

Первое из них заключается в оборачивании казуистики невроза: для З. Фрейда реализация религиозного опыта – следствие невроза, а для пред-

ставителей постклассического психоанализа невроз – следствие потери религиозного взгляда на мир, невозможность или неспособность реализовать заложенный в человеке религиозный опыт.

Второе различие заключается в следующем: в отличие от З. Фрейда, который считал источником религиозного опыта эдипов комплекс и факт первобытного отцеубийства, психоаналитики «второй волны» таким источником называют сам факт приспособления человека к окружающему миру как результат противостояния природного и разумного в нем, а также его стремление к беспредельному и определенному, которые формируют у него врожденную (актуализирующуюся с момента начала существования личности) религиозную потребность.

Несколько отлична позиция В. Франкла, который в качестве источника религиозного опыта полагает трансцендентальный «сверхсмысл». Его представление «сверхсмысла» напоминает юнгианский нуминоз, однако в отличие от Юнга он придает «сверхсмыслу» нравственное значение и утверждает его объективное, отдельное от человека, существование.

В целом можно заключить следующее. Э. Фромм, К. Хорни, В. Франкл считают, что в процессе психоаналитического исследования можно выявить религиозную потребность и религиозный опыт, коренящиеся в психике человека, выполняющие роль компенсации человеческого природного несовершенства и объединяющие людей в общество. Так формируется представление о терапевтической функции религии, сопряженной с аналогичной психоаналитической функцией. Позже Э. Берн заявил¹³, что религия, как социальный институт, выполняет функции, отвечающие потребности общества в том, чтобы каждый его член соотносил свои желания с более общими целями. Тем самым религия способствует адаптации индивида в обществе. В целом эти функции схожи с функциями, выполняемыми психоанализом, – замечает Э. Берн. Психоаналитическое исследование позволяет установить, что некоторые механизмы, посредством которых индивид пытается побороть бессознательные антисоциальные, инцестуозные, отцеубийственные, каннибалистские, извращенные или агрессивные желания, находят отражение в любой религиозной практике и религиозных ритуалах – как в примитивных, так и в развитых сообществах.

Э. Фромм, К. Хорни, В. Франкл констатируют, что раньше ценности, выработанные человечеством и закрепленные в его религиозном опыте, наполняли содержание религии. С развитием научного мировоззрения и кризисом религиозного человечество заменяло догматы и заветы религии системой ценностей, опирающейся на достоверное знание. Однако по сути все осталось на своих местах: человек по-прежнему нуждается в моральных принципах, провозглашаемых когда-то в большей степени религией, а теперь еще наукой, идеологией и подобным. Иными словами, можно сказать, что человек, согласно концепции постклассического психоанализа, и сейчас остается внутренне религиозным; при этом неважно, отрицает он существование Бога или нет.

Итак, Э. Фромм, К. Хорни, В. Франкл сущность религии сводят прежде всего к проявлению религиозного опыта. Поэтому именно на его исследование в первую очередь и направлены методические разработки постклассического психоаналитического религиоведения.

Библиографический список

1. Айзенк Г.Дж. Сорок лет спустя: новый взгляд на проблемы эффективности в психотерапии // Психологический журнал. – 1994. – Т. 14, № 4. – С. 3-19.
2. Берн Э. Введение в психиатрию и психоанализ для непосвященных / пер. с англ. - СПб.: Междунар. фонд истории науки, 1991; Лапланш Ж. Словарь по психоанализу / Ж. Лапланш, Ж.-Б. Понталис / пер. с фр. и предисл. Н.С.Автономовой. – М.: Высш. шк., 1996.

3. Забияко А.П. Религиозный опыт // Религиоведение / Энциклопедический словарь. – М.: Академический проект, 2006. – С. 866.
4. Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. – 2-е изд., испр. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2000. – С.26 (Orientalia).
5. Томпсон М. Философия религии / пер. с англ. Ю. Бушуевой. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001. – С. 19 (Грандиозный мир).
6. Кимелев Ю.А. Философия религии: Систематический очерк. – М.: Изд. дом «Nota Bene», 1998. – С. 53.
7. Олешкевич Н.А. Религиозный опыт как способ экспликации жизненного мира: Дис. ...канд филос. наук: 09.00.13 [Электронный ресурс]. – Владивосток, 2004.
8. Куттер П. Современный психоанализ. Введение в психологию бессознательных процессов [Электронный ресурс]. – Доступно из URL: <http://teosophi.ru/811-read.html> (Дата обращения – 23.12.07).
9. Поппер К.Р. Логика и рост научного знания / пер. с англ.; сост., общ. ред. и вступ. ст. В.Н. Садовского. – М.: Прогресс, 1983.
10. Рикер П. Герменевтика и психоанализ; религия и вера / пер. с фр. послесл., примеч. И.С. Вдовина. – М.: Искусство, 1996.
11. Франкл В. Доктор и душа. – СПб.: Ювента, 1997. – С. 19.
12. Фромм Э. Иметь или быть? – М.: Прогресс, 1990. – С. 140.
13. Хорни К. Сочинение в 3 т. – Т. 2. Новые пути в психоанализе; Самоанализ / пер. с англ. – М.: Изд-во «Смысл», 1997. – С. 32.
14. Хорни К. Сочинение в 3 т. – Т. 3. Наши внутренние конфликты; Невроз и развитие личности / пер. с англ. – М.: Изд-во «Смысл», 1997. – С. 682-683.
15. Юнг К.Г. Проблема души нашего времени / пер. с нем. А. Боковой. – М.: Академ. проект, 2007. – С. 246.

¹ Айзенк Г.Дж. Сорок лет спустя: новый взгляд на проблемы эффективности в психотерапии // Психологический журнал. – 1994. – Т. 14, № 4. – С. 3-19.

² Поппер К.Р. Логика и рост научного знания / пер. с англ.; сост., общ. ред. и вступ. ст. В.Н. Садовского. – М.: Прогресс, 1983.

³ Рикер П. Герменевтика и психоанализ; религия и вера / пер. с фр. послесл., примеч. И.С. Вдовина. – М.: Искусство, 1996.

⁴ Куттер П. Современный психоанализ. Введение в психологию бессознательных процессов [Электронный ресурс]. – Доступно из URL: <http://teosophi.ru/811-read.html> (Дата обращения – 23.12.07).

⁵ Забияко А.П. Религиозный опыт // Религиоведение / Энциклопедический словарь. – М.: Академический проект, 2006. – С. 866; Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. – 2-е изд., испр. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2000. – С.26 (Orientalia); Томпсон М. Философия религии / пер. с англ. Ю. Бушуевой. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001. – С. 19 (Грандиозный мир); Кимелев Ю.А. Философия религии: Систематический очерк. – М.: Изд. дом «Nota Bene», 1998. – С. 53; Олешкевич Н.А. Религиозный опыт как способ экспликации жизненного мира: Дис. ...канд. филос. наук: 09.00.13 [Электронный ресурс]. – Владивосток, 2004.; Манзанов Г. Е. Религиозный опыт и традиции в культуре бурятского народа: Дис. ...д-ра филос. наук: 09.00.13 [Электронный ресурс]. – СПб., 2007; Васильюк Ф.Е. Переживание и молитва: опыт общепсихологического исследования. – М.: Смысл, 2005.; Тарабанов А.Э. Воображение и воображаемое в христианской культуре: религиозный опыт и космология: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.06. – СПб., 1997; Данченкова Н.Ю. Религиозный опыт народной культуры: Образы. Обычаи. Художественная практика: Сборник статей. – М.: Гос. ин-т искусствознания, 2003.

⁶ Юнг К.Г. Проблема души нашего времени / пер. с нем. А. Боковой. – М.: Академ. проект, 2007. – С. 246.

⁷ Фромм, Э. Иметь или быть? – М.: Прогресс, 1990. – С. 140.

⁸ Фромм, Э. Иметь или быть? [Перевод] / Э. Фромм. – М.: Прогресс, 1990. – С. 141.

⁹ Фромм Э. Там же. – С. 237.

¹⁰ Хорни К. Сочинения в 3 т. – Т. 3. Наши внутренние конфликты; Невроз и развитие личности / пер. с англ. – М.: Изд-во «Смысл», 1997. – С. 682-683.

¹¹ Франкл В. Доктор и душа. – СПб.: Ювента, 1997. – С. 19.

¹² Хорни, К. Сочинения в 3 т. – Т. 2. Новые пути в психоанализе; Самоанализ / пер. с англ. – М.: Изд-во «Смысл», 1997. – С. 32.

¹³ Берн Э. Введение в психиатрию и психоанализ для непосвященных / пер. с англ. – СПб.: Междунар. фонд истории науки, 1991; Лапланш Ж. Словарь по психоанализу / Ж. Лапланш, Ж.-Б. Понталис; пер.с фр.и предисл. Н.С.Автономовой. - М.: Высш. шк., 1996.

Забияко А.А.

ЛИТЕРАТУРНОЕ КЛИКУШЕСТВО: ДРАМА ЖЕНСКОЙ ДУШИ И ФОРМА ЭТНОРЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ

Аннотация. В работе продолжается исследование литературных форм юродства в поведении харбинских писателей-эмигрантов¹. Автор доказывает, что «кликушествующая» поэтесса Марианна Колосова черпала вдохновение не только в патриотизме и антисоветизме, но и в особенностях собственной психической организации. Экстатизм натуры, помноженный на желание обрести этнокультурные и этнорелигиозные основания эмигрантского бытия, рождали специфические литературные формы и образы, близкие психическому явлению кликушества.

Ключевые слова: дальневосточная эмиграция, поэтическая религиозность, литературное поведение, юродство, кликушество, шаманская практика, этнокультурные архетипы, русскость.

Женщина-кликуша была знакома всем векам и народам². Беспокойность, порча, колдовство – неперенные спутники кликушества, приписанные ему народными суевериями. Русское религиозное сознание связывало кликушество с «бесноватостью», с мерзостным воздействием злого духа. Однако это болезненное проявление психики исторически было неотделимо от *тайного знания*, близости к верховным божествам, способности пророчествовать³. Этимологические реконструкции именования явления кликушества связывается русским этнографом И. Прыжовым со словами *кле́кьтати*, *кле́чьтание*, выражавшими действие, свойственное мифическим существам. «Клечать – значило пророчествовать, возвещать, предвещать»⁴.

Судя по самым разным описаниям, кликушество проявляется в истерических припадках, доводящих женщину до беспамятства, сопровождаемых неадекватными действиями, порою – невожатанной икотой, хохотом. «Иногда кликуша произносит «бессмысленные звуки с различными переливами и интонацией... Крик этот напоминает всхлипывание, голоса животных, собачий лай или кукуканье, очень часто он прерывается громким иканием или рвотными звуками... В других случаях кликуша сразу начинает выкрикивать определенные слова... Содержание выкрикиваемых слов весьма различно. Чаще всего она кричит: “Ой, лихо мне, ой тяжко, страда-а-аю” и т.д.»⁵.

Нет сомнения, что уровень современного толкования данного феномена учитывает и психофизиологический, и социальный, и психоаналитический, и гендерный аспекты⁶. Несмотря на то, что в настоящее время нет специальных работ, анализирующих сходство социально-психологических феноменов юродства, кликушества и одержимости, вероятно, что в их основе лежит общая этиология. Не случайно религиозные, психологические наблюдения и исследования юродства обнаруживают многие

процессы и формы поведения, аналогичные кликушеству. Среди юродивых мало почитаемых юродивых-женщин. На наш взгляд, кликушество есть частное проявление юродства – в его женских трансформациях (хотя, конечно, среди кликуш есть представители и мужского пола)⁷.

Как подмечал детально исследовавший русское юродство и близкие к этому явлению феномены И. Прыжов, *русский город* сам по себе генерирует юродство и нищенство: «для *города* [выд. авт.] главное дело, главная забота – это нищие, в них все – и спасение, и кара божия, и без них ничего. Поэтому из массы городских нищих должны были выдвинуться вперед такие личности, которые были бы представителями нравственных понятий города, которые раскрыли бы пред нами задушевный мир, – словом, должны были возникнуть *нищие, писатели и художники, как выражение городского духа*, и они возникли» [курсив мой. – А.З.]⁸. Вполне закономерно, что *русский эмигрантский Харбин*, воплощение старого *русского города* вне России и уже без России, становится благодатной почвой для воспроизведения и развития данной культурной модели.

Художественная среда дальневосточной столицы породила мифологию кротчайшего, тишайшего, неприкаянного «Лени Ещина»⁹. В этой же атмосфере проявился художественный феномен с противоположными, на первый взгляд, поведенческими и социокультурными характеристиками. Речь идет о неистовой, зачастую кликушествующей поэтессе – Марианне Колосовой (Римме Виноградовой)¹⁰.

Онтологическую природу кликушества издревле определяли те условия, «под гнетом которых надламывается женская натура»¹¹. Что это за условия? В силу народнической подоплеки своей концепции И. Прыжов склонен был акцентировать зловещее значение социальной угнетенности женщины, естественно – русской женщины. Но уже врачебные наблюдения второй половины XIX столетия свидетельствуют, что «1) припадки, замеченные в больных, называемых кликушами, есть следствие истерической болезни; 2) подвергаются истерике женщины полнокровные, страстные, нервного темперамента, к чему способствует также наследственное расположение от матери, и что взгляд на больных истерических возбуждает и в других здоровых женщинах приступ истерических припадков»¹². Медицинские исследования начала XX в. под данным явлением разумели «не что иное, как разновидность истерической одержимости», вызванной самовнушением и взаимовнушением (В.М. Бехтерев).

Конечно, Колосова – не припадочная и не икотница. Во-первых, способы проявления юродства и кликушества сильно трансформировались и изменились ко времени описываемых событий русской истории¹³. Во-вторых, мы говорим о *форме литературного поведения*, в котором сплелись сознательное и бессознательное начала, несомненный талант поэтессы, публициста и неудержимость психической натуры, художественная изощренность и природный авантюризм. Как весьма тонко подметил В. Перелешин, М. Колосова раз и навсегда *запретила* «своей музе петь о чем-либо, кроме любви к России и ненависти к ее поработителям» («Два полустанка»). В *вынужденности* и тяжелой обременительности для себя роли «кликуши эмиграции» Колосова признавалась не раз: «не под силу мне, надорвусь». В стихотворении «Дышать нечем», являющемся настоящим образцом исповедальной лирики, поэтесса мечтает: «Хорошо бы встретиться с человеком / На большом океанском пароходе; / И поговорить с ним не о войнах, / Не о политике, не о природе, / Не о спорте, интересующем многих, / Не о достижениях двадцатого века. / Говорила бы я, встретив в дороге / Удивительно хорошего человека...» (1932. НЗМ. С. 219)¹⁴. Она сетует: «Я все тоскую о любви, / А кто-то говорит: / «Не так, как хочется, живи, / А так, как Бог велит! // И надо мной грохочет гром! / И гонит жизнь меня... / И я кричу: а где мой дом, / А где моя семья? («Бог велит...». С. 67)¹⁵.

«Приливом религиозного чувства» объяснял «нравственные пытки» кликуш С. Ф. Шевырев. Ему возражали, говоря, что это «обдуманый обман, что женщина, не находя себе веры в грубом обществе, должна завоевывать себе лучшую долю, пугая и суеверного мужа, и суеверное общество»¹⁶. На наш взгляд, современному подходу к подобным истероидным проявлениям женской природы был наиболее близок все тот же И. Прыжов. По его мнению, кликуша становится таковою потому, что «она “здорова” душой и сердцем, оттого, что способна глубоко чувствовать нравственные страдания. Не в силах будучи перенести нравственные оскорбления, она надламывается и, среди окружающих ее диких суеверий, становится кликушей. Жить бы ей да жить, да родить здоровых граждан русской земли, а она кличет...»¹⁷.

«Молодость моя была не девичья», – признается Колосова в одном из стихотворений. «В душе от жизни грубой / Угрюмая печать», – горько констатирует в другом¹⁸. До сих пор не выяснено, где точно родилась поэтесса (бесспорно лишь то, что на Алтае), каково ее происхождение, кем были ее родители. Известно только, что отец ее был священник, которого зверски убили большевики, о матери же сведений вовсе нет, кроме того, что она умерла очень рано. Мечты о «загробных встречах» с мамой будут всплывать в лирике поэтессы не единожды, а от лица умершего отца она будет сама посылать себе обращения («Отец»).

Колосова была истово религиозна. По собственным признаниям, училась в Томском епархиальном училище. С малых лет особой промыслительной ролью обладало для нее слово пастыря. Ее духовными учителями и наставниками были настоящие подвижники – в ранней юности митрополит Московский Макарий, а впоследствии и архиепископ Харбинский Мефодий¹⁹. «Возлагай тяжесть на душу свою добровольно», – будет повторять слова завета Мефодия Колосова. Она называла себя ученицей владыки и признавалась, как вдохновляла ее «непереносимая душевная тяжесть», что долгие годы тайно носил в себе Мефодий. Душевная тяжесть, жертвенность, жизнь во благо России и *непреклонность* (в ее личном понимании) – вот духовные скрепы творчества Колосовой.

Марианна Колосова последовательно выстраивала собственную поэтическую биографию – образец для подражания другим «русским девушкам», сознательно выбирая удел странницы, духовной подвижницы, чьи мытарства позволяют понять промысел Божий. Заражающая экзатичность натуры Колосовой красноречиво проявлена в лирике. Вот как в художественной форме описывает поэтесса свое преображение из простой девушки в особую: «Гонимая постылым роком / Из той страны, где смех затих, / Шла мимо всех дверей и окон / И не заглядывала в них. // Жила одна я, меж чужими. / Зачем? Да просто, чтобы жить. / Любимое когда-то имя / Скорей хотела позабыть. // Не разлюбила имя это, / Ни той страны, где смеха нет... / И стала женщина – поэтом, / Певцом героев и побед» («Жизнь научила», 1930)²⁰. «О большом мечтать не буду, / Не умею, разучилась. / Я приемлю хлеб, как чудо, / Крышу, как Господню милость», – напишет она в стихотворении с симптоматичным названием – «Пытка жизнью»²¹.

Во многом поэтический и идеологический эффект лирики Колосовой был обусловлен тем, что она обращалась к традиционным фольклорным жанрам – молитве, плачу, причитаниям и причетам, не только обнажающим сокровенные женские переживания, но и обладающим определенным *внушающим эффектом*. Прием звуковой метафоризации поэтессы целиком использует для придания максимальной суггестивности своим текстам-заклинаниям. Часто подобный эффект возникает благодаря нагнетанию какого-либо одного звука, иногда – путем присущего народной поэзии тавтологического повтора: «Пошли нам, Господи, грешным, снова / Пробуждающий души грохот гроз! / Скажи нам, Господи, такое слово, / Чтобы мы задохнулись от слез» («Грохот гроз». ГСР. С. 9).

Стихи Марианны разных лет насквозь пронизаны христианскими образами (храм, икона, крест, божий суд и др.), обращениями к Богу: «*Господи, Боже мой, / Вечный, Праведный, Строгий*» и т.д. Именно с судьбой православия связывает поэтесса мрачные прогнозы о будущем России: «*Пройдут года. В застенке будет храм. / На смену пороку – кафельный фимиам*». Ее лирические строки заражают своей фанатичной энергией: «*Тускнеют, блекнут все химеры / Перед сиянием креста! / Я не смею отцовской веры, / Она, как жизнь и смерть, проста!*» («Отступнику». ГСР. С. 18). Ее не пугает сама по себе еретическая возможность создания нового иконостаса «русских святых», в который входят не только Николай Второй, адмирал Колчак («*Все о том же...*» «Не в этом ли году?»), генерал Кутепов («Кутепов»), но и барон Унгерн, и Борис Савинков («Бунтари»).

Любимые Колосовой жанры молитвы, плача, причетов непосредственно связаны с общей *смертельной семантикой* ее лирики. Впечатляет устойчивый интерес поэтессы не только к лирическому описанию «загробных встреч», но и натуралистическому воссозданию сцен казней и пыток мучеников за идею: «*Рассказ мой простой и грубый: / Глаза вышибают и зубы, / Под пыткой кости хрустят...*» («Не было в жизни», 1933. НЗМ. С. 217). В стихотворении «Об одной победной гибели» Колосова формулирует телеологию гибельного пафоса своей лирики: «*Друзья, дело я гибель с вами... / И вновь живу, чтоб рассказать о вас. / Живу, чтоб вновь слезами и стихами / Запечатлеть геройский чей-то час!*» (НЗМ. 1933. С. 191). Не случайно пафос «смертельного танго» Колосовой «По патрончику, за кровиночку» Ю. Крузенштерн-Петерца определяла как «садиический»: «*Складка горечи возле сжатых губ... / Неужели цель не намечена? / Заострите глаз, отточите зуб, / И сказать мне вам больше нечего...*» («По патрончику – за кровиночку». ГСР. С. 25-26). В «танце любви» любовная тема начисто вытеснена ненавистью к убийцам близких и родных, а лирическая героиня предстает в роли безжалостной подстрекательницы расправы. Такими стихами поэтесса увещевала молодое поколение эмигрантов пойти на смерть за «святую Русь»: «*К чему увертки и хитрость? / Сжечь надо врага дотла! / Душонку из тела вытрясти, / Коль подлой она была!*» («Прямая линия». Апрель 1932. НЗМ. С. 186-187).

«Кровожадность» Колосовой простирается довольно широко. Она обращает жестокие молитвы к предкам: «*Прадеды и деды, кровная родня! / Есть мечта-молитва в сердце у меня: / Чтоб врагов России, если грянет бой, / На тот свет побольше унести с собой!*» («Дорогой предков», 1934. НЗМ. С. 184-185). Мотивация «садиических интонаций» всегда одна – ненависть к врагам, желание поддержать «хоть песней злобной» народный гнев. Ее лирическая героиня не только не боится послать бывшему возлюбленному-большевику следующее обещание: «*Но я твой след подкараулю / И обещаю, как врагу, / Что в черном браунинге пулю / Я для тебя приберегу. // За то, что многих злобно мучишь, / За то, что многих ты убил, – / Ты пулю смертную получишь / От той, которую любил!*» («Письмо наркомому», 1930. НЗМ. С. 35-36), но и выражает готовность к действиям, граничащим с патологической жестокостью: «*Я б над дворянином-Ильичом / Издевалась вместе с палачом. / Этот череп «павшего в борьбе» / Пепельницей сделала б себе!*» («Пепельница из черепа», 1933. НЗМ. С. 200). Ряд стихотворений с такими брутальными посылами Колосова обращает напрямую к Сталину: «*Упорством можно многое достичь, / А у тебя упорство в каждой жиле. / Но умер твой предшественник Ильич, / И ты умрешь, Иосиф Джугашвили!*» («Сталин», 1934. НЗМ. С. 200-201).

Колосову вдохновляет смерть *вообще*, ее героиня переживает настоящее эротическое возбуждение от переживания, сопереживания и предчувствия чьей-либо гибели. Тем более, когда речь заходит о личностях неординарных: «*Чье сердце дрогнуло / От залпа на рассвете / В послед-*

нем / Замирающем / Ударе? / В архиве смерти / Черный рок отметил: / Расстреляна / Шпионка / Мата-Хари» («Мата-Хари», поэма. 1929). «Казнь», «На эшафоте», «Пытка жизнью» и т.д. – характерные названия для стихотворений, герои которых – жертвы самого разного толка: Кутепов, Корнилов, Николай Второй, Людовик, французская королева, барон Унгерн, адмирал Колчак и др.).

Столь дикие, на первый взгляд, пристрастия имеют глубокую психоаналитическую подоплеку. Не случайно в истории русского юродства именно тяжелые психические потрясения становятся причиной появления новых юродивых среди женщин (например, та же Ксения Петербургская, петербургская юродивая Анна Ивановна)²². Знаменитый русский этнограф не захватил эпоху психоанализа, но во многом его наблюдения за проявлениями женской истероидности, связанные с социальной мотивацией, предвосхищают фрейдовскую концепцию «социального невроза», порожденного «недовольством культурой»²³.

Не состоялась в жизни этой страстной и темпераментной женщины любовь, не было у нее женского счастья. Ореолом тайны покрыта история ее романтического увлечения революционером В. Куйбышевым, отразившаяся в пронзительном «куйбышевском цикле» стихотворений-признаний²⁴. В нем (особенно после гибели бывшего любовника) Марианна Колосова, уже замужняя женщина, не скрывает своей неизменной тоски: «Этого больше не будет со мной никогда, / Этого больше со мной никогда не случится... / Встреча с одним человеком в былые года / В будущем не повторится... / <...> / Умер он... И хлопотать, и писать ни к чему, – / Все уж пропущены сроки»²⁵. Судя по лирике, она переживет еще одну драматическую любовь к человеку, вовлекшему ее в антибольшевистскую партизанскую борьбу. Есть упоминания и о том, что возлюбленного будущей поэтессы чуть ли не на глазах невесты большевики расстреляли²⁶. В Харбине Колосова выходит замуж за А. Покровского и со всем пылом свой натуры отдается служению его делу²⁷. Однако, несмотря на искреннее желание стать ему споспешницей, ее личная жизнь, скорее всего, была не особенно счастливой.

И собственных детей – залога гармонизации женской психики – у харбинской поэтессы не было. Неутоленной горечью от несбыточности материнства пропитаны ее откровения: «Кто услышит голос незвонкий? / Наша жизнь в Господних руках... / Но зачем мечту о ребенке / Погасил ты в женских глазах? / Сердце болью горит напрасно, / Без ребенка зачем жить!..» («Наши женщины». НЗМ. С. 235.). Поэтому детская тема в ее лирике всегда тесно соседствует со смертельной тематикой – о детях она плачет в «Причетах», а если речь идет об обретении собственного ребенка, то он оказывается... лешаченком с копытцами («Лешаченок»).

В чем же искать ей самой спасения? Как известно, кликушу «отчитывают». Если развивать мысли Прыжова, то заговор и причитание становились альтернативой крайних проявлений расстроенной женской психики, в современном понимании – сублимацией неизбежных переживаний, «горя, призакрытого грудью» (И. Прыжов). Для страдающей на чужбине неприкаянной поэтессы своеобразной формой «самолечения», «самоотчитывания» становится в первую очередь заговорная и молитвенная форма лирики. Она экстраполирует «собственно-кликушеские» симптомы на формы лирического самовыражения. Кликушеская способность «кричать на разные голоса» (В.М. Бехтерев) обнаруживается в способности лирического субъекта Колосовой органично существовать под маской четырех псевдонимов, где каждому имени соответствует пол, характер, особые переживания: М. Колосова, Е. Инсарова, Н. Юртин, Джунгар²⁸. Четыре равноправные ипостаси лирического «я» не могут быть объяснены только погоней за заработком, заставляющей, по мнению некоторых исследователей, прибегать к гетеронимам. Не случайно ее второе имя «Марианна» ассоциативно свя-

зано не только с личностью Марины Цветаевой, но и с жертвенной героиней тургеневского романа «Новь» Марианной Синецкой²⁹. Колосова и свою одержимую натуру соотносила, в первую очередь, с теми личностями в истории, что, забывая себя, провозглашают божественное откровение. Экстатическая готовность к самоотречению приводит к тому, что в лирике Колосовой постоянно присутствует образ Жанны Д'Арк³⁰. Обращаясь к собирательному образу русских женщин-страдалиц и восхищаясь силой их личности, в стихотворении «За Родину» (1930) М. Колосова поставила их в один ряд с легендарной героиней французской и мировой истории: «Есть девушки, удел которых страшен... / Рыдать о них? Молиться ли за них? / Из-за высоких стен тюремных башен / Не виден непосильный подвиг их. / <...> / За свой народ, себя на муки обрекая, / Идут... Их шаг мужских шагов быстрее... / Такая девушка, – вот именно, такая, / За Францию погибла на костре!» («За Родину». 1930. ГСР. С. 62). Возможно, поэтесса опиралась на личное восприятие громкого подвига знаменитой француженки. Однако в целом образ *девы-воительницы* глубоко укоренен в архаических основах русской культуры³¹. Полунищая, часто голодная («я не каждый день обедала, / знаю цену хлебу и дровам»), неприкаянная и недолюбившая, способная порой доходить до крайних форм в поведении и оценках людей, Марианна Колосова по-особому воспринимала личность иступленной Жанны. Орлеанская дева, будучи истово верующей, могла впадать в экстатические состояния и обладала особым даром предвидения – не случайно ее сожгли на костре, как колдунью. А в истории русского юродства с типом святой воительницы связан культ Ксении Петербургской³².

К сожалению, мы не располагаем ни дневниками М. Колосовой, ни свидетельствами современников, способными подтвердить наши предположения относительно особой психической организации поэтессы, ее способности к измененным состояниям. Только в редких воспоминаниях (Ю. Крузенштерн-Петерец, В. Перелешина) да в поэтических обращениях к М. Колосовой ее подруги и ученицы О. Скопиченко мы обнаруживаем скупые характеристики этой женщины. В частности, О. Скопиченко вспоминает ее «смех... сдавленный и горький» («Далекому другу», 1930)³³. Пишет она и о быстрой смене настроений, присущей Колосовой, и ее постоянной душевной тревожности: «Да и вся ты на море похожа / Своей бурной и пестрой судьбой: / Каждый день у тебя тревожный, / Каждый день у тебя иной. // И тебе не чужды перемены – / Ты меняешься, словно зыбь. / Как морская белая пена, / Белоснежен души призыв» («Твои глаза», 1932)³⁴.

В определенной мере лирическое творчество в его совокупном осмыслении – это тоже дневник поэта, фиксирующий его душевные настроения, сложные процессы жизненной рефлексии. Поэтому, несмотря на трудность создания психологического портрета поэтессы, невозможно опровергнуть присущую ей *особую поэтическую религиозность*. Как трудно оспорить и «колдовские» способности *поэтического слова* неистовой ревнительницы православия Марианны Колосовой. Любопытно, что Колосова испытывала «колдовскую» склонность к пророчествам: «И эта неизвестность хороша! / И радуется, и болит душа... / Звенит сквозь слезы мой задорный смех: / Россия будет неожиданной для всех!» («Неожиданная Русь», 1929. ГСР. С. 40-41). Уже в 1929 г. она первая канонизировала Николая Второго («Два государя»), предсказывала возрождение поправанного православия и т.д.

Многие исследователи соотносят юродство, одержимость и шаманизм (например, В.М. Бехтерев). В свою очередь, Мирча Элиаде писал о близости шаманской и художественной практик, отмечая, что «шаманскую модель можно обнаружить даже и в «Божественной комедии»: подобно шаманскому, экстатическое путешествие Данте напоминает всем и каж-

дому, что есть образец и достойно веры»³⁵. Думаем, что измененные состояния психики, присущие шаманам и юродивым, кликушам, влекущие за собой способность к «экстатическим путешествиям», имеют общую природу.

Проиллюстрировать это могут необычные «лирические путешествия» Колосовой: «Сумрак синий шире, шире! / Запад алый – это Русь! / Не улыбчивой Сибири / Из Китая улыбнусь...» («Вспоминай!». ГСР. С. 71); «*Сижу, облокотясь на шаткий стол, / И слушаю рассказ неторопливый: / Про Петропавловск, про Tobол... / Я вижу берег синей Ангары, / Потом глухие улицы Читы...*» («Все о том же». С. 35-36. ГСР, курсив мой. – А.З.).

Как видно, лирической героине нужен только эмоциональный толчок, и она погружается в лирический «транс». Словно с высоты птичьего полета, объемлет взор лирической героини российские просторы, охваченные бедой: *Петроград, Петропавловск, Вологда, Tobол, Соловки, Нарым, Барнаул, Чита, Хор* (станция под Хабаровском, где течет одноименная река), *Амурские воды, Трехречье* и т.д. При этом она заново проходит весь путь поражений Белой армии, – словно древний ведун или шаман, путешествует по пути адских испытаний ее народа: «Друг погиб в Трехречьи... / А который счетом? / Весть о нем встречаю / Горестным причетом... // Ах, волос любимых / Золотые пряди / Ветер поразвевал / Где-то в Петрограде! // А в родное сердце / Вражеская пуля / Врезалась случайно / Где-то в Барнауле!» («Причеты». ГСР. С. 17-18).

Стихотворение «Бусы», в котором она вспоминает о своей несчастливой молодости, словно воспроизводит шаманскую практику вхождения в транс, что подчеркнуто самой композицией, в которой начало и конец стихотворения ни ритмически, ни архитектурно не совпадают с основной частью: «Нанизываю бусы прошлых дней / На черную нитку памяти...»; «Рассыптесь, бусы прошлых дней, / С разорванной нитки памяти...» («Бусы...». С. 58-59). На Алтае, где выросла Колосова, шаманизм был одной из распространенных форм религиозных представлений коренных народов – она могла быть свидетельницей шаманских камланий. Об этом, вспоминая родные места, пишет поэтесса не в одном стихотворении: «У далекой реки, / Где живут и колдуют шаманы, / Берега высоки / И прозрачны ночные туманы...» («Бессмертник», 1933. НЗМ. С. 210-211); «Чу! Гремит молитвенно старый бубен. / Там Ульгеню молятся, там камлают. / «Мы вас, духи горные, чтим и любим!» / Голоса гортанные призывают» («Дар Ульгеню», 1934. НЗМ. С. 211-212).

Свою миссию она видела и в нацеленном на борьбу слове, и в настоящем деле. «Эпидемиологический» эффект (В.М. Бехтерев) литературного кликушества Колосовой был налицо. «Намеченная цель» находила адресата. С ее стихами на устах боевики генерала Косьмина пробивались через границу с СССР. Девуцы-поэтессы вдохновлялись и лирикой, и образом «неистой Марианны» и мечтали быть на нее хоть чуточку похожими. Исступленность Марианны перекрывала все «светские» нормы: это можно обнаружить как в лирике, так и в других формах поведения. Ее не очень жаловали в поэтических студиях, старались не упоминать ее имени в европейской печати. Как известно, в эмигрантской среде Харбина не особенно приветствовалась патриотическая лирика. Нарушая неписаное табу эмигрантской культуры и отказываясь поддерживать приличествующий нейтральный тон, Колосова не могла писать больше ни о чем, кроме как о России и своей неисчерпаемой ненависти к большевикам. А как известно, «кто преступил табу, сам стал табу»³⁶.

Но, думается, что главной причиной было другое. Ее одиозное поведение стало притчей во языцех: то она набрасывается на поэта Перелешина за то, что он публикует поэму «Вечный Рим»³⁷, то участвует в акциях против партии Родзаевского, то, загримировавшись, едет в Сянцзинь за

помощью соратникам своего мужа-фашиста³⁸, то неутомимой просительницей просиживает у крыльца жандармерии. Эта «слепая до медузных глаз» (В. Перелешин), «тщедушная, малокровная женщина» была очень смелой и настойчивой: «врывалась в кабинеты начальников, защищала арестованных, требовала их освобождения, рыдала. Когда ее не впускали, садилась на ступеньки жандармского управления и отказывалась уходить, пока не примут»³⁹.

Отсюда и ее увлечение русским вариантом фашизма – как совершенно однозначно понятой программы национального служения и освободительного движения. Колосовский фашизм в наименьшей степени был философичен и теоретически фундирован. Оно питалось яростным антисоветизмом, особенностями экстатической природы, природным авантюризмом. Определенную роль в увлечении фашизмом Колосовой сыграло и обаяние личности А. Покровского – человека незаурядного, честного, отчасти – романтика и филантропа⁴⁰. А ведь она не ограничивалась только агитацией – ради дела Покровского, которому она, очевидно, верила, Колосова готова была жертвовать собой.

Конечно, такое поведение неистовой Марианны не могло вызывать однозначного одобрения ее собратьев по перу. Осмеяние, профанирование подобной одержимости – закономерный итог проявлений юродства. Вот как отзывалась, хотя и не о самой Колосовой, но о ее муже, Ю. Крузенштерн-Петерц: «Ни политической прозорливостью, ни умом, ни тактом Покровский не отличался, – о нем даже ходил анекдот: когда японские войска вступали в город, Покровский будто бы торжественно подошел к какому-то генералу и поцеловал морду его лошади»⁴¹.

Но как бы не осмеивали фанатичность Колосовой ее современники, надо отметить, что идею Маньчжоу-Го вместе с Покровским она не приняла. В своей лирике (в отличие от Арсения Несмелова) Колосова никогда напрямую не прославляла фашистской идеологии. Наоборот, она весьма критически (и, надо сказать, заслуженно) отзывалась о фашистских «стишках» Несмелова, написанных от имени Николая Дозорова: «плохо стал писать Арсений Несмелов, раньше, когда он работал в советских газетах, он писал немножко ярче. [...] «Дозоровские стихи» совсем не годятся»⁴². Вскоре она порвала с фашистской партией (ВФП), выступая резко против ее сотрудничества с японцами⁴³. За что и поплатилась: «Некоторым она помогла, но японцам так надоела, что они ее выслали. В Шанхай Колосова приехала в ореоле героини...»⁴⁴.

Нас не должны смущать яркая публицистичность лирики Колосовой, ее стремление улавливать насущные проблемы эмиграции и давать им эмоциональную, порою хлесткую оценку – юродство публицистично по своей природе, связано со злобой дня, отвечает на религиозные и социальные проблемы, волнующие в данный момент общество. Деятельность Колосовой демонстрирует, какие противоречия были внутри харбинского фашизма и внутри эмигрантских политических ориентаций в целом. В этом контексте романтический интерес к русской мифологии, славянским корням и этнокультурным архетипам, наблюдаемый в лирике Колосовой, весьма симптоматичен для понимания колосовского фашизма. Интерес к ритуалистике и мистике лежал в основе многих умопостроений фашиствующих ученых-теоретиков⁴⁵.

В отличие от сторонников К. Родзаевского, Колосова нигде не педалирует идею русского национализма в ущерб другим нациям, в частности, ей не была близка идея антисемитизма. Правда, мы не знаем, каково происхождение поэтессы – ее родное имя «Римма» наводит на размышления о том, что она могла быть еврейкой. В этом нет ничего странного – в конце XIX – начале XX столетия среди православных священников было много крещеных евреев. Возможно, корни гипертрофированной русскости Колосовой – именно в этом.

Квинтэссенцией сложного переплетения этнокультурных, этнорелигиозных и психологических проблем, обуревающих харбинскую поэтессу-кликлушу, становится стихотворение «Инквизитор»⁴⁶. В нем воссоздается ситуация ночного посещения героини демоническим визитером. «Черные глаза, алые губы вурдалака» вызывают у нее ужас и одновременно эротические переживания. «Ах, скорей бы рассвет!» – «боязливо и глухо» стонет героиня, а визитер ей шепчет: «Мне с тобой хорошо!». «Кровопийца, упырь, инквизитор» – никто иной, как Торквемада. Он явился к колдунье и пророчице за покаянием, но при этом она уверена, что затем Торквемада «наклонившись / Рванет одеяло. / Чтоб под пламенным ртом / Проклинала! Рвалась! И рыдала... / Да, в ответ на мой стон / Его губы все ярче алеют / Да, такие, как он, / Никогда, никого не жалеют». «Кровавые объять вампира», «алый след на плече», сама ситуация ночного визита практически дословно воспроизводит типичный рассказ средневековых колдунь об их демонических галлюцинациях (В.М. Бехтерев). В фантазиях Колосовой демоническое и инквизиторское начала сплелись в единый образ. Обратим внимание и на то, что исторический Т. Торквемада, глава испанской инквизиции, был из семьи крещеных евреев. Обращаясь к своему возможному соплеменнику, Колосова пророчествует о новом вожде и новом исходе «человечества в новые страны».

«До кончиков ногтей русская» (по словам Ю. Крузенштерн-Петерец), Марианна Колосова, ставшая символом патриотизма дальневосточной эмиграции, вполне возможно, страстно желала обрести эту самую *русскость*. «Драма женской души», ввергнутой в пучину социального и национального разлома, сплелась в поэтическом сознании с религиозными исканиями. Не случайно проявления юродства считают индикатором этногенетических процессов (А.И. Гончаров)⁴⁷. Реконструкция особого типа сознания харбинской поэтессы, неотделимого от определенной модели литературного поведения, помогает проследить пути этнокультурной и этнорелигиозной идентификации, присущие русской эмиграции, в ее самых невероятных духовных трансформациях.

Библиографический список

Блаженные Санкт-Петербурга: От святой блаженной Ксении Петербургской до Любушки Сусанинской. – СПб., 2001.

Бехтерев В.М. Внушение и его роль в общественной жизни. – СПб., 2001.

Забияко А.П. Мирча Элиаде: методология в контексте индивидуально-психологических и религиозных особенностей личности // Религиоведение. – 2008. – № 1. – С. 53-66.

Прыжов И. Двадцать шесть московских дур и дураков. – М., 2008.

Фрейд З. Избранные сочинения. – М., 2001.

Фрейд З. Тотем и табу. – СПб., 2005.

Эстес К.П. Бегущая с волками. Женский архетип в мифах и сказаниях / пер. с англ. – М., 2009.

Ясперс К. Общая психопатология. – М., 1997.

Eliade M. L'épreuve du labyrinthe. Entretiens avec Claud-Henri Rocquet. – P., 1978.

¹ Забияко А.А. Юродство как форма литературного поведения // Религиоведение. 2008. – № 2. – С. 166-178.

² Прыжов И. Русские кликуши // Двадцать шесть московских дур и дураков. – М., 2008. – С. 149.

³ Прыжов И. Русские кликуши... – С. 152.

⁴ Там же. – С. 154.

⁵ Бехтерев В.М. Внушение и его роль в общественной жизни. – СПб., 2001.

- ⁶ Эстес К.П. Бегущая с волками. Женский архетип в мифах и сказаниях / пер. с англ. – М., 2009.
- ⁷ Бехтерев В.М. Внушение и его роль в общественной жизни... Указ. изд.
- ⁸ Прыжов И. Очерки по истории нищенства // Двадцать шесть московских дур и дураков... – С. 230.
- ⁹ Забияко А.А. Юродство как форма литературного поведения... Указ. изд.
- ¹⁰ О художественной картине мира поэтессы: Забияко А.А., Эфендиева Г.В. «Рождена ведь я все-таки женщиной...»: Марианна Колосова // Забияко А.А., Эфендиева Г.В. «Четверть века беженской судьбы...» (художественный мир лирики русского Харбина). Научное издание. – Благовещенск, 2008. – С. 145-174.
- ¹¹ Прыжов И. Русские кликуши... – С. 149.
- ¹² Там же. – С. 170.
- ¹³ О неизбежности исторического изменения проявления симптомов и течения нервных заболеваний: Ясперс К. Общая психопатология. – М., 1997. – С. 877-878.
- ¹⁴ Колосова М. На звон мечей: Стихи: Кн. 4. – Харбин, 1934. Цит. по: Литература русских эмигрантов в Китае: В 10 т. / Собирает оригиналов, главный составитель, шеф-редактор Ли Янлен. – Пекин, 2005. – Т. 1. Далее ссылки на это издание даются с указанием страниц и сокращением – НЗМ.
- ¹⁵ Колосова М. Господи, спаси Россию!.. Стихи: Кн. 2. – Харбин: Тип. «Заря», 193. В дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте с указанием страниц в скобках и сокращением ГСР.
- ¹⁶ Некрасов И. «Филологические записки». 1864, III. С. 109. Цит. по: Прыжов И. С. 175. Скорее всего, в данном подходе отразилось присущее православию отношение к юродству, долгие годы не меняющееся, – например: Кузнецов А. Юродство и столпничество: Религиозно-психологическое, моральное и социальное исследование. – СПб., 1913; репринт – М., 2000. – С. 90.
- ¹⁷ Прыжов И. Русские кликуши... – С. 173.
- ¹⁸ Колосова М. Под шубой. НЗМ. – С. 225.
- ¹⁹ Колосова М. «Вождь» предатель // Новый путь. 1936, 25 июля. № 257.
- ²⁰ Рубеж. – 1995. – № 2. – С. 223-224.
- ²¹ Колосова М. На звон мечей... – С. 37.
- ²² Блаженные Санкт-Петербурга...
- ²³ Фрейд З. Недовольство культурой // Избранные сочинения. – М., 2001.
- ²⁴ Об этом: Эфендиева Г.В. «Любовь в сердцах была подобна шторму!..»: Поэтическая история отношений М. Колосовой с В. Куйбышевым // Россия–Восток–Запад: Проблемы межкультурной коммуникации: Материалы 3-й международной научной конференции. – Владивосток: Изд-во ДВГУ, 2007. – Ч. 1. – С. 198-200.
- ²⁵ Рубеж. – 1935. – № 23. – С. 4.
- ²⁶ Ивлев М. Марианна: от Алтая до чилийских Анд // Простор. – 2000. – № 1.
- ²⁷ О русском фашизме в Харбине и личности А. Покровского, К. Родзаевского: Мельников Ю. Русские фашисты в Маньчжурии // Проблемы Дальнего Востока. – 1991. – № 2. – С. 109-121; № 3. – С. 156-177; Аблова Н.Е. Российская фашистская партия в Маньчжурии // Белорусский журнал международного права и права и международных отношений. – 1999. – № 2.
- ²⁸ О псевдонимах поэтессы: Забияко А.А., Эфендиева Г.В. Поэтика псевдонимов в творчестве русских харбинцев: от житнетворчества к литературным мистификациям // Забияко А.А., Эфендиева Г.В. «Четверть века беженской судьбы...». Указ. изд. – С. 79-103.
- ²⁹ Там же.
- ³⁰ Подробнее об этом: Эфендиева Г.В. О поэтессе русского Китая Марианне Колосовой // Русское зарубежье – духовный и культурный феномен: Материалы 2-й международной научной конференции. – М.: Московская академия образования Натальи Нестеровой, 2006. – Вып. 2. – С. 197-201.
- ³¹ Шахнович М. Образ «Девы-воительницы» в русской и французской средневековой ментальности // Смыслы мифа: мифология в истории и культуре. Серия «Мыслители». – Вып. 8. – СПб., 2001. – С. 246-249.
- ³² Блаженные Санкт-Петербурга: От святой блаженной Ксении Петербургской до Любушки Сусанинской. – СПб., 2001.
- ³³ Скопиченко О. Путь изгнанника: Стихи. – Шанхай, 1932. – С. 125.
- ³⁴ Литература русских эмигрантов в Китае. – Т. 1. – С. 137-138.
- ³⁵ Eliade M. L'épreuve du labyrinthe. Entretiens avec Claud-Henri Rocquet. – P., 1978. – P. 130.
- ³⁶ Фрейд З. Тотем и табу. – СПб., 2005. – С. 41.
- ³⁷ Перелешин В. Два полустанка (фрагменты) // Литературная учеба. – 1989. – № 6. – С. 110-119.

³⁸ БРЭМ. Государственный архив Хабаровского края. Ф. 830. Оп. 3. Д. М.И. Колосовой.

³⁹ Крузенштерн-Петерец Ю. Чураевский питомник (о дальневосточных поэтах) // Возрождение. – 1968. – № 204. – С. 45-70.

⁴⁰ Подробно об этом: Забияко А.А. Трансформация этнокультурных архетипов: от юродства до фашизма // Забияко А.А., Эфендиева Г.В. Меж двух миров: русские писатели в Маньчжурии. – Благовещенск, 2009.

⁴¹ Крузенштерн-Петерец Ю. Чураевский питомник. Указ. изд.

⁴² Колосова М. «Их» желтый путь // Новый путь. – 1936. 6 июня. № 208.

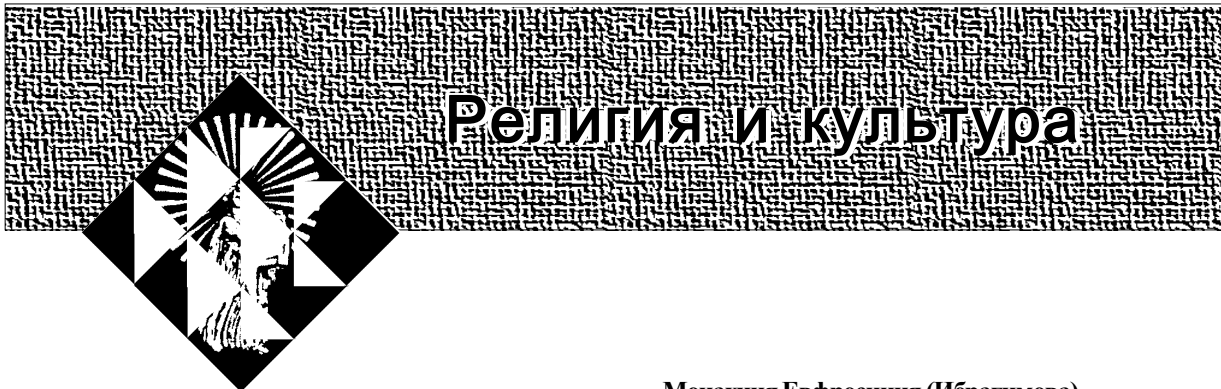
⁴³ Колосова М. «Их» желтый путь..., а также: Колосова М. Японцы пробуждают русский патриотизм среди русской эмиграции... (Рук., печ. м.) // БРЭМ. Государственный архив Хабаровского края. Ф. 830. Оп. 3. Д. М.И. Колосовой.

⁴⁴ Крузенштерн-Петерец Ю. Чураевский питомник...

⁴⁵ Кондратьев А.В. Ведьмы, мифологи и ритуалисты в религиозоведении Третьего рейха // Религиоведение. – 2006. – № 2. – С. 3-21.

⁴⁶ Рубеж. – 1929. – № 17.

⁴⁷ Гончаров А.И. Энтелехия юродства в «Слове» Даниила Заточника // Вестник ВГУ. – 2004. – № 1. – С. 92-101.



Монахиня Евфросиния (Ибрагимова)

**ПРАВОСЛАВНЫЙ АСПЕКТ ТЕМЫ ДЕТСКОГО СТРАДАНИЯ В ТВОРЧЕСТВЕ
Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО («ДНЕВНИК ПИСАТЕЛЯ» 1876 г.)**

*Если уж перестанем детей любить, то кого же после того
мы сможем полюбить и что станется тогда с нами самими?
Ф.М. Достоевский*

Аннотация. Взгляд Ф.М. Достоевского на истоки вселенского зла исходит из святоотеческого учения, указывающего на духовные причины всякого страдания. Достоевский раскрывает проблему детского страдания на примере судебного разбирательства по делу Кроуенберга («Дневник писателя» 1876 г.).

Ключевые слова: детство, страдание, святоотеческое учение, соборность, ответственность, любовь, Евангелие, случайное семейство.

Тема детского страдания в творчестве Ф.М. Достоевского – это загадка, заданная нам писателем и до сих пор до конца не решенная. Мир страдающего детства становится камнем преткновения для многих героев писателя, которым трудно как-то их оправдать или осмыслить. Проблеме существования зла, проблеме страдания, по Достоевскому, нельзя решить рациональным путем. Писатель переносит разрешение этой проблемы в религиозную плоскость и раскрывает ее с позиций православного вероучения.

Объяснить и понять причины детского страдания можно только путем веры. Это сближает позицию писателя со святоотеческим учением, в котором говорится, что у каждого страдания есть духовные истоки. Детские страдания также имеют свои духовные причины: первородный грех Адама и Евы и личные грехи родителей (сюда же святые отцы относят и специальные действия Промысла Божия)[1]. Последствия греха, совершенного одним человеком, поражают не только согрешившего. По словам архимандрита Софрония (Сахарова), духовного писателя нашего времени, грех неизбежно выйдет за пределы индивидуальной жизни человека и отяготит злом жизнь всего человечества. «Не только грех праотца Адама имел последствия космического значения, но и всякий грех, явный ли, тайный ли, каждого из нас отражается на судьбах всего мира»[2].

Ф.М. Достоевский своим творчеством указывает на соборную ответственность человека за всякое проявление греха. Эта мысль звучит в «Братьях Карамазовых» – «все за всех виноваты» [3] (15; 31), в каторжном сне Раскольникова о моровой язве. По закону вечности грех каждого отзывается во всех: только так можно осмыслить проблему страдания детей. Детские страдания указывают на духовные недуги человечества. Дети, как самые чуткие и уязвимые существа, становятся первыми жертвами нравственной дисгармонии общества, расплачиваются за преступления взрослых, за грехи родителей.

Особое звучание теме детства в творчестве Достоевского придает

мотив иссякновения любви к детям. Это яркий показатель отпадения человечества от Христа, это предупреждение о грядущей катастрофе всей человеческой цивилизации. Мысль эта звучит во многих произведениях писателя. Причем она принадлежит разным людям: священнослужителям, атеистам, убийцам, самоубийцам, «смешному человеку», «раннему человеколюбцу», «положительно прекрасному человеку». В поучениях старца Зосимы («Братья Карамазовы») записано: «Горе оскорбившему младенца» (14; 289). В этих словах запечатлено исключительное отношение к детям в христианской среде. Ставрогин в главе «У Тихона» («Бесы»), подводя итог своим злодеяниям, говорит: «Кстати, Христос ведь не простит, .. ведь сказано в книге: «Если соблазните единого от малых сих» – помните? По Евангелию, больше преступлений нет и не может [быть]» (11; 28).

В подготовительных заметках к «Подростку» также читаем похожие слова, предназначенные для Версилова: «Он говорит накануне самоубийства: если обидите единого от малых сих, не простится ни в сем веке, ни в будущем» (16; 65). Употребление здесь славянской лексики приближает это предложение к евангельскому тексту: «А кто соблазнит одного из малых сих, .. тому лучше было бы, если бы повесили ему мельничный жернов на шею и потопили во глубине морской» (Мф. 18:6). Евангельский текст, в свою очередь, утверждает мысль, что нет страшнее греха, чем обида, нанесенная «одному из малых сих».

С особой силой проблема иссякновения любви к детям, особенно любви родительской, звучит в «Дневнике писателя». «Проблема оскудения любви, иссякания живоносных источников ее в человечестве – стержневая тема и раннего Достоевского, и всего «великого пятикнижия», и «Дневника...» [4], – пишет А. Гачева, исследуя философию любви в творчестве Достоевского и Тютчева. Исследовательница указывает на то, что оскудение любви особенно остро проявляется в отношениях родственных и внутрисемейных, где часто разлад кончается взаимной враждой и проклятием. В 1876-1877 гг. Достоевский на страницах «Дневника» знакомит своих читателей с рядом судебных разбирательств по поводу жестокого обращения родителей с детьми. Среди них – дело Кроненберга («Дневник писателя» за 1876 год, февраль) и дело родителей Джунковских («Дневник писателя» за 1877 г., июль-август).

Судебное дело Кроненберга, обвинявшегося в истязании своей семилетней дочери Марии, вызвало большой резонанс. Подсудимого оправдали, однако «оправдательный приговор неприятно подействовал на мыслящее петербургское общество» (22; 348), дело широко обсуждалось и освещалось в прессе, оживленную дискуссию вызвала речь адвоката-защитника В.Д.Спасовича. «Я был в негодовании на суд, на присяжных, на адвоката» (22; 51), – пишет Достоевский.

В.Д. Спасович был ученым – юристом, профессором Петербургского университета, литературоведом, публицистом, сотрудником журнала «Вестник Европы». Он виртуозно доказал, что не было никакого истязания со стороны отца, который оказался всего лишь плохим педагогом, а семилетняя дочь его – девочка с дурными привычками, которые отец и пытался искоренить. Достоевского, как и многих других, возмутило то, что в самом процессе судебного разбирательства оказалось очень много фальши. Самая главная фальшь заключалась в том, что «крошечную девочку» все же «притянули в суд, она фигурировала... Открыты были взрослыми и серьезными людьми, гуманными даже людьми, вслух перед всей публикой – секретные пороки ребеночка (это семилетнего-то!) – какая чудовищность!» (22; 51).

Достоевский решительно становится на защиту ребенка. Нет, он не требует наказания отцу. «Я очень рад, что судившегося отца могу уже не принимать за злодея, за любителя детских мучений (такие типы бывают), и что тут всего только «нервы», и что он только «худой педагог» (22; 51),

– пишет Достоевский. Однако отца-истязателя оправдали, а пострадавшего ребенка оболгали, да так и оставили в глазах общественности нравственным уродцем. Писатель в своей статье подробно анализирует и комментирует защитную речь адвоката и доказывает, что нельзя так просто отмахнуться от маленького человечка только ради торжества своей профессиональной задачи. Дети – это образ Христов, это символ будущего России и человечества. Дети требуют заботы и воспитания, любви и уважения. Частный случай в семье Кроненбергов Достоевский подводит к общечеловеческим темам: тема «отцов и детей», тема «случайного семейства», тема «детского страдания».

Писатель справедливо отмечает, что начало своей речи адвокат ловко направляет на то, чтобы вызвать расположение к отцу и уничтожить всякую симпатию к девочке. Но трудно остаться безучастным к трагедии семилетней девочки.

Достоевский в статье обращает внимание, что речь идет о «крошечном создании Божиим» (22; 62), «семилетнем младенце» (22; 66), о «создании, имеющем ангельский лик», «ничего [теперь] не смыслящем ребенке» (22; 51), которого на суде выводят перед людьми, позорят, говорят вслух о его «затаенных пороках». Судебное дело об истязании ребенка талантом адвоката поворачивается против самого ребенка. Маленькое, беззащитное существо, недавно жестоко избитое отцом, не понимает, что происходит вокруг, что от него хотят строгие и незнакомые люди, со страхом повторяет, что внушили дома отец и его сожительница. И ни одного близкого, любящего, сострадающего человека рядом.

Примером отношения к детям, по Достоевскому, должен служить Христос. В подготовительных материалах писателя мы находим следующие слова: «Кто определит, спрашивает Спасович, сколько ударов должен нанести отец, чтоб не судили его за излишек <...> Как кто определил? Да само же сердце отца должно определить. Христос, обнимая детей, определил, как на них надо смотреть...» (24; 137). В других записях по делу Кроненберга эта мысль получает более глубокое звучание: «Я бы удивился, если б в Евангелии была пропущена встреча Христа с детьми и благословение детей» (22; 156).

В пятой, ключевой части главки о деле Кроненберга тема детского страдания получает общечеловеческое звучание. Отрываясь от частного случая из жизни русского общества, писатель утверждает христианскую мысль, что дети в младенческом возрасте имеют «ангельский лик» по природной своей чистоте, они «невинны, даже и при порочной какой-нибудь в них привычке» (22; 69), они «безответственны» (т.е. не сознают своих поступков до конца), трогательны в своей «беззащитности». Достоевский настойчиво напоминает, что дети – существа особого рода, с особой природой: «...мы не должны превозноситься над детьми, мы их хуже... Они очеловечивают нашу душу одним только своим появлением между нами... мы их должны уважать и подходить к ним с уважением, к их лику ангельскому» (22; 69). Здесь звучит уже известная нам мысль писателя, ставшая сквозной в творчестве Достоевского. Детей нельзя не любить; обида, нанесенная ребенку, – величайший грех: «А знаете ли вы, что такое оскорбить ребенка? Сердца их полны любовью невинною, почти бессознательною, а такие удары вызывают в них горестное удивление и слезы, которые видит и сочтет Бог» (22; 69). Страшнее всего в детских страданиях, по Достоевскому, то, что дети не в силах понять своей вины. «Мучимые маленькие детки», «сиротки в иных чужих злых семьях» не понимают «ни вины своей, ни за что их мучают» (22; 69), но слишком чувствуют, что их не любят.

Эта часть главки о деле Кроненберга имеет глубокий философский смысл и острое злободневное значение. Она перекликается с темой детского страдания во всех предыдущих произведениях Достоевского («А

ведь дети – образ Христов: «Сих есть царствие Божие». Он велел их чтить и любить, они будущее человечество...» («Преступление и наказание» 6; 252), «через детей душа лечится» («Идиот» 8; 58); и предвосхищает замысел романа «Братья Карамазовы» («Горе оскорбившему младенца» 14; 289). Публицистический стиль «Дневника» позволяет напомнить обществу о ответственности за подрастающее поколение, от которого зависит будущее России.

Писатель в этой части рассуждает также об упадке семьи и превращении ее в «случайное семейство». Жертвами «случайных семейств» становятся в первую очередь дети. Достоевский называет Кроненберга «непривычным отцом». Он еще не занял никакого места в сердце Марии, не вложил в нее душевные силы, не дал любви, но рьяно принялся искоренять в ней дурные привычки. Писатель говорит, что настоящими родителями можно стать тогда, «когда мы, родив их, следим за ними с детства, не разлучаясь, с первой улыбки их, и затем продолжаем родниться взаимно душою каждый день, каждый час в продолжении всей жизни нашей. Вот это семья, вот это святыня!» (22; 70). Семья, по словам автора, *«созидается»*, а не дается готовою, и никаких прав и никаких обязанностей не дается тут готовыми, а все они сами собою, одно из другого вытекают» (22; 70). В отношениях же Кроненберга с дочерью был огромный временной пробел, эти люди не знали друг друга, и заполнить этот пробел, протянуть духовные нити от сердца к сердцу можно было только любовью, терпением, бережным отношением к незнакомому доселе отцу детскому миру дочери.

Ребенок всегда беспомощен, он полностью зависит от взрослых и очень медленно учится сосредоточиваться на себе как на отдельном существе. Семья в созревании ребенка, в становлении его личности играет исключительную роль. «Созидается же семья неустанным трудом любви» (22; 70), – заключает Достоевский свое рассуждение о «случайном семействе». Однако ребенок не получает благодатного воздействия семьи, если отношения в ней не освящены любовью родителей, если поведение ребенка заранее получает отрицательную оценку, обречено на непонимание. «И кто мог, кто решился выговорить про нее, что она «крала», что она «добиралась» до денег. Разве можно говорить такие слова о таком младенце!» (22; 71), – справедливо негодует писатель. Он призывает к жалости, к состраданию: «Эта жалость – драгоценность наша, и искоренять ее из общества страшно!» (22; 71).

Отсутствие жалости к слабым и угнетенным, особенно к брошенным детям – это страшный симптом, ведущий человечество к гибели, к катастрофе, указывающий на окончательное оскудение любви к ближнему. Обществу «самому станет плохо: оно очерствеет и засохнет, станет развратно и бесплодно...» (22; 71), – отмечает по этому поводу писатель.

У Достоевского христианский взгляд на детей, ребенок в его мировоззрении сливается с Христом, поэтому детей нельзя не любить. По Достоевскому, детям отведена значительная роль в торжестве добра на земле, в пробуждении нравственного начала в человеческом обществе. В исследованиях Г. Померанца по этому поводу написано: «Любить ближнего нельзя, неестественно, говорит Иван, но ребенка нельзя не любить. Приблизиться к ребенку – значит приблизиться к социальной гармонии, основанной на любви. Любовь к детям уже сейчас – залог этой гармонии. Если мы все станем как дети – установится земной рай» [5].

К ребенку надо подходить всегда только с любовью. Любовь – это ключ к миру детства. Только любовь помогает усмотреть в каждом ребенке своеобразную, оригинальную личность, объяснить все его поступки.

Достоевский как никто другой проник в глубины христианской педагогики, которая учит, что каждая детская душа – это новый центр психического бытия, который благодаря бережному отношению взрослых, горя-

чей, ревностной любви родителей может развернуться в своеобразную, неповторимую личность.

Библиографический список

1. Гачева А.Г. «Нам не дано предугадать, Как слово наше отзовется...»: Достоевский и Тютчев. – М.: ИМЛИ РАН, 2004.
2. Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в 30 т. – Л.: Наука, 1974.
3. Зорин К.В. Почему страдают дети. Грехи родителей и болезни детей. – М.: Русский хронограф, 2007.
4. Померанц Г.С. Открытость бездне: Встречи с Достоевским. – М.: Советский писатель, 1990
5. Софроний (Сахаров), архимандрит. Преподобный Силуан Афонский. – Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2005.

Ястребов А.Л.

ЭСКИЗ НОВОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ: ЧИТАТЕЛЬ И ЗРИТЕЛЬ В КОНТЕКСТЕ СМЕНЫ МЕДИЙНЫХ МОДЕЛЕЙ (книга и ТВ как самоназначенные божества)

Аннотация. Статья посвящена изучению эволюции религиозного сознания. Автор обращает внимание на роль литературы и средств массовой информации в трансформации религиозности. В статье акцентируется мысль о том, что телевидение становится для значительной части зрителей заместителем, суррогатом божественной реальности.

Ключевые слова: религия, религиозность, религиозное сознание, Бог, литература, книга, телевидение, средства массовой информации.

Когда-то Гегель отметил коренной сдвиг сознания, произошедший с появлением газеты: «Чтение утренних газет заменило человеку утреннюю молитву». Философ произнес базовую мысль для понимания отношений человека с масс-медиа. В XX-XXI вв. вместо утреннего обращения к Богу люди включают телевизор, сегодня именно он воздействует на формирование их вкусов и предпочтений, на выбор духовных ориентиров.

Вопросы современности: что такое масс-медиа и ТВ? каким образом они воздействуют на реальность и для чего? что представляет собой сама реальность, каковы ее цели? – ставятся часто, и каждый раз требуют нового ответа, хотя бы в силу усиливающейся актуальности. При этом повышенная эмоциональность дискуссии, патетическая апология книги и мелочность упреков в адрес ТВ часто пресекают возможность серьезного обсуждения проблемы.

Следует переформатировать параметры проблемы «книга – ТВ», вывести ее за пределы хрестоматийной оценочности и представить в виде полемики конкурентов, борющихся за права первенства в современной жизни, за потребительское внимание, отстаивающих свое право именоватьсядемиургами реальности, единственными источниками знаний о мире, изначальными и итоговыми авторитетами, которые самоназначились на роль божеств.

Если исключить частности полемики, можно констатировать ее главенствующее качество: оппоненты – ТВ и книга – отстаивают свой статус информационных и идейных источников миропостижения.

Смысл феномена заключается, собственно, не в полемике «моральной» книги и «безнравственного» ТВ. Дискуссия куда более глубока. Если можно сделать Бога из литературы, то отсутствуют какие-либо запреты делать Бога из ТВ.

Книга долгое время позиционировала себя в качестве единственного ключа, открывающего читателю тайны мира. В XX столетии ТВ совершило качественный коммуникационный прорыв, и ситуация кардинально изменилась: масс-медийные идеи, стереотипы и персонажи проецируются телевидением на обывательскую действительность, предлагают, когда нужно, отформатированный конформизм, в зависимости от других потребностей – темы, будоражащие идеологические клише, либо сюжеты, становящиеся поводом для рефлексии.

В XVII в. Джон Донн произнес барочную мысль о человеке, который «не есть остров, целостный сам по себе». Смысл поэтического раздумья в аспекте обеспечения коммуникационных связей стал понятен только в эпоху ТВ. Книга и ТВ претендуют на право именоваться главными строителями и поставщиками самой реальности, комплекса идей, необходимых для осмысления действительности, ее философии, этики, проекта переосмысления и переустройства.

Начало XXI в. отмечено обострением конкурентной борьбы между книгой и ТВ. Каждый из носителей знания отстаивает свое право на истинность. При этом ТВ, в отличие от апологетов книги, утверждает свою значимость менее агрессивно, ограничиваясь констатацией самого факта своего существования и популярности.

Анализ сложившейся ситуации невозможен без исследования истории вопроса, касающейся даже не конкуренции книги и ТВ, а феномена узурпирования книгой и ТВ прав и функций Бога и их самоназначенности на роль демиургов.

У человека дотелевизионной эры отношения с Богом и Церковью при всей противоречивости складывались в основном бесконфликтно: диктат патриархальной традиции, семьи, авторитет Церкви подразумевал ежедневное отправление религиозного культа. Сильные позиции Церкви, слабая культурная компетентность человека, ограниченное информационное поле, отсутствие коммуникации между социальными слоями во многом содействовали повышенной религиозности.

Для большей части народа Бог традиционно приравнивался к Церкви. По отношению к этому единству светская литература занимала, как правило, стороннюю позицию, часто переходящую в критику, однако ввиду невысокой грамотности основной массы населения осудительный пафос русских писателей в адрес Церкви был доступен немногим.

В XIX столетии потребность в Боге для человека из народа не ставится под сомнение (раскольников и богоискателей, столь любимых русскими писателями, ввиду их малочисленности в расчет брать не следует).

Современное сознание в восприятии культуры XIX в. склонно к разнообразным досадным допущениям и объяснимым спекуляциям. Сложилось мнение, что самые широкие демократические слои читателей были ознакомлены с пафосом лесковских праведников, рефлексиями персонажей Достоевского и моральными исканиями героев Толстого. Эти заблуждения – из разряда самых настойчивых и распространенных.

В патриархальном обществе роль книги крайне низка. Печатное слово воздействует только на тех, кто в состоянии ему внять. Человек, владеющий культурой, относится к книге как одному из главных источников знаний о мире, как к словарю или энциклопедии. Грамотный человек, но, главное, обладающий хоть некоторой культурной квалификацией, может разделить позицию писателя или вступить с печатным словом в полемику. Сознание человека, пребывающего вне культуры, вне критико-рефлексивной сферы книги, отмечено некритическим отношением к Богу и Церкви.

Основной массив неграмотного населения принимает мир на веру. Человек молится, кается, испытывает умиление, восторг, покой, приходит к пониманию себя и мира в слове проповедника. Об экстатическом состоянии протеста и сомнениях в сущности вещей, которые так часто нисходили на героев русской классической литературы, человек из народа в силу своей неграмотности не знает, точнее, не может их сформулировать, так как великие образцовые страдания литературных героев ему недоступны. Это вовсе не означает, что кто-либо из простого люда чужд сомнениям, речь лишь о том, что он не знает способов и путей разрешения сомнений, столь дотошно расписанных словесностью.

Критическое морализаторство литературы базируется на мотивах отрицания, преодоления неверно понятой обществом и человеком идеи справедливости. Благородная задача отвержения порока осуществляется писателями через апелляцию к безусловным моральным императивам либо частным идеям, претендующим на абсолютность. Произвольно интерпретированное писателями Евангелие диктует героям образцы поведения и мысли. Писатели самоназначаются на роль кураторов реальности, направляющих общество и человека в сторону по-своему интерпретированных моральных данностей. Хорошие и дерзкие идеи назначаются авторами и апологетически настроенной критикой на роль главенствующих. Пафос магической морализаторской фразеологии литературы ориентирован на осуждение и проповедь, на генерирование в сознании общества мобилизационных моральных идей: произнесенное в тексте обязано быть претворенным в жизнь.

Писатель и его импресарио – критик-сподвижник, в зависимости от платежеспособности таланта проповедают, увещевают, настойчиво требуют, награждая литературное произведение конституционными полномочиями документа, который может и должен распоряжаться не только душами, но и жизнями читателей. Соответственно, книга для тех, кто ее способен прочитать, становится базовым элементом миропонимания – божеством, требующим повиновения.

Вооружившись набором дерзновенных идей, литература превращала самую простенькую мысль в поле битвы между Мадонной и Содомом. Сотрудничество со стихией идей подразумевало особый склад характера – эмоционально-вызывающий и морально-бунтарский. Сделать мертвую философскую петлю и прийти в бытийную негодность у литературных героев считалось показателем высшего морального класса.

Но даже у грамотного читателя складываются весьма непростые отношения с книгой: жизнь не желает укладываться в идеальные писательские модели реальности, которые являются изначально утопичными в силу своей элитарности, провокационности, искусственности и риторической декларативности. Человеку, слабому и неорганизованному, не удастся приблизиться к сверкающей истине художественного идеала. Провозглашенные добрые идеи, попадая на ниву повседневности, забиваются сорняковым многоцветьем допущений и компромиссов.

Правила, сформулированные классиками, находятся в явном противоречии с реальностью и никоим образом реальность не регулируют. Никто из читателей этими правилами не пользовался и никогда не будет. Редкие примеры патетического следования букве культуры, которые кочуют по хрестоматиям, в счет не идут. Пользуются этими идеями только сами писатели, и то исключительно в художественных текстах, ставя эксперимент на духовную или физическую выживаемость героев, побуждая воспитывать духовно-мыслительную способность отделять настоящую мудрость от прочих концепций-самозванок и идей-проходимцев.

Литература, даже не делая это целью, ставит на человеке опыт по выживанию. Безусловно, социальное зло наличествует, но оно не столь тотально, каким его представляет художник. Простой гражданин не в силах

осмыслить весь масштаб морального бедствия, он соблюдает ритуалы обыденности, импровизирует, печалится и надеется. Он слишком переполнен повседневными заботами, чтобы хмуро размышлять о психопатологии социальной жизни. Литература же настойчиво концентрирует идею порочности жизни, настойчиво сомневается в некоей общепринятой норме, существованию которой человечество не придумало альтернативы, а затем выдвигает предельно неподъемный идеал, которому человеку нет ни сил, ни возможности следовать.

Обнаруживается смысловое напряжение между художественным приговором и частным знанием читателя-обывателя: масштаб писательских обвинений, грандиозность литературных обобщений с лихвой перекрывают уровень жизненной квалификации читателя. В создавшейся ситуации нет никакой возможности соотнести советы словесности с социальными потенциями читателя.

Нелепо упрекать читателя в ограниченном диапазоне знаний и интересов, в нежелании следовать писательским рекомендациям. Так же абсурдно осуждать писателей в стремлении навязать читателям глобальные проблемы, хотя бы по той причине, что они во многом являются заложниками идеологических симпатий, философских предпочтений, модного реалистического стиля. Именно реализм к середине XIX в. становится той формой самостоятельной рациональности, которая диктует обличительный, учительский подход к осмыслению действительности, акцентированное морализаторство, интерес к исследованию пограничных зон социума, настаивая на обостренном внимании к маргиналам и душераздирающим идеям.

На первый взгляд, в подобной ситуации нет ничего предосудительного, но при внимательном рассмотрении явления обнаруживаются социо-философские рецидивы писательской настойчивости и читательской доверчивости. В сознании самих писателей, критиков и пока еще скромной читательской прослойки формируется убежденность, что писатель отмечен неким верным знанием мировых проблем и владеет ответами на все вопросы бытия. Параллельно процессу обожествления писателя и книги начинает бытовать мнение, что читатель выбирает из книги самое ценное, жизнеполезное, формируется мысль, что ему, читателю, достаёт душевной квалификации отсеять зло, предпочесть добро, не поддаться искушению повторить трагический опыт литературного героя. Книга начинает восприниматься новой притчей, ценное отличие которой от Библии заключается в актуальности обсуждаемых проблем и социальной узнаваемости персонажей. В результате данного, основанного на иллюзии, подхода книга превращается в новую редакцию Библии.

Уже в XX в., особенно после революции, с распространением грамотности и писательского слова человек из народа узнал, как нужно вести себя по отношению к Богу и Церкви, убедился в том, что микромир литературы, настаивающий на тождестве макромиру реальности, делает самые радикальные сомнения естественным состоянием человека. Массированно грамотное общество узнало, что литература на протяжении всего XIX в. предлагала не слепо верить, следуя предписаниям Библии и отцов Церкви, но побуждала задаваться революционно-страшными вопросами, искать и находить чудовищные ответы и т.д.

Идеи классиков удачно вписались в пафос атеистической пропаганды. Обывателя XX в., впервые столкнувшегося с русской классикой за школьной партой, ни на минуту не покидала уверенность, что проблемы, затронутые в книжках русских писателей, активно обсуждались всем русским обществом и были равно интересны ходакам Некрасова и бродячим в поисках истины аристократам Толстого. Демократический читатель XX в. был убежден, что русские писатели прошлого столетия воспринимались широкими массами в качестве измерительного прибора для отделения

зерен от плевел. Это заблуждение активно поддерживалось официальными историками культуры и концепцией литературоцентризма, которая возвела книгу в статус Бога.

Картина в результате подобных аберраций создавалась грандиозная и прозрачно очевидная. Герои русских писателей и сами писатели снискали лавры страстотерпцев, готовых к катастрофическому поиску абсолютных начал мира. Их безумству дисциплинированный читатель XX в. не уставал петь осанну в школьных классах и студенческих аудиториях.

В одном из фильмов о Чарли Чане герой к месту и не к месту цитирует китайских философов. На вопрос сына, не слова ли Конфуция он привел, отец отвечает: «Я – твой Конфуций». Так случилось и со школьной и вузовской программами по русской литературе. Слово классика из морально-философского аккомпанемента действительности постепенно превратилось в саму действительность.

Многажды перепроверенный, отсортированный и идеологически апробированный набор приемов и техник протеста, столь полюбившихся русской классической литературе, перешел по наследству литературе соцреализма. Советская литература упорядочила параметры бунта. Главным инструментом новой культуры стало переименование. Традиционные идеи подверглись метаморфозам: соборность легко стала народностью, религия – партийностью, вера в Бога – литературоцентризмом. Идея литературоцентризма и первостатейной значимости книги сама стала Богом.

Проницательный, т.е. более квалифицированный читатель хоть и понимал, что в подобной ситуации означающие и означаемые устроили пляску святого Витта (что ни народность – то крепостное право, что ни партийность – то строгий надзор, что ни литературоцентризм – то пошлые истины про образцово-показательный психологизм писателя имярек), но вынужденно соблюдал правила социально-культурного общежития и идеологического мировоззрения.

Затем наступила эра СМИ, и обнаружилось, что за пределами книжки и строгого идеологического надзора все не так просто. СМИ расширили пространство мировмешательства человека, освободили его от обязательства воспринимать книжно-культурную информацию как единственный повод для рефлексии. Сегодня для подавляющего большинства телезрителей толстовские «мысль семейная» или «мысль народная» – оглушительные и экзотические цитаты из энциклопедии культовых заблуждений XIX в. Серьезное к ним отношение воспринимается показателем патриархального вкуса.

Поначалу печатные СМИ, а потом телевидение как главный масс-медийный проект XX в. опровергли доминанты патриархального мышления – концепцию априорной строгости божественного бытия, курируемого Библией и книгой, и концепцию божественного времени. ТВ-обыватель XX в. на скорую руку обучился множеству вещей, которые нивелировали некогда стабильные постулаты и догмы.

Свиристующее ТВ в желании стать верховной идеей и главенствующим выразителем цивилизации набедокурило в отношениях человека с Богом. Атеистическая телепропаганда 1960-х гг. активно лоббировала спор «клириков» и «физиков», один из смыслов которого заключался в полемике точного знания со словесной рефлексией. «Физики» из всех популярных теорий выбрали теорию Эйнштейна, отмеченную фатальной привлекательностью для обсуждения феномена божественного времени, и принялись активно ее продюсировать. Обыватель, не улавливая никакой разницы между теорией относительности и частным опытом неразличения второстепенного и значимого, вслед за «физиками» и ТВ принялся при каждом удобном случае настойчиво упоминать об «относительности всего и вся».

Радикальный оптимизм миропознания «физиков», поддерживаемых СМИ, выхолостил Бога, превратил его в разнообразное по функциям, об-

лику и назначению НЕЧТО, синонимичное фатуму и принципиально недоказуемое. Для обывателя, подвергнутого пропагандистскому насилию СМИ, мысли о Боге и вечном становятся настолько относительными, что, оказалось, их можно отложить до ближайшей поездки в метро, в котором традиционно осуществляется встреча с книгой – этим испытанным источником знаний, ставшим удобным для времяпрепровождения в подземке. Человек по инерции читательской дисциплинированности начинает экономить на Боге, не без испуга игнорировать раздражающе нерешаемые проблемы, надеясь, что «физики» очень скоро предложат ответ на все вопросы, будоражащие сознание. Но «физикам», победившим сентиментальных «лириков», так и не удалось подобрать отмычки к вечным вопросам. Решением многих проблем стало телевидение.

В поисках Бога и истины современный обыватель нечасто обращается к книге, редко ходит в церковь. Застигнутый жизненными проблемами, он устало включает телевизор. Необходимо отметить, что религия и печатное слово классической культуры на сегодняшний день в этом смысле не могут составить конкуренцию ТВ.

Отношения современного человека – раба и апологета цивилизации – с Богом не следует искать в глубокомысленных философских и теологических трудах. Они много проще и как нельзя лучше отражены в ТВ-передачах и незамысловатых книгах писателей Запада, которые в отличие от русской литературы XX столетия активно обсуждают отношения человека с Богом, книгах, повествующих о том, как человек старался постигнуть Бога, но у него ничего не вышло.

Поиск Бога развернут во времени, скомкан по качеству поступательности:

«Представить себе Бога зрительно он не мог, дальше усов и тесных бриджей дело не шло»¹; «Когда растешь, Бог, наверно, тоже должен расти. Этого, конечно, Дик не предвидел: что Бог, в которого он обещал верить всю жизнь, был детским Богом»; «Когда Дик было пятнадцать лет и его готовили к конфирмации, ему предлагалась совершенно иная идея Бога – некоего безличного Всемогущества, никогда не вмешивающегося в науку...»; «... вовсе не тот Бог, у которого ты просишь мелких материальных выгод, не тот Бог, в которого он обещал верить, не тот, чье существование подтверждалось доказательствами, так живо сохранившимися в памяти»; «Казалось, единственное, о чем прилично просить этого Бога, – благодать, то есть чтобы Он сделал тебя лучше. Поэтому Дик молился только о благодати. Но результатов больших не видел»².

Однажды, став взрослым, человек признается: «Я искал Бога в течение всей жизни, посвятив себя невероятному занятию – экстравагантному собиранию мудрецов, добродетельных женщин, мыслителей, деятелей, организаторов, созерцателей, юродивых и сумасшедших мулл, называемых святыми. Но за все время этих исследований длиной в жизнь я находил лишь мудрствования, которые ничуть не приблизили Бога ко мне»³.

Частный человек пытается сохранить хоть малую долю традиционных идей, но они в эпоху ТВ оказываются совсем неликвидны. Цивилизация и идеология потребительского общества побуждают обывателя-консумента особенно не поддерживать духовные аппетиты, выбирать удобные идеи, незатратные по силам: потребность в вере или книжной философии, безусловно, реализуется, если они предложены в яркой упаковке и удобной расфасовке.

Сегодня, когда миром движет тележка из супермаркета, ТВ предлагает богатейший по ассортименту рынок образов и концепций. Влияние ТВ на обывателя XX в. несопоставимо с ролью книги в традиционном обществе. Человек толпы вынужден атомизировать риски – он принимает на веру освященные временем идеи, но не делает их главенствующими из опасения быть обманутым. Отношение к ТВ тоже совсем неоднозначное.

Традиционные инвестиционные фонды вечных истин – Церковь и книжная культура – в конце XX – начале XXI вв. мрачно настаивают на собственной безальтернативности. Позиция Церкви по отношению к ТВ нередко выглядит усталой борьбой против бесовства массовой культуры. В ответ звучат обвинения в мракобесии и фанатизме.

Наставническую функцию в жизни обывателя вот уже не менее полувека выполняет ТВ. Базовые активы ТВ, не столь устрашающие императивностью, состоят из акций, дающих великий простор для игры. Игровые технологии ТВ позволяют использовать этот простор в полном объеме. Книга проповедовала: «Какой человек не любит быстрых и зубодробительных идей!», реклама на ТВ убеждает: «Какой обыватель не любит быстрой еды, неувядающей красоты, гарантированного рекламой спасения». В сравнении с книгой демократический и ненасильственный характер ТВ очевиден. Книга императивно провозглашала: «Как закалялась сталь!». ТВ рекомендует знать, как закалять стиль, оно инвестирует в иллюзии, является поставщиком приятных социальных снов.

У ТВ для всех есть и стол, и дом – для мрачных озорников постмодерна и фактурных литературных генералов. В одних передачах старшее поколение упражняется в пресмыкательстве перед молодежью. В других учителемствует. Кладбище «правильных» мыслей представлено в стилистике хоум-видео – для частного просмотра. Прайм-тайм заполняют дерзко-прогностические идеи, которые поначалу подаются божественными откровениями, а затем разоблачаются как проявление умственного пигмейства.

Истина понимается ТВ как практически исполнимая, удобная технологическая акция. Модные или случайные идеи, будучи озвученными медийными персонажами, обретают статус абсолютных, со временем развенчиваются, затем вновь делаются значимыми. Действенной делается процедура синонимии всего со всем, становится ясно, что Бог имеет такое же отношение к человеку, что и формула рекламной красоты 90-60-90 к дереву. ТВ с равной степенью убедительности удовлетворяет потребность, не покидая дивана, прикоснуться к таинственному коду мироздания или за завтраком притронуться к загадочным параметрам судьбы.

Философия культуры, начиная с середины XX в., делает акцент на теории рецепции и перцепции и начинает функционировать в отрыве от реальности. Реальности в том смысле, который вкладывался в нее на протяжении XIX – начала XX вв. Философия постмодернизма описывает мир, в котором нет таких понятий как Бог, вера и гуманизм. За этими понятиями закрепляется отрицательная репутация, либо они списываются на счет патриархального мышления.

Этические ценности в том или ином виде присутствуют на ТВ, зачастую они даже громко артикулируются. Однако создается ощущение их вторичности. В этом, кажется, и заключается специфика ТВ – здесь нет ничего главного: любая вещь, попадая на экран, превращается во что-то факультативное, что-то среднее между привычкой произносить нечто многозначительное и страстью к хамоватенькому слову «симулякр», смысл которого известен немногим телезрителям.

Человек XX в. привык пользоваться и владеть вещами, устройство которых остается для него тайной. Большинство пассажиров самолета не понимает, как он умудряется держаться в воздухе. Мало кто из телезрителей может объяснить, как на экране приемного устройства возникает картинка. В сравнении с летательным аппаратом принципы работы, функции и назначение ТВ намного сложнее. Оставим в стороне техническую сторону вопроса, ограничимся функциями ТВ. Человеку предлагаются разрозненные картинки мира, со своими смыслами, претендующие на неоспоримую очевидность.

Ведущий принцип XXI в. – «владеешь тем, что таинственно по устройству» – соседствует с фактом: «владеешь тем, что неясно по назначению, хотя как данность претендует на очевидность и кажется неоспоримым».

Есть вещи, которые не имеют простого объяснения. К примеру, уже упомянутая теория относительности. Кое-как, конечно, можно хореографически повести рукой направо, потом налево и глубокомысленно произнести: «все имеет косвенное отношение ко всему, о чем доподлинно ничего не известно». Или поступить еще выразительнее: на продовольственном рынке дать комментарий рынка финансового. При этом очевидна частичная справедливость подобных допущений. Их делает возможным отсутствие реального знания о чем-либо. Об истине, о Боге, о самом ТВ.

Любимая тема ТВ – праздничный монархический Господь. ТВ толерантно, оно дает слово представителям различных конфессий. На телеэкране выступают ксендзы, раввины, муллы. Критики ТВ утверждают, что религиозная терпимость ТВ приводит к кризису библейского проекта: католицизм и православие отступают под натиском либерализма, неопротестантизма, иудаизма, ислама и оккультизма.

Однако все конфессии солидарны в том, что более опасна, чем непропорциональное освещение на экране традиционных религий, языческая вера «во-что-то-что-есть», так как она становится неиссякающим источником обывательских заблуждений и рождения бесчисленных божеств.

ТВ активно творит новые кумирни, руководствуясь мыслью: если традиционные боги умерли, на их место должны заступить новоиспеченные божества. ТВ – пространство обитания недостижимых чародеев и свеженьких небожителей. Размышляя о влиянии цивилизации, герой романа «Дурная мудрость» утверждает, что человек испытывает психологическую потребность в богах и кумирах, человеку не хватает Иисуса Христа, культа Девы Марии или простого присутствия Элвиса: «Мы позволили мифу исчезнуть, но тяга к мифу осталась. Тяга к мифу — это не детское восхищение героями, с которыми можно отождествлять себя, а что-то более глубокое и сокровенное. Символ Иисуса Христа не сумел удовлетворить эту потребность в мифе, и поэтому мы выдумали святых и жития этих святых, мы учредили культ Девы Марии, но этого все равно мало. И мы подавили в себе эту потребность в чудесном, притворились, что этой потребности нет вообще, мы отломили немалый кусок души и отказали ему в праве на существование. <...> Элвис мертв. Но именно благодаря Элвису мы сумели почувствовать этих богов у себя внутри, которых мы отвергали на протяжении тысячи лет; именно благодаря Элвису и всем тем, кто пришел за ним, мы спроецировали вовне этих тайных и сокровенных богов — пусть недоразвитых, пусть еще слабых и хилых, но все же. Нам нужны эти боги, и короли, и супергерои»⁴.

ТВ, поставляя зрителю новых богов, освобождает человека от необходимости контролировать содержание собственного «я», – масс-медийная интерпретация реальности переформатирует суперэго зрителя, которое утешается не религиозными смыслами и совсем не высшими императивами этики. Зритель-обыватель устал от веры как источника обязательств, он нуждается в отдохновении от цивилизации, которая действует на него не с меньшим насилием, чем дисциплина патриархального общества на читателя.

В патриархальном мире сохранялся семейный уклад, передаваемый, как реликвия, по наследству. Ассортимент наследуемых идей был невелик, сводился к извечной народной мудрости, запечатленной в пословицах, поговорках, отеческих наставлениях, конкретных жизненных примерах. Книга подпитывала грамотного обывателя идеями и концепциями бытия. Назначение ТВ – втягивать людей в свободный информационный обмен, в котором самые банальные истины наделяются статусом божественным.

ственного откровения, а произвольные факты приобретают обобщенное устрашающее звучание.

Реализм как форма самостоятельной рациональности литературы XIX в. через описание духовных катастроф вызвал к самосовершенствованию. Литература начала XX в. любовалась обреченным человеком – этим мучеником мысли и чувства, квинтэссенцией мировой трагедии. В освоении мира она возводила катастрофы к горным вершинам символов. Постмодернистский автор – квинтэссенция читательства – с виртуозной безопасностью любителю бесконечным разнообразием катастроф.

Человек конца XX в. с печалью рассуждает на тему постмодернистской иронии, пронизывающей цивилизацию: «можно долго с юмором относиться к явлениям действительности, это порой продолжается многие годы; в иных случаях удается сохранять юмористическую позу чуть ли не до гробовой доски; но в конце концов жизнь разбивает вам сердце. Сколько бы ни было отваги, хладнокровия и юмора, хоть всю жизнь развивай в себе эти качества, всегда кончаешь тем, что сердце разбито. А значит, хватит смеяться. В итоге остаются только одиночество, холод и молчание. Ничего нет, в конечном счете, кроме смерти»⁵.

Постмодернистское любование скорым концом света становится ведущей формой игровой рациональности на ТВ. «Апокалипсис now» – всегда популярная тематика. ТВ обожает катастрофы, которые доставляются на дом каждому телезрителю. ТВ-формат подачи темы апокалипсиса основывается на приручении и доместикации самых трагических идей, которых по инерции патриархального мышления нужно бояться, но факт «одомашивания» делает их привычными.

Апокалипсические настроения базируются уже не на простеньком библейском ожидании конца света, а на мысли, почерпнутой из истерической аналитики и голливудских фильмов, о том, что человечество накопило слишком много неконтролируемых факторов. Если раньше ощущение грядущего апокалипсиса приходило от незнания и боязни возмездия, то сегодня – от избыточности знания и понимания того, что это знание не обезопасит от тех самых пресловутых неконтролируемых факторов.

Не менее сильны на телевидении позиции антиапокалипсического жанра ТВ-анонса программы телепередач, прогностически обещающих грядущее – удовольствие или разочарование. ТВ-анонс – это рекламное представление будущего, контрастирующего с настоящим, представленным новостями. Новости отмечены катастрофичностью, намекают на пугающую перспективу. ТВ-прогноз оптимистичен: независимо от того, что происходит сегодня, недельная сетка вещания обязана осуществиться.

Особый жанр ТВ – повторы передач и фильмов. ТВ, не спрашивая у зрителя позволения, предлагает ему повтор, навязывая ему свою демиургическую волю. Уже виденное хоть и раздражает зрителя, но отмечено особым терапевтическим эффектом – идея апокалипсичности сменяется образом повторяемости, цикличность нивелирует тему конечности.

Рубрика «о погоде», с одной стороны, оптимистическими настроениями компенсирует очевидный кризис социальных акций, с другой, независимо от качества обещаемой погоды, предлагает зрителю не терять бдительности. На практике эти положения проявляются в следующем: потребителя печалит грядущие осадки или холода, но он занимает выжидательную позицию, чтобы в очередной раз убедиться в ошибке гидрометеоцентра и позлорадствовать, что у этого центра нет компьютера, чтобы спросить о погоде в Интернете.

ТВ не склонно проповедовать исключительно оптимизм. Даже если прогноз мил, у ТВ найдется беспроблемные темы, лишаящие зрителя той самой «уверенности в завтрашнем дне»: потепление, озоновые дыры, коллективное самоубийство леммингов и т.д. Для ТВ как эманации демиургической воли глобальные катастрофы предельно необходимы, на их

фоне всегда эффектно смотрится рост *того-самого* индекса потребительской уверенности в *том-самом* завтрашнем дне. *Редко когда* успешный прогноз погоды уравнивает *редко когда* успешные социально ориентированные инициативы властей, доказывая мысль о естественном характере неудач, подводя под единый философский знаменатель невнятную магию власти с непонятной сюжетной линией поведения небес.

Относительность всего, сомнение в очевидном, эскалация страхов становятся на ТВ самостоятельными концепциями и мощно теснят традиционные идеи. ТВ срывает покров с обыденности, устремляет ее в непостижимое для обывательской логики переплетение событий. Одна из главных идей ТВ: миром управляют следствия, а не причины.

Книга настаивала, что Бог – болевой порог души и интеллекта, который если кому-то и хотелось преодолеть – не получится: слишком больно. И слишком высок порог. Сегодня апелляции к Богу, звучащие в ходе ТВ-интеллектуалистских дискуссий, нередко прочитываются как знак солипсизма, огульного отрицания цивилизации, которую, какой бы она ни была, следует воспринимать как данность.

На ТВ высокие традиционные правила духа и мышления конфронтируют со стихией реальности. Неизбежен парадокс: человек, пользуясь цивилизацией, воспринимает веру как подвиг или как акт ухода от действительности, забывая, что вера – вопрос духовной культуры и социального старания, а не только одноразового озарения, она подразумевает добродетель в постоянстве.

ТВ со всех сторон обвиняют в безнравственности. Дэвид Огилви справедливо ответил: «Никто не называет печатный станок злом только из-за того, что на нем можно печатать порнографию. На нем можно напечатать и Библию. Реклама становится злом, только когда рекламирует зло». Эта мысль равно актуальна как для книги, так и для ТВ.

Для ТВ Бог – не меценат, не ростовщик и не удобное убежище. Для ТВ Бог – все это вместе взятое. Потому что ТВ претендует на место Бога. Новое качество ТВ как Бога заключается в том, что оно – или объект освященного идеологией культа, или нечто подобное коллективистскому хобби. Нечто ежедневное, регулярное, когда нужно экзальтированное, если есть необходимость, – случайное, но всегда контролирующее зрителя.

В мире, созданном ТВ-Богом, тщательная отделка мысли намеренно граничит со стилизованной небрежностью. Это и влияние модного постмодернизма, и подстраховка на случай, если ТВ заподозрят в серьезности. ТВ осознает, что по сути своей является глобальным развлечением, камуфлирующим пропаганду.

Телезрителю диктуется строгая стратегия поведения, и он никоим образом не может влиять на этот процесс, поскольку общение с ТВ отмечено, за исключением интерактивных передач, одновекторностью.

ТВ редко когда практикует радикализм, столь характерный для книги, ведь зритель всегда может эмигрировать на другой канал. Поэтому доверительное собеседование на ТВ, как правило, терпимо и похоже на прием у собачьего психолога. Чтобы хоть как-то вычленив себя из монолитности ТВ-мышления, апологет той или иной мысли принимается настаивать на какой-то выпяченной идее или специально выдуманном концептуальном казусе, к которым на ТВ принято подходить с выражением презрительной усталости и обязательно иронии разного качества.

Искусственно созданные драматические перипетии, установка на развлечения не исчерпывают главных приемов. ТВ наследует от книги пафос учительствования, но все же более тяготеет к синтезу, в котором наставничество приправлено необходимой долей развлечения.

Не следует думать, что в подобной эстетической ситуации книга сумела сохранить свой нейтралитет и философскую эмансипированность. ТВ повлияло на книгу в большей степени, чем сама реальность, потому

что ТВ за свою небольшую историю в обсуждении печатной мудрости сформировало собственный чрезвычайно доходчивый и крайне привлекательный стиль.

Классика на ТВ – вопрос равно бравурный и болезненный. Любовь телевидения к классике, как правило, подразумевает обильное цитирование книжек, извлечение из них ответов на любую проблему современности. Пушкина-Чехова, Вольтера-Солженицына удобно цитировать: открыл любую страницу – и наткнулся на искомое – духовно интересующее, даже самое произвольное – морально-философское высказывание, которое становится ценным лыком в строку. В каждом исходном произведении обнаруживается достаточно материала для самых грандиозных обобщений, и многозначительных штрихов к любой банальной теме тоже набирается немало.

Сколько ТВ-сюжетов об открытии детских садов, собачьих крематориев завершалось вольтерьянским призывом о нужности возделывать свой сад. Если бы родственники К.Станиславского подали в суд, то отчисления за случайную мысль режиссера («Театр начинается с вешалки»), озвучиваемую ТВ ежедневно по любому поводу, сделали бы их миллионерами.

Классики говорили много и хорошо говорили, но ТВ делает их номинальным источником всех знаний. Ошибочность, ирония и провокационность подобного типа цитирования заключается в том, что на ТВ начинают в ногу маршировать мысли Пушкина, Ницше и Фрейда.

Вывранные из текстов классиков цитаты идеально ложатся на тему любого доклада для «Рождественских встреч» или обсуждения проблемы «помогите сексуальным меньшинствам». Сама по себе цитата хороша, она даже кажется неизменно бодрой и свежей. Печально лишь одно – в этой процедуре неустанного разъятия произведений на удобные цитаты любая этическая категория, моральный императив и сама идея Бога пахнет прозекторской.

На ТВ фрейдистские непубликуемые страсти человека смешиваются с толстовским богоискательством, деконструктивистские теории целуются с не менее пошлыми социологическими концепциями. Зритель утрачивает целостность, становится хаотичным в мысли, затемненным в душе. Ему и боязно, и приятно пребывать в этом темном хаосе.

Преодолевая хаос, ТВ предлагает особый масс-медийный жанр – интерактив. Его философские возможности пересматривают сложившуюся систему культурных координат, в которой заданные сюжетом литературные ценности были исторически высоки. В интерактиве царит импровизация. Разворачиваемое перед зрителем действие можно списать на игры случая или волю Божию. При этом интерактив, разрушая границу между зрителем и экраном, создает полную иллюзию зрительского авторства реальности, предлагаемой ТВ.

Увеличение плотности ТВ-информации диктует клиповый формат подачи материала, а также влияет на обработку самой информации. Уже сейчас у любого контента появился «вес» – количество запросов. Если раньше любое художественное произведение оценивалось субъективно, то теперь у него появляется свой индекс – счетчик просмотров в Интернете или на ТВ, маркировка, выявляющая ценность контента: сколько человек посмотрели, прочли, послушали.

Пассивное внимание рядового телезрителя фокусируется на той или иной проблеме, обыватель активизируется и вступает в интерактивную игру. Количество голосов в пользу того или иного вердикта увеличивает аудиторный масштаб восприятия ТВ-реальности как единственной, которую зрителю по силам вершить. Плохо это или хорошо – сегодня такие вопросы звучат, по меньшей мере, праздно.

Оценочные подходы к подобной ситуации неприемлемы, так как ТВ-

реальность на самом деле есть не что иное, как переформатированная вариация литературоцентричной модели, практикуемой в России, а потом в Советском Союзе на протяжении последних полутора веков. Базовая литературоцентричная модель предлагала читателю действительность, в которой не следовало сомневаться. Классическая культура позиционировалась в качестве догматической картины идеального бытия и реального обетования. На откуп читателю отдавалась его пошлая повседневность, но система моральных ориентиров и духовных оценок всегда возвышалась в качестве критерия истинности над любыми обывательским попытками создать свой мир и успешно обживать его, не вступая в конфликт с высокими доминантами.

ТВ не разрушило миф литературоцентризма как главной ценности, оно просто адаптировало его к масс-медийному способу воздействия на зрителя, а затем пошло дальше. Коммуникационные преимущества зрителя XXI в. над читателем XIX – XX столетий очевидны. С помощью голосования можно сравнительно легко отредактировать отношения между Онегиным и Татьяной, внести необходимую редактуру в философские концепции Толстого и т.д.

Масс-медиа наследовали литературоцентричную модель, адаптировали ее под изменившуюся философско-эстетическую и идеологическую конъюнктуру. Если русская классическая литература воспринималась проводником определенных этико-эстетических ценностей, то в основу масс-медиа заложен идеологический и политический заказ.

Одна из наиболее обсуждаемых в определенных социальных группах тем – объективность ТВ-информации. Основной упрек: телеолигархии – владельцы и проводники информации, выгодной в большей степени государству и отчасти элитам, – заинтересованы в том, чтобы не существовало альтернативных новостей. Вновь и вновь ставятся несправедливые вопросы: что есть альтернативные новости; насколько они могут быть неангажированными; нужны ли они и т.д. Создается иллюзия, что «независимые» блоги и Интернет-сайты компенсируют потребность человека в объективной информации, однако на поверку обнаруживается факт призрачности подобной информации. Хотя бы потому, что разнообразные «партизанские» блоги действуют от имени «когниториата» – работников нематериального труда, сетевых интеллектуалов, чьи интересы и запросы редко когда совпадают с потребностями массовой аудитории. Именно поэтому альтернативные новости если и имеют спрос, то у весьма ограниченного количества пользователей, которые не влияют на общие политические тенденции и социальный контекст.

Следует уточнить один немаловажный аспект проблемы. Сильные и претендующие на авторитетность Интернет-бренды являются собственностью крупных корпораций, которые настойчиво ужесточают цензуру информации. В этом смысле убежденность, что Интернет-информация является неангажированным источником объективных знаний и действенной альтернативой ведомственной ТВ-информации терпит фиаско. Интернет и ТВ отмечены равными изъянами. Мечтательная мысль о бесконечных возможностях сети в качестве поставщика честных новостей сталкивается с очевидным ограничением – цензурой, которая настойчиво осуществляется под эгидой государственной безопасности (защита госсекретов, антитеррористическая деятельность, борьба с порнографией и т.д.)

ТВ дает потребное для обывателя разнообразие. Иная проблема – есть ли необходимость в этом разнообразии. Однако вопрос этот относится к сфере этики, а не эстетики. И вопрос этот в равной степени можно адресовать как книге, так и ТВ.

Современный обыватель – телесвидетель телевсего – открыт для притяжения самой произвольной идеи. Цивилизация приучает зрителя к неопределенности пределов, им занимаемых, к опасности быть вытеснен-

ным из круга привычной жизни. Общественные кризисы настойчиво проводят мысль, что рамки существования человека предельно фиктивны и не более чем вывеска, под которой человек как-то живет и что-то делает. Очередной кризис может без труда сменить эту вывеску, и только ТВ компенсирует драму социального существования, дает иллюзорную надежду на сохранение хоть некоторой стабильности, внимательно отслеживает направления социального движения, во всяком случае, мобильно реагирует на актуальные проблемы времени.

Обозревая современные общественные тенденции, можно прогнозировать появление в недалеком будущем еще неизведанной социальной страсти – новых бедных. Им даже подобрано название – прекариат, это пролетарии постиндустриального общества – разорившиеся предприниматели, художники-неудачники, обедневшие вчерашние аристократы. Новые изгои, как и их предшественники, нуждаются в новой религиозности.

Современная жизнь абсурдна и внезапна. Судьба мудра, молчалива и жестока. Она ни с кем не хочет обсуждать своих планов, а человеку необходимо с кем-то обсудить реальность, перестать ее бояться, вытеснить надуманными страхами ужас действительности. Количество построенных храмов не имеет ничего общего с ростом доверия к религии. Количество изданных книг не способно конкурировать с абсурдом и внезапностью жизни. Прекариату нужна надежда, точнее, ощущение принадлежности к некоему, не редактируемому кризисами, глобальному целому. Выброшенный из общества человек через экран телевизора сможет приобщиться к жизненному изобилию, пусть избыточному, ненужному, но успокоительному. ТВ никогда не было детищем интеллектуальной элиты, его демократизм, ориентированность на среднестатистического любопытствующего дилетанта, мыслительная бедность и нелогичность так или иначе помогает систематизировать абсурд жизни куда успешнее, чем элитарная и депрессивная книга.

Даже если ролевые игры книги и ТВ в сегодняшней коммуникационной среде нередко принимают патологический оттенок, так или иначе сами роли распределены. Интеллектуальные амурсы с современностью ТВ выполняются весьма блистательно, книгой – скорбно и нутжно.

Верность книги традиционным патерналистским настроениям позиционируется ее апологетами как защита обманутых и оскорбленных. Подобная позиция не нуждается в комплиментах, однако очевидно ее бессилие. Книга, как результат длительного творческого и технологического процесса, сегодня не успевает адекватно реагировать на трансформацию реальности, оттого демонстрирует феноменальную близорукость в вопросах обсуждения практики и метафизики действительности.

При этом создается впечатление, что современному человеку даже как-то неловко показаться на людях без осудительных размышлений о масс-медиа. Куда более популярны сладкие серенады в адрес печатного продукта.

Да, в книге больше смысла, чем экшена, но более живой и востребованной она от этого не делается. Можно молиться на старую добрую книгу, в отчаянии воздевать руки к небу, но мода на книгу невозвратима. Пусть мир ТВ отчасти или полностью придуман, пусть ТВ с деланным пафосом обсуждает несуществующие проблемы, пусть ТВ – хитпарад рэпующих идей, симфонический оркестр попсующих концепций. Пусть ТВ напоминает детсадовское исполнение фуг Баха. В этом нет ничего трагичного. Даже если ТВ скрывает свою опереточную ухмылку под маской трагедии, а ряженный античный хор больше смахивает на кордебалет. Пусть так или даже так... В начале XXI в., в разгул пассаизма, тотальной дезориентированности в ценностях человек нуждается в освобождении от страхов, или в крайнем случае, их приручении.

Тибор Фишер иронично заметил: «Один человек богу молится, а дру-

гой – бифштексу»⁶. Человеку удастся сочетать несовместимое, он может полемизировать с ТВ, не соглашаться, обсуждать, но ТВ в современном мире становится и реальностью, и молитвой, и Богом, и бифштеком. Человек относится к ТВ как к Богу.

ТВ переписывает ламентацию Джона Донна: ни один человек не есть остров и совсем не самоценная философская акция, напечатанная на плотной гербовой бумаге вечности. Каждый человек – часть инвестиционного пакета, элемент перманентной инновации, приносящей прибыль медиа-олигархам. Если новые технологии смоят столь ненавидимое тобою телевидение, то это будет потеря такая же, как если бы обнулилась ликвидность твоего философского нарциссизма, как если бы случился дефолт привычных концепций и наступил тотальный дефицит морального счета всех пайщиков. И поэтому никогда не спрашивай, для кого работает телевизор. Он работает для тебя. Потому что он твой Бог.

Библиографический список

- Драммонд Б., Мэннинг М. Дурная мудрость. - М.: Астрель, 2005.
Дэвис Р. Мир чудес. - СПб.: Азбука-классика, 2003.
Уэльбек М. Элементарные частицы. - М.: Иностранка, 2008.
Фишер Т. Коллекционная вещь. - М.: АСТ, 2004.
Хьюз Р. В опасности. - М.: Иностранка, 2003.

¹ Хьюз Р. В опасности. – М., 2003. – С. 105.

² Там же. – С. 109.

³ Дэвис Р. Мир чудес. – СПб., 2003. – С. 52-53.

⁴ Драммонд Б., Мэннинг М. Дурная мудрость. – М.: Астрель, 2005. – С. 127.

⁵ Уэльбек М. Элементарные частицы. – М., 2006. – С. 484.

⁶ Фишер Т. Коллекционная вещь. – М., 2004. – С. 170.

Сергеева Г.А.

ФЕНОМЕН МОЛЧАНИЯ В КОНТЕКСТЕ ВИЗУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

Аннотация. В данной статье рассматривается феномен молчания в контексте смены эпох аудиальной и визуальной культур.

Ключевые слова: молчание, аудиальная и визуальная эпоха, визионерская культура.

*Не мы храним молчание, а оно – нас.
(Бернанос Ж.)*

Современная культура перегружает человека таким потоком информации, при котором он не может замолчать. Однако у него уже не остается возможности и сказать что-либо. Все время уходит на мысленное прорабатывание поступающей информации, и зачастую ее объем настолько велик, что человек не в состоянии полностью воспринять ее. Как следствие, возникает вопрос и смысла жизни: у людей пропадает точка совпадения с собой. Именно поэтому феномен молчания является особенно актуальным для современной культуры.

Проходят годы, а вопросы остаются все те же: куда катится мир? искусство? что делать? Наука по-прежнему решает три ключевых вопроса, на которые так и не было найдено ответов, снимающих дополнительно возникающие вопросы: откуда возникла Вселенная? жизнь? человек? Споры и активные дискуссии ведутся до сих пор. Даже Хокинг отказался от

выдвинутой им Большой объединяющей теории [см. подробнее 2, 3, 6, 7]. О том, что современная научная картина мира все больше напоминает религиозную, ученые говорят уже давно. Фактический материал не подтверждает принятых гипотез, новых же — жизнеспособных и включающих новые факты — не возникает. Наука научилась описывать процессы, отвечая на вопрос: «что?». Реже — на вопрос: «как?». На вопрос: «зачем?» ответить не в состоянии.

Наука, пытаясь дать определение понятию «человек», кроме как «совокупность биохимических, психосоматических процессов, физико-биологических реакций и социальных функций», «предмет изучения различных областей знания: социологии, психологии, физиологии, педагогики, медицины и др.», — ответов не дает [1]. И все же ключевым вопросом остается понимание места человека в современной картине мира. Центр Вселенной в виде скота, который выращивают в офисном загончике для молодняка [10]? Свободное существо, вынужденное отсиживать с 8.30 до 18.00 на рабочем месте? Каждый человек решает для себя самостоятельно и ищет ответы на эти вопросы тоже сам, в одиночестве. Человек — винтик в механизме современной системы. Чем современное рабство отличается от древнего? Тем, что раньше рабы физически принадлежали хозяевам, теперь зависят психологически? Современная цивилизация не задается такими вопросами. Поскольку ответить нечего.

О проблемах биоэтики, с которыми столкнулась в последнее время наука (в различных своих областях), написано много [4, 5, 8, 17]. Хочется затронуть такой аспект, о котором мало кто задумывается в последнее время, но недостаток которого люди все чаще ощущают на себе, — это возможность остаться с собой наедине, побыть с собой и погрузиться в свой внутренний мир.

В последнее время было защищено несколько диссертационных исследований, посвященных феномену молчания [11]. Рассматриваются проблемы, касающиеся типов молчания, затрагивается аспект места данного феномена в культуре, однако ни одна из этих работ не рассматривает место молчания в контексте визуальной культуры.

Первое, что в этом смысле мешает молчанию, — шум. Шум как количество информации, с которой человек сталкивается каждый день и которую вынужден перерабатывать независимо от желания или нежелания это делать. Информационная перегрузка — термин, который все чаще звучит применительно к повседневной жизни — от телевизионной программы до программы школьных курсов.

Шум — медленный убийца, говорят современные ученые. Шумовая атака, которую мы испытываем каждый день, губительно влияет на физическое и психологическое здоровье человека [16]. Парадокс, но при всей гомогенности Москвы, в которой можно найти все, в ней не обнаружить одного — тишины.

В традиции New Age утверждается тезис о том, что жизнь в городах с населением свыше 100 тыс. человек вредна для здоровья. И сейчас люди, перенасытившись благами современной цивилизации, устав от нее, понимают, что не могут вырваться из системы, созданной под лозунгом счастливой и легкой жизни. Впрочем, все всегда начинается с благих намерений.

Хотя, как только у людей (различного рода занятий) появляется возможность, они стремятся уехать из города от шума, от людей. Эта тенденция стала особенно очевидной в последнее время. Жители больших городов предпочитают тратить по несколько часов утром на дорогу и столько же — вечером с работы, вставая в пять утра и ложась в час ночи ради того, чтобы иметь возможность спокойного отдыха эти четыре часа — без шума, без газа и соседей. Шум — это вибрация, о чем тоже в последнее время много написано. Каждая вибрация имеет воздействие на орга-

низм, и не всегда благоприятное. В последнее время врачи говорят, что заболевания, связанные с полной или частичной потерей слуха, напрямую связаны с подсознательным нежеланием человека слышать этот мир. Таким образом выражается его несогласие с информацией, поступающей к нему из внешнего мира. Такие болезни являются искусственно сформированными психосоматическими заболеваниями [16]. Таким образом, современный человек тратит массу энергии для вытеснения ненужной информации, которая избыточна для его психики; ему требуется время для восстановления возможности оценить произошедшие события.

Стоит упомянуть, на наш взгляд, еще об одном аспекте: визуальная культура (а нынешняя западная массовая культура является именно визуальной) не дает человеку погрузиться в свой внутренний мир. Необходимость быть постоянно включенным в бесконечный поток информации, который не отпускает от себя – события, происшествия, реклама – притупляет остроту, чистоту восприятия, сужает личное пространство. Зачастую люди, живущие в городах, настолько привыкают к постоянному шумовому фону, что, оставшись одни, не могут обходиться без вибраций. Им необходимо что-либо включить – радио, телевизор, магнитофон. Что-бы что-то играло. «Я не могу находиться в тишине», – говорят они. Шумовой фон они выключают лишь на ночь, и то, бывает, им трудно засыпать в тишине.

Солженицын писал в воспоминаниях, что, когда он, освободившись из лагеря, поселился в деревне в доме у Матрены, он первое время просто лежал на кровати и наслаждался тишиной: в лагере у заключенных одной из «привилегий» было постоянно включенное на территории радио. Потом, говорит Солженицын, он еще долго не мог переносить где-либо включенное радио [см. подробнее 15]. В настоящее время люди, даже выезжая на природу, берут с собой «шум» (радиолы, магнитофоны, телевизоры и т.д.). Современная действительность такова, что люди носят шум в себе. Хотя в традиционной культуре считалось, что в тишине и одиночестве мы учимся той почтительности, которая становится противостоянием от духа технологического всемогущества и попыток покорить природу. Среди нетронутой природы мы обнаруживаем, что мы – духовные существа, а не просто потребители, она пробуждает наше воображение и глубинную интуицию, подавлявшиеся расчетливой рациональностью. Девственная природа – это «священное место», в котором мы можем очень глубоко ощущать «совсем другого» [14]. Таким образом, противопоставление: «информационный шум», «цивилизация» и молчание – позволяет постичь человеческие измерения культуры, где внешняя техногенная среда подавляет естественные порывы, тихие, безмолвные процессы глубинной интуиции. Бываем ли мы наедине с собой? Возможно ли наше уединение, нужно ли это и для чего?

Для прояснения данной темы важным является разделение визуального и аудиального. Историю Европы можно назвать сменой эпох аудиальной и визуальной культур, что также является своего рода революцией. К примеру, появление протестантизма – это смена визуальной католической культуры (эпоха Возрождения: предельная натурализация, телесность изображений, торжество цвета, насыщенность и глубина красок, символизм поз, образов) на аудиальную протестантскую, отринувшую ритуал во внешнем мире. Акцент был задан на мир внутренний, на разговор с Богом внутри своего сердца. Через тотальную визуализацию католицизма поддерживалась обращенность к Богу, к священному. В протестантизме же направленность к сакральному осуществляется через внутреннее, через разговор внутри себя. Визионерская культура продумана до конца, внутреннего почти ничего нет, все внутреннее стремится к проявлению вовне, внешнее почти навязывается. Коснувшись эпохи Ренессанса, стоит вспомнить, что в Италии в этот период было продумано все: покрой, цвета одежды, фак-

тура ткани, отделка посуды, декорация мебели и зданий. Через изображения на монетах и банкнотах, через тотальную визуализацию поддерживалась обращенность к Богу, к священному.

Тем не менее визионерский гештальт исчерпывается. Визионерство не поддерживает аффект так длительно, как феномен аудиальности и присущая ему культура голоса. Визуальная культура не позволяет ускользнуть во внутренний опыт, внутреннюю молитву, голосовую практику. Ответ Бога приходит из внешних источников, как символ, знак, а не голос, ответ изнутри. В эпоху аудиальной культуры появляется такое количество книг, текстов и библиотек, которое человеческий мозг не в состоянии обработать за всю свою жизнь. В эпоху визуальной культуры формируются картинные галереи, собираются суперколлекции, в результате чего возникает перенасыщение картинками, забитость информационного пространства визуальными рядами. Черный квадрат – точка абсолютного молчания, ноль, момент начала и прекращения речи. В аудиальной культуре слово рождается из молчания, из тишины. Задача молчания – начать точку означивания заново, начать точку начала речи, понимания, где Я говорю. Молчание необходимо, чтобы понять, насколько мир завален чужими текстами, смыслами. Насколько трудно что-либо сказать, не упираясь в смысл того, что было когда-то сказано. Когда разработаны тонкости означивания, наступает эпоха Возрождения – переход на образы. Как следствие появляются новые способы видения, перспективы, изображения знака, тела. В визуальной культуре точкой означивания является взгляд. Перспективное изображение смыкается на того, кто смотрит. В русской средневековой иконописной живописи икона разворачивается как список – в смотрящего.

Визуальный модерн сменился аудиальным постмодерном, а тот, в свою очередь, – визионерской массовой культурой. Нынешняя массовая культура – несомненно, визуальная. Внутреннего ничего нет, все вовне.

В советское время визионерская культура была развита слабо, ограничившись рабоче-колхозной символикой, ликами вождей и знаменами. Поэтому в первое десятилетие после падения «железного занавеса» людьми жадно впитывались любые проявления «картинок» – будь то рекламные щиты на улицах и зданиях, глянец журналов и видеоряд с экранов телевизора. Однако прошло время и жажда ушла, оставив непреходящее послевкусие приторного напитка, которое нечем запить. Массовая культура стремится к немедленному аффекту, разрядке из серии «увидел, купил, съел».

Визуальная и аудиальная эпохи – это не только разные культуры, но и разные типы духовного опыта. Если обратить внимание на религиозную культуру, можно увидеть те же самые визионерские тенденции. Происходит презентация религиозных действий со стороны церковных руководителей и «потребление зрелища» – последователями. Например, в харизматических церквях богослужение сопровождается выступлениями инструментальных коллективов – вследствие невозможности создать визуальный антураж. Независимо от способа (концерты, внешнее, внутреннее убранство и т.д.) прослеживается единая цель – создать зрелищность, массовость действия, что могло бы захватить внимание пришедшего и по возможности дольше его удержать. Мы находимся сейчас в точке подъема визионерской культуры. Следовательно, возникают вопросы: кто смотрит и какие изменения происходящее действие вызывает в душе у смотрящего? Религия предписывает внимательно следить за питанием тела, т.е. употреблением определенной пищи, выбором определенной одежды. О питании же души упоминается вскользь. Говорится о посещении литургий, молитве, мир же повседневного каждодневного процесса жизни остается в стороне. Современный Иисусу иудаизм – визионерский. Для остановки, чтобы вернуться к изначальной точке «кто», к себе, нужен разрыв, момент молчания и искусства.

В Евангелии от Матфея (6:1-6:8) сказано:

«И, когда молишься, не будь, как лицемеры, которые любят в синагогах и на углах улиц, останавливаясь, молиться, чтобы показаться перед людьми. Истинно говорю вам, что они уже получают награду свою.

Ты же, когда молишься, войди в комнату твою и, затворив дверь твою, помолись Отцу твоему, Который втайне; и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно.

А молясь, не говорите лишнего, как язычники, ибо они думают, что в многословии своем будут услышаны; не уподобляйтесь им, ибо знает Отец ваш, в чем вы имеете нужду, прежде вашего прошения у Него».

Наш демонстративный мир противоречит этому наставлению: в нынешней культуре считается, что все смыслы должны быть проговорены; интимность же молчания, собственное сакральное человека ускользает из религии. Даже в храме люди не остаются наедине с собой, со своими смыслами. Молитва вновь становится демонстративной, как у язычников.

На точку смены Иисус принес слово. А так как эта точка переворачивания находится внутри человека, нужно понять, кто конкретный человек – созерцающий или говорящий?

В чем разница – молчание взгляда или тишина слова? И то, и то – точка начала. В визионерской культуре происходит формализация эйдосов, в дискурсивной – проговаривание смыслов. Однако, ни то, ни другое не оставляет места тишине. Все оказывается опосредованным либо образом, либо речью. Должна быть точка умолчания сакрального. Точка интимного касания с Божественным не достигается ни ритуалом, ни проговариванием, у человека не остается места для себя, для молчания, откуда – и культура потребления, но не производства. Потребление зрелищ – культура примыкания, причастности. Однако, где Я сам в этом действе, зачем Я в нем?

«Большой город дает большие возможности», – утверждает в известном афоризме. И все же люди стараются не задумываться о ценности своего труда через каких-нибудь пару десятков лет. «Вы не живете, вы переживаете свою жизнь», – говорит доктор Валерий Синельников и оказывается глубоко прав. Найти и реализовать себя – современные люди не представляют себе и эти процессы вне цивилизации и ее порождений – больших городов. Однако мало кто вспоминает, что зачастую те, творениями и произведениями которых мы сейчас восхищаемся, для их создания уходили из города. Чайковский, Толстой, Глинка, Паустовский и многие другие творили за городом – в поместьях, в деревнях; в столицах же предъявляли миру свои произведения. Ставили их на сцене, издавали в печати. Это своего рода «отшельничество» людей, что-либо создающих. Не утверждается, что в городе люди не творят, однако в последнее время уровень этих работ не выше кустарных поделок ремесленничества, поставленного на конвейерный поток. Заборное граффити – вот истинный уровень современного искусства. Тем не менее – тоже культура. И все же подлинные шедевры и в настоящее время зачастую создаются вне черты города. Момент востребованности продукта творчества обществом предваряется временем создания, временем ухода от этого самого общества. Необходимость наличия досуга, возможности уединения и сейчас остро ощущают люди, занимающиеся интеллектуальным трудом.

Это не призыв отказаться от благ современной цивилизации в том числе, это лишь констатация факта, что зачастую в условиях больших городов религия – один из немногих способов прикоснуться к тишине внутри себя. Психологи утверждают, что человек постоянно ведет внутренние диалоги, приводя аргументы и опровергая собственные суждения. Приходя в храм на богослужение, он имеет возможность остаться наедине с собой, услышать себя, прекратить на время внутренний монолог, а, зна-

чит, успокоиться и мысленно перестать «перемалывать» события. Отвлечься от постоянного стресса, продлив жизнь себе и другим. Молчание ума – вот к чему призывают своих учеников наставники.

Хорошо иллюстрирует это понятие пример из монашеской жизни. Некий старец в монастыре ругает послушника: «Что ж ты все время болтаешь? Я тебе говорю – молчи, а ты только и знаешь, что болтать!». Юноша чуть не плачет: «Отче, да я же рта не раскрываю, за весь день ни единого слова не вымолвил!» – «Нет, болтаешь!» – стоит на своем старец. Прошел год. Однажды подходит к послушнику отче и хвалит: «Молодец, сегодня хорошо молчал!». Инок в недоумении: «Да ведь я сегодня только и делаю, что разговариваю – и по тому поводу пришлось, и по тому...». – «Это ты устами говорил, а ум твой пребывал в благоговейном молчании, не мешая сердцу молиться. И потому через тебя Святой Дух мог действовать. А раньше ты уста-то смыкал, да от болтовни помыслов твоих у меня в ушах гремело, так что и сам в свое сердце Господа не впускал, и мне вдобавок мешал всячески» [13]. Практика отцов-молчальников была направлена на то, чтобы вытесненное вернулось из бессознательного в сознательное (хотя бы в подсознательное, пользуясь устоявшейся терминологией).

Как все великие мистики, мать Тереза знала цену молчанию. «Бог, – говорила она, – друг молчания. Все наши слова бесполезны, если не идут изнутри. Слова, которые не несут свет Христов, усиливают тьму». Слова могут нести свет Христов, но, как и дела, должны быть плодами молитвы, единения с Христом. «Совершенная молитва состоит не из многих слова, а из страстного желания, какое вознесло сердце Иисуса».

Если мы хотим по-настоящему молиться, мы должны сначала научиться слушать, ибо в безмолвии сердца говорит Бог. «В безмолвии, – говорила мать Тереза, – мы найдем новые источники энергии и новое единство. Энергия Бога станет нашей энергией, позволяющей нам все делать хорошо. Наши мысли будут едины с Его мыслями, наши молитвы – с Его молитвами, наши дела – с Его делами, наша жизнь – с Его жизнью» [9]. Тем не менее, человек стремится к середине. Будучи в русле визуальной культуры, ему хочется успокоения и тишины (вот почему в католичестве были так распространены тайные практики «отдохновения взглядов»), в аудиальной же не хватает внешней атрибутики, проявления сакрального вовне. Именно поэтому в протестантских церквях прихожане стремятся к украшению молитвенного дома, созданию антуража, введению дополнительных элементов декора. В католическом костеле перечисленное наличествует в достатке. Сюда человек приходит отрешиться от мирской суеты через смену внешней атрибутики, визуального ряда перед его внутренним взором.

Прожитое нужно продумать, «выдохнуть», а это возможно лишь во время монолога с собой, со своим внутренним, на что как раз и направлены практики молчания. Тогда восстанавливается баланс между тем, что человек хочет и может в себя впустить. Однако этот баланс между внутренним и принимаемым противоречит властным устремлениям Церкви как института: современный католицизм настороженно относится к практикам внутренней молитвы, что обусловлено необходимостью хранить в чистоте доктрину веры. Отсутствует прямое интимное прикосновение к Богу: молитва повторяется, коллективизируется, исповедь сведена к бумажному документу. Личная молитва регламентирована, как и внутренние интенции: указан ее час, прописан текст, определено количество повторений и т.д. Что оказывается замолчанным, закрытым – самобытность каждого конкретного человека, его собственное, поскольку он все время вынужден вписываться в предписываемые ему модели визуальной культуры (молиться определенным образом, в определенное время, в определенной одежде). Умалчивается его сакральный смысл – насколько верит сам

человек, насколько согласен в обычной жизни следовать заповедям. Визуальная культура вытесняет повседневную из жизни. Проживание христианности как повседневности – в заботе о ближнем, слабом – зачастую не выходит за рамки проповедей. Визуальная культура работает по принципу монтажа, как в фильме – свечи в субботу, яйца на Пасху, березка на Троицу. Крестился, венчался, соборовался... Нет каждодневного праксиса, проживания христианской жизни.

Уникальность современной ситуации состоит в том, что в настоящее время информация поступает в переизбытке по обоим каналам – и аудиальному, и визуальному. И реклама, телевидение, необходимость каждодневной самопрезентации человека, позиционирования себя в слове приводит к тому, что за внешней оболочкой все меньше остается места личности. Зона интимности сжимается в точку. Личное пространство сужается в лучшем случае до уровня контуров тела. Телефон, равно как и наушники от плеера, – уже прямо в голове у человека. Куда дальше? Тишина же приходит через вытеснение каких-либо потоков информации, через сознательное их фрагментирование, выбор более близких конкретному человеку для проживания потоков. Точка молчания – это вытесненность непрорабатываемой, ненужной, бесполезной информации на периферию.

Роль молчания в аудиальной культуре не выражена так ярко, поскольку она ей присуща изначально. Однако исследование данного аспекта может явиться перспективой дальнейшей работы.

Нынешнее время – когда мы живем в избыточных информационных потоках, среди которых нет точки возврата к себе. У современного человека нет возможности тотально «выключить» мир. Одной из техник возвращения является, как и раньше, – выезд на природу, где человек может на какое-то время выключиться от потоков информации внешнего мира. Если же человек долго находится в городе, не имея возможности дозировать информацию, организм чаще всего уходит в болезнь либо в депрессию. Наиболее распространенный способ «защиты» жителей больших городов – выбор определенных, так называемых «своих» каналов информации. Этим может быть прослушивание любимой музыки, созерцание любимых картин. С помощью шума – хотя бы и выбранного – люди защищаются от неконтролируемых вибраций больших городов. Чем больше на улице можно заметить людей с наушниками от плеера в ушах, тем более узким личным пространством обладают жители этого города. Как считает Бодрийяр, развитие техники – по сути способность дозировать мир по собственному усмотрению. Это путь человека, живущего в контексте аудиальной культуры, а для визионера, например, уход в другую деятельность, смена хобби. В любом случае – это способ уйти от стратегии потребления к возможности хоть что-то сделать собственными руками. Так или иначе – это тоже схема дозирования мира.

Как найти фокус молчания в себе? Какие еще варианты могут быть у человека, живущего в современной ситуации шумового хаоса информации?

Библиографический список:

1. Большая советская энциклопедия. Электронный ресурс // Доступно на <http://slovari.yandex.ru/dict/bse/article/00089/01200.htm?text>.
2. Брук Дж.Х. Наука и религия: Историческая перспектива /пер. с англ. (Серия «Богословие и наука»). – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – С. 23.
3. Кюнг Г. Начало всех вещей: Естествознание и религия / пер. с нем. (Серия «Богословие и наука»). – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007.
4. Полкинхорн Джон. Вера глазами физика: Богословские заметки мыс-

- лителя «снизу-вверх» / пер с англ. (Серия «Богословие и наука»). – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея. – 3-е изд., 2001.
5. Он же. Наука и богословие. Введение (Серия «Богословие и наука»). – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004.
6. Жичинский Йозеф. Ничто или Логос? Творение Вселенной по Стивену Хоуингу. Страницы: богословие, культура, образование, 2007. – Т. 12, вып. 1. – С. 109-124.
7. Барбур Иен. Религия и наука: История и современность (Серия «Богословие и наука»). – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея. – 2-е изд., 2001.
8. Он же. Этика в век технологии. (Серия «Богословие и наука»). – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2001.
9. Спинк Катрин. Мать Тереза. Указующий перст к единению? Страницы: богословие, культура, образование. – М.: // Журнал Библейско-богословского института св. апостола Андрея. – 1998. – Т. 3, вып. 2. – С. 292-300.
10. Коупленд Дуглас. Поколение X. Электронный ресурс // Доступно на <http://liblive.ru/?id=806190061>.
11. Михайлова М.В. Молчание как форма духовного опыта (этико-культурологический аспект). Электронный ресурс // Доступно на: www.phil63.ru/molchanie-kak-forma-dukhovnogo-opyta.
12. Певницкая Е.Л. Философско-эстетический анализ феномена «молчание». Электронный ресурс // Доступно на <http://chudinov.ru/filosofsko-esteticheskiy-analiz-fenomena-molchanie/>
13. Портал «Православная энциклопедия. Азбука веры». Электронный ресурс // Доступно на <http://azbyka.ru/dictionary/09/isihazm-all.shtml>
14. Olsen Sigurd. The Spiritual Significance of Wilderness / ed. William Schwarz. – N.Y.: Ballantine, 1969; Graber Linda. Wilderness as Sacred Space. – Washington, DC: Association of American Geographers, 1976.
15. Солженицын А.И. Матренин двор. Электронный ресурс // Доступно на <http://lib.ru/PROZA/SOLZHENICYN/matren.txt>.
16. Шум – медленный убийца. Портал «Медицина и здоровье» Электронный ресурс // Доступно на <http://alfaland.ioso.ru/pages/projects/sreda/noise.htm>; http://art.thelib.ru/medicine/healthy/shum_medlenniy_ubiyca.html.
17. Сгречча Элио, Тамбоне Виктор. Биоэтика. Учебник. (Серия «Богословие и наука»). – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2002.



Злобина Н.Ф.

СВЯТООТЕЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ – ДУХОВНАЯ ОСНОВА МЕТОДОЛОГИИ Ф.И. БУСЛАЕВА

Аннотация. Ф.И. Буслаев воплотил в своей жизни и творчестве святоотеческие традиции христианского православного миропонимания. Через освоение духовной причинности ученый рассматривал исторические процессы в лингвистике, словесности, искусстве. Святоотеческое учение стало духовной основой научной методологии Буслаева.

Ключевые слова: научная методология, святоотеческие традиции, православное миропонимание, историзм, нравственный закон, благоговение.

Мировоззрение ученого является фундаментом его научных идей. Глубокое использование святоотеческого учения о страстях и добродетелях, внедрение его основ в научную методологию отчетливо прослеживается в трудах Ф.И. Буслаева – академика как искусствоведческого, так и филологического направлений. М. Алпатов писал, что «оценка русского прошлого было делом его мировоззрения, вопросом национального самоопределения» [1, с. 63]. Э.Л. Афанасьев отмечал, что голос произведений Буслаева «дерзостно смелый и всегда узнаваемый», «живой», «нестареющий», «неподвластный времени», в котором звучит «свежесть подлинности» и «объективная значимость» [3, с. 244]. Е. И. Семенов в 80-е гг. XX в. писал: «Нельзя измерить глубину Буслаева мерой его монархических симпатий или религиозных привычек» [15, с. 59]. Однако современники Буслаева, его ученики, близкие ему по духу, считали, что секрет многообразной деятельности учителя лежит в его живой вере в Бога. А. Андреева отмечала: «В “слове” он чтит проявление того Духа Истины, верую в которого проникнуто все мировоззрение его, гуманное, идеалистическое» [2, с. 712]. А.Н. Веселовский говорил, что, несмотря на правильное отношение к поступательному развитию науки, идеального отношения к ней он не изменил. Идеальный подход помог ему избежать «косности одностороннего исследователя», являясь свидетельством «широты кругозора и той образовательной подкладки, какою немногие запасаются, вступая в область ограниченной специальности» [12, с. 154]. Под этим «идеальным отношением» нужно, по нашему мнению, понимать твердые православные убеждения ученого, которые открывали целостный взгляд на мир и предмет исследования.

Поиск истины отличает все творчество Буслаева и является его целью и результатом. «Это полнейшее наслаждение ученого, когда он постигает искомую им истину; это безмятежная радость праведника, когда после долгой, сокрушенной молитвы, осеняет его благодать предвкушения небесного блаженства» [10, с. 337]. Истина для Буслаева была в вере, которая «дает ученому: творческое изумление, живое чувство тайны, истинную ответственность, подлинную осторожность в суждениях, предметную скромность, волю к подлинной истине, силу живого созерцания» [13, с. 351]. Именно эти качества наблюдали современники при общении с уче-

ным, а читатели его трудов убеждаются в этом и доселе. Христианское устройство души ученого сформировало его творческую индивидуальность.

Буслаев считал, что любое искусство и история словесности «служит выражением духовных интересов народа» [8, с. 15]. Концепция подчиненности историко-литературного движения духовной составляющей выступала у него в качестве фундамента комплексной междисциплинарной науки об исторических формах народной духовности, отраженной в языке, фольклоре, литературе, иконописи, живописи, скульптуре, архитектуре. «Как переходит идея в явления – это тайна, для которой нет ключа; но показать в явлениях идею, открыть в ней прогрессивную истину – есть дело свободной мысли» [11, с. 67]. Подобную задачу – «показать в явлениях идею» – не ставил перед собой ни один из представителей русской филологической науки XIX в. Этот общий взгляд вел к комплексному подходу, междисциплинарному изучению явления или процесса, а в фольклористике диктовал Буслаеву изначальный принцип одновременного наблюдения и исследования генезиса, заимствований и связей фольклорных текстов с национальной историей.

Православный святоотеческий богословский взгляд, на который опирался русский ученый, имеет мало общего с западными идеалистическими философией, которые стали основой концепций романтиков. В связи с этим неправомерно соотносить историческую концепцию Буслаева со взглядами западных романтиков, а также русских славянофилов и западников, являющихся полюсами отечественной романтической мысли. В историческом методе исследователь видел инструмент примирения всех научных направлений и взглядов [14].

Нравственное основание знания и науки Буслаев проповедовал на протяжении всей своей деятельности. Закону Божьему, нравственному закону подчиняются и принципы устройства научного знания. «Жизнь народа идет по своим нравственным законам движения, столь же строгим, как и законы небесного механизма, в силу которых невозможно обратное течение планеты вокруг Солнца» [4, с. 149].

Категории *благочестия* и *благоговения* имеют определяющее значение в исторической методологии Буслаева. Его концепция двоеверия зиждется на святоотеческом понятии благоговения, которое, по мнению ученого, присутствует во всех дохристианских мифологических системах. Это благочестивое состояние духа заставляет сохранять предыдущую традицию как при смене мифологических систем, так и при переходе к христианскому миропониманию. Буслаев категорически не разделяет мнение Веселовского по этой проблеме, считавшего, что двоеверие связано с распространением ересей и сект. Какой бы эпохой ни было рождено благочестие, его присутствие обеспечивает высокий художественный эффект.

Важное свойство фольклора – его традиционность. Ведущую роль коллективного начала и его нравственность Буслаев видел в «смирном сознании эпического поэта» своего «невольного вдохновения». Древний поэт понимал это соавторство и чувствовал себя лишь певцом. Таким образом, ученый соединял богословскую категорию *смирения* и понятие *благодати Божией* с самым актом сочинительства и исполнения эпических произведений. Коллектив в этом творчестве принимал только то, что отвечало духовным потребностям всех его членов. Понятие коллективности Буслаев связывал с *отсутствием личного пристрастия*. Этим он объяснял духовную высоту эпической поэзии времен мифологических верований. Нравственную чистоту эпической поэзии ученый сравнивал с чистотой духовной, в которой *отсутствует своеволие*, «частный произвол». Своёволие в православном святоотеческом учении рассматривается как преграда между человеком и Богом, а отсутствие его – как хождение в воле Божьей и исполнение ее. В этом смысле эпическая поэзия мифологического периода, в которой нет личного произвола, высоко-

нравственна и богооткровенна. Наличие «всеобщего нравственного расположения» не только не допускает «решительное оскорбление нравственного чувства, но даже малейшее намеренное уклонение от добра и правды». Эпос удерживает душу в «равновесии, которое необходимо для ее тишины и ясности». [4, с. 60] Простодушие, отсутствие лукавого мудрствования в описании чувств, оценок и суждений, любования собственными словами характерны для эпического рассказчика. Рассказчик «не позволяет себе даже судить о том, что рассказывает» [4, 62].

Опираясь на святоотеческое учение о благочестии как основе духовности и высокой нравственности, Буслаев выделял «безотчетное верование» как «общепризнанные начала и убеждения», где личность и коллектив были едины в своих духовных запросах. В древнерусской литературе долго сохранялось подобное состояние. «Религиозное содержание было тогда тем примирительным средоточием, к которому неукоснительно сходились все умственные, нравственные и эстетические интересы. Книжное учение было тогда подвигом благочестия; иконописное изображение предметом чествования». Это состояние единства ученый противопоставлял состоянию духовной разобщенности, которая возникает, когда пылкий ум «кичливой личности» «начинает себе задавать вопросы и решать их по своему собственному соображению, и часто отклоняясь от общепризнанных начал, даже освященных религию и принятых церковью». В результате происходит «ложное толкование», «отклонение от общепринятых преданий». Литература «становится органом множества заблуждений, предрассудков, невежественных представлений и понятий большинства». [6, с. 20].

Благоговение также рассматривается Буслаевым как связующее звено в *гармонии формы и содержания*. Наличие благоговения рождает простоту и емкость стиля, его отсутствие допускает насмешку, критику, сатиру, манерность, формализм. В духовном плане такие качества как сентиментальность, чувственность, мечтательность, страх, боязнь, насмешка, сарказм являются результатом поражения души грехом. Мечтательность и сладострастие святые отцы относят ко греху любодейания. Человекоугодие, притворство является проявлением тщеславия. Колкое насмешничество, потеря простоты, критиканство, разврат и суета – внешние проявления гордости. Уныние рождает празднословие, шутки, кощунства; гнев – осуждение, возмущение, обиду ближнего [16, с. 155-157].

На примере эпох Возрождения, Просвещения и Романтизма Буслаев рассматривал эволюцию ведущих литературных направлений – от ложноклассицизма к мистико-символическому и эмблематическому направлениям.

Буслаев отмечает, что на Западе в XIII, XIV вв. поклонение Святой Троице заменяется поклонением Мадонне. В связи с этим появляется много богородичных литературных сюжетов, которые заимствуются русской литературой в XVII в. Для легенд западно-европейских характерны романтический элемент, занимательность, богатство вымысла, обращение к вопросам философии, наличие католических взглядов и убеждений. Заимствуясь, они влияют на стиль русских легенд. Стиль Буслаев рассматривает как сущность художественного понятия, а не только как форму. Таким образом, западное влияние изменяет стиль древнерусских легенд, в которых присутствовало однообразие и отвлеченность характеров, событий, подробностей, сглаженность разнообразных оттенков действительности, аскетическая схема.

Смена стилей в западно-европейской литературе отражает выхолащивание древнехристианского духа. Мечтательность и эротизм Возрождения рождают только пошлость, искусство мельчает. Ложную сентиментальность, как показатель разрушения целостности восприятия и отражения мира, Буслаев наблюдал в искусстве Ренессанса на западе, древне-

русской литературе, новой литературе, когда идеалом становится карикатура, на лирике сектантов, где присутствует «боязливое расположение духа». Ложноклассицизм эпохи Возрождения сменяется направлением эмблематико-символическим. Для классического стиля характерна схоластика. Она усиливается в стиле символов и эмблем. Буслаев проводит связь этого стиля с учением номиналистов, которое вытесняет веру из религиозных нравственных понятий и оставляет только знак вместо живой мысли и чувства. Измельчавшие художественные интересы Запада вводят игривые формы пасторали, эротики.

В западноевропейской литературе XV – начала XVI вв. «уступает христианское религиозное чувство и на место его водворяется уважение к язычеству». Это новое духовное устройство общества повлияло на историю словесности. В западноевропейской литературе появляется новая интерпретация христианских сюжетов и образов, часто пародирующая и выхолащивающая их истинный, первоначальный смысл. «Древнее благочестие было сокрушено сомнением, безусловное верование нарушено свободомыслием философии, простота нравов искажена обычаями или модами, фантазия поэтов осквернена языческими образцами греческой и римской мифологии, живописец и ваятель сменили свое богоугодное дело иконное на суетное угождение страстям человеческим в изображении портретов, исторических сцен, соблазнов языческого классицизма» [6, с. 36]. Ученый считал, что неомифологический стиль эпохи Возрождения отражает разъединение духа и души. Идеи неоклассицизма внесли свою струю в духовное развитие народов, появились новые жанры, разрушающие древнехристианские каноны: новеллы, мистерии, повести и др.

Как особенность средневековой литературы Буслаев отмечает принцип морализаторства, идущий от времен Церкви мученичества, но потерявший свое нравственное значение в эпоху Возрождения. Морализаторство, вытесняя исторический смысл произведения, живую христианскую нравственность заменяет знаком. Ученый считает, что «Метаморфозы» Овидия морализовались в христианском сборнике «Римских деяний». Морализаторство распространялось в средние века и на научные произведения, – например, грамматику Доната и др.

Отсутствие искреннего живого благочестия древнехристианских времен в последующие эпохи Возрождения и Просвещения рождает мистико-символическое, символично-эмблематическое, сентиментальное и обличительное литературные течения, которые относятся к религиозному благочестию формально. Ученый рассматривает взаимосвязи религиозно-политических изменений (борьба католицизма с протестантизмом и лютеранством, упадок религиозного благочестия) с эволюцией искусства: натурализма в живописи, сентиментализма в литературе.

Буслаев рассматривает романтизм как философское и литературное направление, выделяет его виды в истории литературы: «разрушение оков – вот главная характеристическая черта этого направления» (Байрон), мечтательность (Жуковский), «поклонение чистой красоте» (Пушкин). Ученого интересует становление и развитие этого направления в Англии, Франции, Германии (в творчестве Шекспира, Вальтер Скотта, Филдинга, Байрона, Шиллера, Гёте, Ричардсона, Шатобриана, Виктора Гюго). Буслаев характеризует также движение романтических идей в славянском мире: панславизм в Европе (деятельность Ганка, Шафарика, Палацкого), а направление западников и славянофилов в России рассматривает как два полюса романтизма. Развитие романтизма в России – от ханжества и мечтательности, надуманной религиозности к национальному самоопределению. Значение романтизма ученый видит в низложении ложноклассицизма, возрождении интереса к христианской истории, утверждении новых сюжетов национальной жизни.

Буслаев намечал изучение особенностей усвоения и развития христи-

анских идей в поэтических системах культур Востока и Запада. Если на Западе за вымыслом уже не было веры в рассказываемое, то на Руси вера в действительность описываемого «очищала фантазию от праздной мечтательности» [7, с. 336]. Древнерусская словесность долго оставалась в сфере веры, в то время как на Западе словесность рано перешла в сферу эстетики, эстетического восприятия действительности, т.е. отношение к «христианской художественности» было разное. В результате на Руси повесть о Варлааме и Иоасафе стала источником аскетического духовного стиха «Разговор Иоасафа царевича с пустыней», на Западе она же стала основой сборников эротических новелл. Различие в усвоении новой религии своеобразно отражалось и на использовании художественных средств. Если в древнехристианской традиции чудесное было предметом искреннего верования, то в средневековой Европе для этой категории характерна легкость и игривость. Исследователь подчеркивал, что русская традиция предпочтительно воспринимает аскетическую сторону повествования, западная – развлекательную.

Буслаев стремился выяснить причины прямо противоположных тенденций и находил их в своеобразной духовной устремленности народов. Он пояснял, что некоторая эстетическая «незрелость» в словесности появляется в результате обстоятельств, помогавших блюсти чистоту первоисточника. Стойкость к изменениям демонстрируют русские пролога. Точное следование древнехристианским источникам в XIX в. принято было называть «незрелостью русского книжного учения», «коснением», однако ученый видел здесь «преимущество над другими европейскими литературами», благодаря которому возможно восстановление первоисточника западного варианта и установление своеобразия русского.

Для понимания внутренних процессов древнерусской художественной системы Буслаев вводил понятия *духовности* и *душевности*. По этому вопросу состоялась дискуссия Буслаева с архиепископом Филаретом, который пытался доказать, что причины бедности литературной деятельности на Руси – результат того, что народ мог перепрыгнуть ступеньку душевного развития и встать сразу же на уровень высокой духовности. Он отстаивал мнение о том, что недостаток душевного развития выразился в слабости эстетической жизни на Руси в период средневековья и не противоречит высокому развитию духовности. Буслаев считал, что данная точка зрения появляется тогда, когда все душевное считается греховным. «Этот неблагоприятный взгляд на нашу старину и народность, основанный на необоснованном, чудовищном отделении в душе человеческого ума и воображения от интересов духовных, т. е. религиозных, мог произойти, как кажется, от того, что в поэтическом и умственном хотели видеть только одно греховное, или чувственный соблазн художественной формы, или же кичливую мысль еретика, философа» [5, с. 165]. Ученый поправлял архиепископа и пояснял: то, что тот считает слабостью эстетического вкуса, является достоинством чистой, не замутненной грехом русской души, где даже мифологическая фантазия, т.е. воображение и ум, *сливаются с благочестивым духом*. Высокая духовность развивает душевные качества народа, отражением которых является словесность. Тесная связь душевного и духовного ведет к расцвету искусства.

В древнерусской литературе, несмотря на издержки влияния татарского ига, наличие мнимоправославной литературы, ученый видел отражение становления Святой Руси; в фольклорной лирике мистиков наблюдал канонические приемы символики и аллегорий. Буслаев указывал на отрицательные духовные основы морализаторства Стоглава, сентиментализм благочестия Иоанна Грозного, обличительного направления современной литературы. Большую роль в возвращении к гармонии формы и содержания литературного произведения ученый отдавал романтизму, который разрушил формализм прежних направлений, вернул литературу к национальным

сюжетам, обнаружил востребованность истинного христианского знания. Современная литература пытается вернуться к гармонии формы и содержания, однако грубому современному содержанию соответствует вялая форма. Появляется новая форма – роман, важной художественной особенностью которого является воплощение морали, нравственности в самих образах, ситуациях. Несоблюдение этого принципа в романах Вольтера, Ж.-Ж. Руссо, Золя, Чернышевского вызвало критику их со стороны Буслаева. Опираясь на анализ произведений Ж.-Ж. Руссо, Филдинга, Ричардсона, Буслаев характеризует художественные стиль литературы XVII-XVIII вв. как напыщенный, фигурный, ходульный, карикатурный, для которого гримаса и отсутствие естественности – норма. С горькой иронией говорит Буслаев об «Исповеди» Ж.-Ж. Руссо: «Замечательное произведение, отличающееся циничною невинностью, бесстыдством, хвастливостью, сентиментальностью пройдохи» [9, с. 133].

Научный взгляд Ф.И. Буслаева отличает то качество, которое в духовной литературе называется трезвением. Смело, без обиняков указывал он на духовные язвы общества, отразившиеся в словесности; Буслаев не испытывал чувства уныния и безотрадности, не строил формул, не подводил их «под пошлый уровень однообразия».

Взгляды его на проблемы теории литературы складываются в самостоятельную историю теории литературы, в которой ученый опирался на понятия «идеализм», «реализм», «натурализм», «материализм», «типическое», «правда жизни» и их своеобразное воплощение на разных этапах художественного освоения действительности; разрабатывал понятия профессионализма и свободы гения, указывал на различие функций описания природы в фольклоре и литературе и др. В эволюции идеализма ученый выделял этапы мифологического и романтического идеализма. Как своеобразное воплощение идеального рассматривались им реалистические, натуралистические и материалистические тенденции в искусстве. *Правда жизни* для Буслаева – это современное *воплощение благочестия*. Поскольку в современном искусстве отсутствует религиозное благочестие как критерий всякой истинности, то этим критерием становится правдивость в изображении действительности. Такое тонкое и глубокое понимание историзма содержания и формы художественного произведения отличает взгляды Буслаева от положений С. П. Шевырева и Н. Г. Чернышевского.

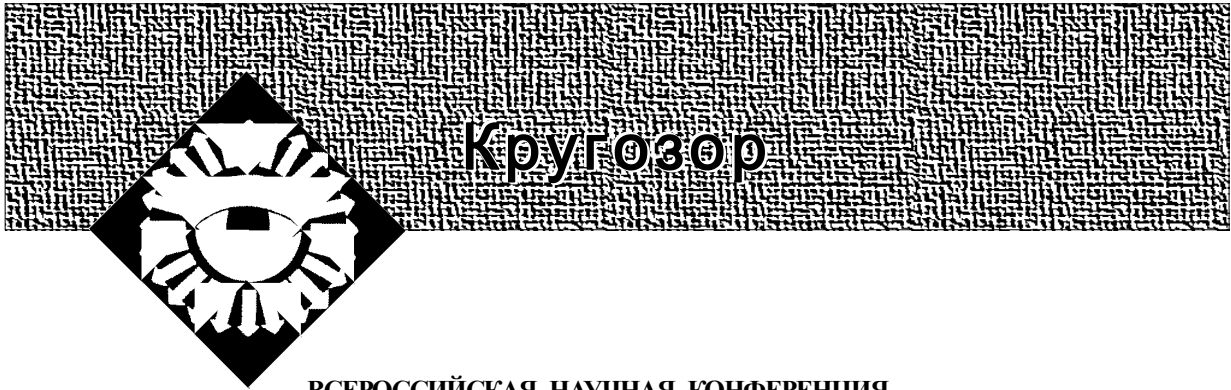
Историко-литературный, историко-искусствоведческий, историко-лингвистический процессы он рассматривал через призму богословских категорий, что в советской науке было расценено как «методологическая порочность». Буслаев тонко соединял научный и богословский аспекты в исследованиях истории словесности, но не смешивал задачи сфер науки и религии. Задача веры – богопознание, задача науки – познание внешнего мира, созданного Богом. Вера и наука сосуществовали в творчестве Буслаева в непротиворечивом согласии, «ибо христианин призван не бежать от мира и человека, отвергая и проклиная их, но вносить свет Христова учения в земную жизнь и творчески раскрывать дары Святого Духа в ее ткани» [15, с. 291]. Именно эту задачу поставил Ф.И. Буслаев перед собой в первых трудах и не отступал от ее решения и в последних исследованиях. В рамках православного понимания науки ему удалось вскрыть глубокую взаимозависимость научного знания, морали и религии. Выявление этой взаимосвязи многое объясняет в развитии не только истории литературы, искусствоведения, архитектуры, но и культуры и общества в целом, включая вопросы о перспективах его существования. Для него не было ничего более абсолютного и непреложного, нежели эта идеальная реальность нравственного закона и заповедей Божиих.

Истинные причины цельности творчества Буслаева следует также искать в религиозном понимании им предмета исследования, в отношении к

науке как религиозному служению. Эта позиция Ф.И. Буслаева стала внутренним двигателем творчества академика и стержнем, удерживающим и организующим всё обилие материала, которым он владеет. Историко-литературный процесс ученый рассматривал в русле развития общественно-политической мысли и ставил его в зависимость от духовного состояния социума. Богословский святоотеческий взгляд стал основой научной методологии Буслаева, критерием, который помогал установить ценность художественного материала и истинность принципов научных направлений, изучавших его, определил целостность концепции. По отдельным аспектам концепции Буслаева можно дискутировать, принимать или не принимать их, но нельзя не признать, что многие идеи Буслаева вошли в плоть и кровь современной науки.

Библиографический список

1. Алпатов М. Ф. Буслаев и русская наука об искусстве // Искусство. – М., 1961. – № 8. – С. 61 – 67
2. Андреева А. Из воспоминаний о Ф.И. Буслаеве // Вестник Европы. – СПб., 1898. – Кн. 10. – С. 689-712.
3. Афанасьев Э.Л. Уразумение русских начал // Ф.И. Буслаев. Русский богатырский эпос. Русский народный эпос. – Воронеж: Центрально-черноземное кн. изд-во, 1987. – С. 241-254.
4. Буслаев Ф.И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Т. 1. Русская народная поэзия. – СПб., 1861.
5. Буслаев Ф.И. История русской литературы. Лекции Его Императорскому Высочеству Наследнику Цесаревичу Николаю Александровичу. (1859-1860 гг.). – Вып. 2. – М., 1905..
6. Буслаев Ф.И. История русской литературы... – Вып. 3. – М., 1907.
7. Буслаев Ф.И. Идеальные женские характеры Древней Руси // Древнерусская литература и православное искусство. – СПб., 2001. – С. 329-350.
8. Буслаев Ф.И. Программа лекций Буслаева Федора Ивановича по истории русской словесности, 1867. Развернутая // РГАЛИ. Ф. 69. Оп. 1. Ед. хр. 10. Л. 12-36.
9. Буслаев Ф.И. История русской литературы. Курс 4 // РГАЛИ. Ф. 69. Оп. 2. Ед. хр. 1. Л. 133-160.
10. Буслаев Ф.И. Мои досуги. Собранные из периодических изданий мелкие сочинения Федора Буслаева. – В 2-х ч. – М., 1886. – Ч. I.
11. Буслаев Ф.И. Мои воспоминания. – М., 1897.
12. Веселовский А.Н. Рец.: На сборник Буслаева «Мои досуги». Собранные из периодических изданий мелкие сочинения Федора Буслаева. М. Два тома. 1886 // ЖМНП. – Ч. CCXLVI. – СПб., 1886. – № 7. – С. 154-168.
13. Ильин И.А. Основы христианской культуры // Собрание сочинений: В 10 т. – М., 1993. – Т. 1. – С. 274-295.
14. Злобина Н.Ф. Проблемы историзма в фольклористическом наследии Ф.И. Буслаева // Традиционная культура. – М. – № 2. – 2008. – С. 107-119.
15. Семенов Е.И. Эстетические идеи Ф.И. Буслаева // Русская литература. – Л.: Наука, 1982. – № 3. – С. 56-80.
16. Святитель Игнатий Брянчанинов. Аскетические опыты // Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. – Т. 1. – М.: Паломник, 2001. – С. 155-157.



Кругозор

ВСЕРОССИЙСКАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ «РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ В РОССИИ. К 50-ЛЕТИЮ КАФЕДРЫ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ»

В Московском государственном университете 2-3 февраля 2010 г. состоялась Всероссийская научная конференция «Религиоведение в России. К 50-летию кафедры философии религии и религиоведения». Конференция была приурочена к знаменательному событию – полувековому юбилею ведущей российской религиоведческой кафедры, действующей на философском факультете МГУ.

Открыл конференцию декан философского факультета МГУ, член-корреспондент РАН В.В. Миронов, который в своем выступлении подчеркнул значимость религиоведения в системе российского гуманитарного образования и реалиях российского общества, обозначил проблемы и перспективы развития науки о религии в условиях реформы высшего образования, ВАК и религиозных учебных заведений. Ряд докладов пленарной части конференции был посвящен современной религиозной ситуации в России и мире, государственной политике в сфере государственно-конфессиональных отношений, реформам в российском образовании и другим актуальным проблемам, в которых религиоведению отведена немалая роль.

В главном пленарном выступлении, с которым выступил заведующий кафедрой философии религии и религиоведения, доктор философских наук И.Н. Яблоков, докладчиком были подведены основные итоги работы коллектива за пятьдесят лет существования, отмечены достижения и трудности, сопровождавшие работу профессорско-преподавательского состава, докторантов, аспирантов, студентов. Основной докладчик и другие выступавшие на пленарном заседании сотрудники кафедры, коллеги из других вузов воссоздали важнейшие вехи истории коллектива. Кафедра двигалась нелегким путем первопроходца в создании вузовской системы религиоведческой подготовки. Основы этой системы были заложены в период научно-атеистического этапа развития. За два последних десятилетия кафедра нарастила научно-образовательный потенциал за счет широкой интеграции опыта зарубежного религиоведения, разработки новых подходов к пониманию религии. Действительно, кафедре есть чем гордиться – издан внушительный корпус монографий и учебников, подготовлены сотни кандидатов и десятки докторов, разработаны инновационные образовательные материалы, составившие ядро госстандартов последних поколений, и т.д. С особой теплотой участники пленарного заседания вспоминали об ушедших профессорах, доцентах, о М.Г. Микалиной.

В целом пленарная часть прошла отнюдь не как славословие в честь юбиляров, а как обстоятельный разговор о непростом прошлом российского религиоведения и его сложном настоящем, включенном в противоречивую динамику российского и мирового развития.

Деловой характер работы конференции был поддержан на заседаниях секций – «Философии религии», «Истории и теории религиоведения», «Религии в современном мире», «Образовательной и воспитательной функции религиоведения». Вели заседания секций ведущие российские религиоведы, с докладами выступили десятки маститых и молодых специалистов не только из России, но и из Украины. Важнейшие тенденции развития

украинского религиоведения обобщил в своем содержательном выступлении А.Н. Колодный, авторитетнейший специалист, представлявший Институт философии НАН Украины. Конференция в секционной части в полной мере оправдала свое название – она действительно стала демонстрацией потенциала российского религиоведения. Абсолютное большинство докладов показало солидный научный уровень исследований и высокий профессионализм специалистов. Конечно, как и во всяком научном мероприятии с широким кругом участников, не обошлось без некоторых выступлений, не вписывающихся в общий контекст. Секционные заседания выявили не только высокое качество религиоведческих исследований, но и довольно значительный объем спорных проблем, по которым разгорелись заинтересованные дискуссии. Так, одна из таких дискуссий развернулась вокруг непростой темы современных взаимоотношений между религиоведением и теологией.

Острота дискуссий не помешала всем участникам ощутить себя на конференции частью российского религиоведческого сообщества. Конференция способствовала дальнейшей консолидации этого сообщества, обсуждению волнующих его острых проблем и поиску взаимопонимания в дружеской атмосфере, созданной трудами юбиляров-организаторов.

А.П. Забияко

**ТРЕТЬЯ МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ
«МИСТИКО-ЭЗОТЕРИЧЕСКИЕ ДВИЖЕНИЯ В ТЕОРИИ И ПРАКТИКЕ»,
3-5.12.09, ВЛАДИМИР**

В течение трех дней, 3-5 декабря 2009 г., во Владимирском государственном университете проходила Третья международная научная конференция «Мистико-эзотерические движения в теории и практике». Эта конференция была организована по инициативе недавно образовавшейся научной организации – «Ассоциации исследователей эзотеризма и мистицизма» (АИЭМ), при участии Института философии НАН Украины, Центра по изучению эзотеризма и мистицизма (Санкт-Петербург) и владимирских коллег во главе с зав.кафедрой философии и религиоведения факультета философии и социальных наук, проф. Е.И. Ариным. Та же инициативная группа, создавшая в начале 2009 г. упомянутую выше Ассоциацию, успела провести уже две подобные конференции – сначала в Киеве (2007 г.), затем в Санкт-Петербурге (2008 г.). По итогам конференций вышли в свет сборники научных статей.

Во владимирской конференции приняли участие с докладами 33 специалиста, представлявших 13 городов из трех стран (Россия, Финляндия, Украина); наибольшее представительство было от Киева, Москвы и Санкт-Петербурга. Ученый статус выступавших оказался достаточно высоким: 22 участника из 33 имели степени кандидатов и докторов наук. Впрочем на заседаниях важную роль играли не столько степени, сколько уровень знаний, который также был на высоте. Конференцию не обошли вниманием представители СМИ: университетское телевидение, местные филиалы каналов ТВ-6 и ТВЦ, газета «Итоги» и ряд других изданий проявили большой интерес к мероприятию, представив соответствующие репортажи и краткие интервью. Немало слушателей, заинтересовавшихся этим событием, посетили конференцию; особенно много их было в первый день ее работы.

Пленарное заседание вела декан факультета философских и социальных наук, председатель оргкомитета конференции Н.М. Маркова. В ее выступлении, равно как в выступлениях проректора по учебной работе ВлГУ В.А. Немонтова и в ряде других, отмечались необычность, новизна по-

добного рода мероприятий для Владимира и акцентировалась необходимость научной проработки циркулирующих в обществе стереотипов и ложных мнений об эзотерике и мистике. После официальных выступлений последовали пленарные доклады. В частности, в докладе С.В. Пахомова (Санкт-Петербург) «Специфика эзотерического знания» были показаны основные когнитивные установки сторонников эзотерических учений, а в докладе В.В. Михайлова (Москва) «К вопросу о методологии изучения эзотерики» отмечалось значение различных методов для осмысления природы эзотерического.

Секционные заседания шли в рамках четырех секций – «Философские и методологические проблемы исследования мистицизма и эзотеризма», «Мистицизм и эзотеризм в современном мире», «Эзотеризм и мистицизм в традициях Востока», «Западный эзотеризм и мистицизм». На секциях «Мистицизм и эзотеризм в современном мире» и «Западный эзотеризм и мистицизм», которые были органично спаяны друг с другом, неизгладимое впечатление на слушателей произвели доклады Е.Л. Кузьмишина (Москва) об отечественном масонстве, Ю.Ф. Родиченкова (Вязьма) и В.Н. Морозова (Санкт-Петербург) об алхимии, Л.М. Макаровой (Сыктывкар) об эзотерических тенденциях идеологии национал-социализма. Сотрудник Института философии НАН Украины Ю.Ю. Завгородний проанализировал учение Р. Генона о Центре, высказав мысль о влиянии этого учения на научную, философскую и даже на политическую сферы. Несколько раз во время работы секций всплывало неоднозначное имя Алистера Кроули, persona которого по-прежнему продолжает резко разделять говорящих о нем на его противников и сторонников. Это было заметно и по импровизированному диспуту, возникшему в ходе озвучивания московскими участниками конференции – В.М. Карелиным и С.А. Паниным – своих докладов о Кроули. С интересом был встречен и доклад нашей финской коллеги Каарины Айтамурто, специалистки в славянском неоязычестве, которая рассказала о мистических обрядах родноверов.

Восточные сюжеты, связанные с эзотерикой и мистицизмом, рассматривались на соответствующей секции – «Эзотеризм и мистицизм в традициях Востока». Здесь можно было услышать о мистической символике каула-упанишад в изложении О.Н. Ерченкова (Ижевск), об экзо- и эзотерических элементах учения вайшнавов (А.С. Тимошук, Владимир), специфике эзотерического направления в буддизме – сюэндо (С.В. Капранов, Киев) и др. Хотя востоковедная секция и не вызвала большого ажиотажа по сравнению с другими, она тем не менее отмечена очень интересными, глубоко проработанными научными сообщениями.

Несколько докладов было изложено и на философско-методологической секции, которую вел профессор Аригин. Сам же Евгений Игоревич на примере творчества режиссера А. Тарковского изложил свое видение «дизонтологического» подхода к мистицизму, в котором дается объективное описание важнейших его аспектов. В.А. Вовченко (Орел) в докладе «Мистицизм, эзотеризм и оккультизм в духовной эволюции человечества» соотнес понятия «мистицизм», «эзотеризм», «оккультизм» и сопоставил экзотерическую и эзотерическую религиозность. П.Г. Носачев, представлявший Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, в докладе «Методология изучения и методология преподавания: дисциплина «История эзотерических учений» в высшей школе» размышлял о том, насколько возможно и в рамках какой специальности уместно в принципе преподавать эзотерическое знание как часть курса «История эзотерических учений».

В последний день конференции состоялись два «круглых стола». Один из них был посвящен осмыслению природы эзотерических явлений, а второй – мистицизму. Оба оказались органично связанными друг с другом. Практически сразу обсуждение двинулось в сторону сопоставления науки

и эзотерики. Действительно, как возможно понимание эзотерики, если не становиться лично эзотериком? Может ли наука, не превращаясь в эзотерическую дисциплину, беспристрастно исследовать эти феномены? Могут ли и эзотерики считать свои занятия научными? Нужен и важен ли мистический опыт для формирования целостного и при этом научного видения? Мнения присутствовавших разделились...

После увлекательного общения, посвященного пониманию эзотерических и мистических феноменов, участникам конференции было предложено познакомиться с программой «Ассоциации исследователей эзотеризма и мистицизма» и присоединиться к ней, чем некоторые заинтересовавшиеся участники и воспользовались.

Научные мероприятия, связанные с исследованиями мистико-эзотерической проблематики, с первых же лет приобрели характер передвижных: всякая последующая конференция проходила на новом месте. Четвертая по счету конференция в следующий раз пройдет уже в ином городе (и, возможно, в иной стране), примерно в начале декабря 2010 г. Информация о ней появится на сайте АИЭМ <http://asem.ucoz.org/>.

Фактически конференция показала, что на постсоветском пространстве, особенно в России и на Украине, быстро растет число тех, кто заинтересован в академическом изучении мистико-эзотерических феноменов, долгое время отданных на откуп ангажированным, адептуально настроенным лицам; растет необходимость в согласовании интересов различных специалистов, обмене между ними соответствующей информацией.

С.В. Пахомов

IX МОСКОВСКИЙ ЛЕТНИЙ БОГОСЛОВСКИЙ ИНСТИТУТ

21 июня – 3 июля 2010

VI ЛЕТНИЙ ИНСТИТУТ ПО БОГОСЛОВИЮ И НАУКЕ

16-28 августа 2010

профессиональная переподготовка
повышение квалификации
диплом государственного образца



**БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКИЙ ИНСТИТУТ
СВ. АПОСТОЛА АНДРЕЯ**

(основан в 1990 году)

Первый ВУЗ в Москве, получивший государственную аккредитацию
по направлению «теология»

Государственная лицензия № 10075 от 1.04.08

Госаккредитация № 1225 от 01.04.08

www.standrews.ru

ББИ – учебное заведение, которое, на протяжении двадцати лет, готовит специалистов в области академического богословия, современной библеистики, христианской культуры и философии религии. В нашем институте авторские курсы лекций читают специалисты с мировым именем. Среди наших преподавателей – священнослужители, сотрудники РАН и ведущих московских вузов, известные ученые-библеисты.

Московский Летний богословский институт (МЛБИ) – образовательный проект ББИ, в рамках которого предложены интенсивные курсы по современному академическому богословию, библеистике, диалогу науки и богословия, христианской культуре, современным религиозным течениям, социологии религии. Выпускникам МЛБИ выдается диплом о повышении квалификации государственного образца. Авторские курсы читают ведущие преподаватели ББИ, РАН, РГГУ, СПбДАиС.

Традиционно слушателями МЛБИ становятся преподаватели вузов, священнослужители, выпускники и студенты духовных учебных заведений, журналисты, педагоги и социальные работники. По окончании Летних институтов, выдается диплом государственного образца о повышении квалификации.

Обучение оплачивается организаторами МЛБИ. Проживание – в подмосковном пансионате, питание и культурная программа могут быть частично или полностью оплачены организаторами МЛБИ.

Желающие пройти обучение в МЛБИ должны заполнить анкету участника и прислать ее в ББИ (по электронной почте, по обычной почте или по факсу) не позднее 1 мая 2010 г. Из подавших анкеты на конкурсной основе отбираются участники. Анкеты можно найти на сайте ББИ www.standrews.ru. (В теме письма нужно указать «МЛБИ»).

Летний институт по богословию и науке (ЛИБН) ориентирован на две основные категории слушателей: 1) тех, кто имеет базовое богословское образование и желает познакомиться с достижениями современной науки, влиянием последней на различные аспекты современного богословия; 2) тех, кто имеет естественнонаучное или небогословское гуманитарное образование и желает познакомиться с современной богословской мыслью и теми возможностями, которые она предоставляет ученому при осмыслении своей деятельности в общемировоззренческом контексте. Программа института рассчитана на преподавателей естественнонаучных, гуманитарных и богословских дисциплин, научных сотрудников, врачей, журналистов, аспирантов, студентов старших курсов и выпускников вузов, семинарий и академий. В течение двух недель участникам ЛИБН предстоит прослушать 6-7 лекционных курсов (6-8 академических часов в день), а также принять активное участие в ряде семинаров и «круглых столов», посвященных обсуждаемым в лекциях проблемам. Для чтения лекций приглашены ведущие российские и зарубежные специалисты по вопросам диалога богословия и науки.

Желающие пройти обучение в ЛИБН должны заполнить анкету участника и прислать ее в ББИ (по электронной почте, по обычной почте или по факсу) не позднее 1 мая 2010 г. Из подавших анкеты на конкурсной основе отбираются участники. Анкеты можно найти на сайте ББИ www.standrews.ru. (В теме письма нужно указать «ЛИБН»).

Проживание – в подмосковном пансионате, питание и культурная программа могут быть частично или полностью оплачены организаторами из стипендиального фонда. Количество стипендий, полностью покрывающих оплату обучения, ограничено. Преимуществом в конкурсе на получение стипендий пользуются студенты духовных академий и семинарий.

Из подавших анкеты на конкурсной основе отбираются участники. Количество мест ограничено; приславшие анкеты первыми пользуются преимуществом. Подробное расписание занятий будет выслано слушателям дополнительно, после получения анкет и проведения конкурса на участие в Летних институтах.

ул. Иерусалимская, 3, Москва, 109316, Россия

Тел/факс: (495) 670-7644, 670-2200

standrews@standrews.ru

mail@standrews.ru

CONTENTS

History of Religions

A.B. Somov, The concept of angels in the Qumran Community 3

This article is devoted to the investigation of the Qumran ideas of the real presence of angels in the community understood as a living temple. The article also discusses the Qumran concepts of the transformation of the righteous one's nature, the return to angelomorphic humanity, and the restoration of the immortality and glory which human beings had at the creation.

Keywords: Study of Religion, Jewish Studies, Bible Studies, a righteous man, Qumran Community.

A.K. Salmin, Chuvash deity Hertsurt 9

The paper is devoted to the analysis of one of the Chuvash hearth deities – Hertsurt. This deity is Chuvash domestic guardian deity who cared for the welfare and prosperity of a household. Hertsurt also was considered to watch a course of field works, i.e. was an agricultural deity. Besides, according to the Chuvash' views, this deity liked to spin. The author describes the cult of this deity in details.

Keywords: folk religion, Hertsurt, hearth deities, agricultural deities, Chuvash.

A.O. Belyakov, The birth of the historic worldview of the New Times Age as of a special form of consciousness. 13

In this paper the author reconstructs basic stages of development and spread of Buddhism in the Far East, and also puts into a scientific turn an artifact that was not investigated before – a bell from Buddhist temple (dated 1901) that is kept in funds of the Amur regional museum by name of G.S. Novikov-Daursky. The article provides the first published translation of the text written on a bell. On its basis the author makes conclusions about the bell's dating and its belonging to one of the branches of the Chinese syncretic Buddhism which was widespread in the middle of 19th century near Russian borders.

Keywords: Pohai, Buddhism, Guan-di, the Dahurs, the Chinese, Chinese syncretic religions, Liao Dynasty, the Manchurians, the Far East, Jin Dynasty.

Religions of Russia

D.A. Urushev, The bishop of Kolomna and Kashira Paul in the Old Believers' literary tradition of the Vyg monastery 19

The present article is dedicated to historiography and source studies of the works of the Vyg monastery writers and to the analysis of the alteration of the bishop Paul's image. The personality of the bishop of Kolomna and Kashira Paul provoked a special interest of the old-orthodox writers in XVIII century for he was considered the first martyr for the «Old Belief». Particular care of the bishop Paul was taken by the writers of the famous old-orthodox monastery on the Vyg-river (on the White Sea coast). In their creations, throughout the 18th century the bishop Paul turned from the real historical personality into the mythological folk character.

Keywords: Russia, historiography, history, Old Belief, religion, religious literature, study of religion.

V.A. Prischepova, Eradication of religion among Muslim women in Central Asia in 1920-1930 (according to museum photo collections) 24

The photos of the 1920-1930-ies from the Museum of Anthropology and Ethnography reflect attempts to involve Muslim women of Central Asia in the life of the society, to do away with the paranja which was a living picture of the ancient mode of life and also Muslim community retaliatory reaction to these administrative decisions.

Keywords: paranja, Islam, Central Asia, women, period 1920-1930, Soviet Union, photo collections, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography

M.S. Konstantinova, Spiritual and moral upbringing in Russian Federation . . . 33

The problem discussed in the paper is a question of moral disorientation of Russian society. The author describes one of the ways that used today as an attempt to solve this problem. This way consists in an upbringing in context of, the so called, traditional values of Russian society using public educational institutions. The source of the traditional values and special national consciousness is announced religions, first of all, Russian Orthodox Church. There is a study of moral crisis of interest in religions. There is also a study of interaction between state and church, of their legal bases, and an assumption of what results could be finally of such interaction.

Keywords: moral crisis, Russian traditional values, spiritual and moral upbringing, secular, Russian Orthodox Church, The Foundations of Orthodox Culture, demographic crisis.

Religions of the East

O.S. Litvintsev, The activity of Tao-sheng in translation and comments 42

The article is devoted to the philosophy of the Chinese Buddhist monk Tao-sheng (355/360 – 434), who dealt with study and propaganda of the philosophical doctrines of the «Prajnaparamita-sutra» and «Nirvana-sutra» and its adaptation to the Chinese mentality.

Keywords: history of Buddhism, philosophy, Dao Sheng, Mahaparinirvana-sutra, China, Prajnaparamita-sutra.

Anikhovskiy S.E., Li Xin, Confessional Peculiarity of Chinese Islam 47

The article dwells on the process of adaptation of Islam in China. In the authors' opinion peculiarity of Chinese Islam is determined, first of all, by its confessional heterogeneity. All three main branches of Islam are represented in China: Sunni, Shia, Sufism. Secondly, the unique character of Chinese Islam is conditioned by its close connection with traditional Chinese religions (Buddhism, Taoism, Confucianism) and popular Chinese beliefs. Chinese Islam absorbed many specific features of traditional religious culture of China, which greatly influenced religious consciousness and religious activity of Chinese Moslems.

Keywords: Islam, hui, Chinese religions, Buddhism, religious interaction.

Comparative Religion Studies

<i>L.M. Korotetskaya</i> , Four Schools of Tibetan Buddhism: a comparative review	55
---	----

In the paper the comparative analytical description of the four main school traditions of Tibet, given in a historical perspective, is composed according to the following parameters: time of origin, the founder of a tradition, specificity of philosophical views, key admonition, main tantras, monasteries, Yidams, the Great Masters and Scientists, and the Head of School.

Keywords: Four Buddhistic Tibetan Schools, Buddhist Studies, study of religion, the history of Buddhism, the lines of transmission, Dharma traditions.

<i>A. Shmulevich</i> , Russian Religion: some aspects of the «Russian spiritual tradition» problem	65
--	----

The paper is devoted to a peculiar monotheistic spiritual tradition that always existed in Russia. This tradition, which is neither Christian, nor Pre-Christian (pagan), the author calls «Russian religion». According to the author's point of view, by the middle of the 18-th century the following distinct teachings have separated out of this tradition: Khristovers, Sabbatarians, Doukhobors, Molokans. This tradition includes the postulate that God, in His fullness, can be present in any one human or in a group of people. The image of Russian people as the Divine Nation is an expression of this tradition. Interest in Judaism is a characteristic feature of the «Russian spiritual tradition» described here – it is characterized by using the Old Testament terminology, performance of certain Old Testament commandments in their specifically Jewish interpretation. The article also covers the history of the Sabbatarians.

Keywords: Sabbatarians, Judaizers, proselytes, Doukhobors, Molokans, Khristovers, Russian Sectarians, eschatology, Judaism, revolution.

Philosophy of Religion

<i>S.V. Ryazanova</i> , Social myth in humanitarian knowledge space: scientific scope of the notion	78
---	----

This article is devoted to mainstream in social mythology researching in Soviet and Russian Studies of Religion. Author makes analyses of the basic trends in development of social myth's theory. The paper is based on the program «Humanitarian Knowledge in 21st Century: Intellectual and Institutional Challenges».

Keywords: social mythology, creation of the myth, crisis of culture, archetype, mythological consciousness, interpretation of the myth.

Religious Philosophy

<i>S.A. Konacheva</i> , Immanence and transcendence of God in John Macquarrie's dialectical theism	90
--	----

The article is devoted to reconsideration of traditional theism in John Macquarrie's existential theology. The analysis focuses on interpretation of

concept of being as «letting-be», opening presence of divine being in the temporal world.

Keywords: Philosophical theology, being, immanence, transcendence.

Phenomenology of Religion

A.V. Karabykov, The sketch of the sacred semiotic system in the Ancient Rome 101

The aim of this paper is to consider main aspects of the sacred semiotic system of the Ancient Rome and to enlarge by it the knowledge of the Ancient Rome religion, history of semiotics and communication theory. The general metaphysical suppositions determining a character of that system, as well methods and means of generating and transmitting its signs are analyzed. The author also explores foundation of semantic typology of signs, principles of their hierarchy, and an attitude of Roman intellectuals towards divination theory and practices in I B.C. – I A.D.

Keywords: The Ancient Rome, semiotic system, sign, divination.

Sociology of Religion

A.A. Morozov, Attitude to religion in social and cultural life of the present: figures and interpretations. 109

In this article the author considers some theoretical and methodological aspects of studying the world outlook of a modern person. He analyses the results of a sociological research of religiosity in Russian society. The article demonstrates a new approach to studying the concept «attitude to religion».

Keywords: Attitude to religion, criteria of religiosity, choice of the world outlook, believers, values and preferences.

M.K. Archakov, Religiously political extremism in the Russia 117

The paper deals with some aspects of the activity of religiously nationalistic organisations in the political process of Russia. The study of activity of religiously nationalistic organizations allows saying that there are two trends in the contemporary right radicalism: orthodox and pagan. In spite of the limited possibilities for the participation in the political process, religiously nationalistic radicalism is a kind of right radical ideologies that is potentially dangerous for the society, combining religious intolerance and aggressive nationalism.

Keywords: Radicalism, extremism, nationalism, orthodoxy, paganism, xenophobia.

N.V. Martynova, T.Yu. Petrova, The main trends in Russian Orthodox trade-show's formation process 125

In this article the new Russian Orthodox trade-show's process of formation as an institution is reviewed. The main focus is the definition of the social institution, its clarification, means of objectification, groups of actors which take part in formation of this exhibition, main organizational technologies used in

practice. The main emphasis is put on multi-subjectivity, openness and dynamics of the phenomenon, which predetermined the complexity of process' formalization, diversity of exhibition's possible scenarios and its exact means of organization. The sociological material is used as a correction and regulation tool of new institution's formation.

Keywords: Sociology of religion, social institute of Russian Orthodox trade-show, institutionalization, organizational technologies.

Religion and Law

D.Ya. Primakov, Essence and bounds of the Jewish Legal Principle «it is not in the heaven» 136

This article is devoted to the defining what the Jewish legal principle «it is not in the heaven» is. This Principle studies in the framework of a comparative analysis with Christian and Muslim origins.

Keywords: study of religion, Jewish religious philosophy, «it is not in the heaven» legal principle.

A.I. Matochkina, Problem of power in views of Ibn Taymiyyah 143

Muslim theory of state and law formed the idea of a state based on strong religious principles. The head of such state united in the hands of both secular and spiritual power. In practice this ideal was embodied only by the Prophet Muhammad. In the next centuries the Caliph has delegated the secular power to the sultan, remaining only spiritual head of Islam community. Such a compromise was able to preserve the caliphate as the universal idea and secure the unity of the *Umma*. The medieval theologian and legal scholar Ibn Taymiyya lived at the time of the split of the once solid Islamic world. The weakened state was unable to resist the invasion of Mongols and crusaders. Ibn Taymiyya tried to restore a bygone unity at the expense of the divine law – *Shari'a*. It should become the highest authority, the complete guidance of Islam community. In his work *Al-Siyasah al-shari'a* Ibn Taymiyya has stated principles of government based on Shari'a.

Keywords: Islam, caliphate, power, shari'a, faqih, sultan, Ibn Taymiyya.

Psychology of Religion

E.A. Goryachenko, Postclassical psychoanalysis' methodology for religion and religious experience researches 150

The paper is devoted to the methodology of postclassical psychoanalysis in researches of religion and religious experience. The author argues that psychoanalytic methodology really is grate instrument for studying psychic processing. Taking into account that religious experience is one of the most interesting phenomena in psychic processing the author considers it's researching with help of psychoanalytic methods to be highly effective nowadays.

Keywords: religion, religion experience, psychoanalytic methodology, E. Fromm, K. Horney, V. Frankl.

A.A. Zabiako, Literary possession: the drama of a female soul and a form of ethnic and religious identification 157

The paper continues researches of literary forms of pretended madness in behavior of Harbin writers-emigrants. The author argues that the Harbin's poetess Marianna Sokolova, who often pretended to be a mad, got inspiration not only from patriotism and anti-sovietism, but also from the peculiarities of her own psyche. Her own ecstatic nature, supplemented with her striving for owning ethnic, cultural and religious bases of the emigrants' existence, gave birth to specific literary forms and images, which were similar to possession.

Keywords: Far-Eastern Russian emigration, poetic religiousness, literary behavior, behaving like «Christ's fool», possession, pretended madness, shamanism, ethnic and cultural stereotypes, the Russianness.

Religion and Culture

Nun Evfrosinia (Ibrahimova), The Christian-orthodox aspect of the child suffering theme in the creative work of F.M. Dostoyevsky («A Writer's Diary», 1876) 168

The paper is devoted to the Christian-orthodox aspect of the child suffering theme in the creative work of F.M. Dostoyevsky. According to the author's opinion, the main source of the theme of children's suffering in the creative works of F.M. Dostoyevsky is located in the Christian concept of life. She thinks that the writer's point of view at the root of universal evil results from Patristic teaching which points out the spiritual reasons of any suffering. Dostoyevsky investigates the problem of children's suffering in the example of judicial inquiry of Kronenberg's litigation («A writer's Diary, 1876») – this creation became a basis of the paper.

Keywords: childhood, suffering, patristic teaching, consiliarism, responsibility, love, the Holy Gospel, casual family.

A.L. Yastrebov, A sketch of new religiousness: a reader and a viewer in context of media models' replacement 172

The paper is devoted to the problem of a religious consciousness' evolution. The author emphasizes the role of literature and of mass media in personality transformations. The author argues that for a considerable part of viewers the TV becomes a substitute or surrogate of a divine reality.

Keywords: religion, new religiousness, religious consciousness, substitute of God, literature, book, television, mass media.

G.A. Sergeeva, The phenomena of silence in context of visual culture . . 185

This article is about phenomenon of silence in the context of visual culture. The silence is understood as a chance to escape the necessity of being involved into endless stream of the visual culture's information.

Keywords: the silence; audile and visual epochs, audile culture, visionary culture.

The History of Religious Studies

N.F. Zlobina, Holy-paternal teaching as a spiritual foundation of F.I. Buslaev's methodology 193

According to the author's view F.I. Buslaev took the holy-paternal traditions of Christian orthodox outlook as principals into his life and the creative work. The author argues that Buslaev investigated historical processes of linguistics, literature, art through their spiritual reasons and motives. The author makes a conclusion that the Holy-paternal teaching became spiritual basis of Buslaev's methodology.

Keywords: Scientific methodology, holy-paternal traditions, orthodox outlook, historical method, moral low, reverence.

Score

«*Religious Studies in Russia*»: Russian-wide scientific conference dedicated to the 50th anniversary of Philosophy of Religion and Religious Studies Department at Faculty of Philosophy of Moscow State University 200

The 3rd International Scientific Conference «*Mystic and Esoteric Movements: Theory and Practice*» (Russia, Vladimir, December 3-5, 2009) 201

St. Andrew's Biblical Theological Institute (Moscow): an announcement 204

ОФОРМЛЕНИЕ ПОДПИСКИ

Наш журнал распространяется по подписке. Стоимость одного номера – 350 руб. (с учетом НДС), годового комплекта из 4 номеров – 1400 руб. Подписку на 2010 г. можно оформить через каталог «Газеты. Журналы» агентства «Роспечать» – подписной индекс 46124.

Издательская база находится в Амурском государственном университете, поэтому при оформлении подписки мы принимаем перечисления на счета АмГУ платежным поручением, а также переводом через Сбербанк (образец купона прилагается). Копию платежного документа письмом надо обязательно отправить на адрес редакции: 675027, Амурская область, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21, АмГУ, редакция журнала «Религиоведение», Садовской Людмиле Михайловне. Журнал будет выслан по адресу подписчика почтой. Пересылка по России включена в стоимость подписки.

Перечисление платежным поручением от организаций

Наименование получателя платежа – ГОУВПО «АмГУ», АмГУ ИНН 2801027174, КПП 280101001, ОКПО 02069763.

№ счета получателя платежа – 40503810800001000001.

Наименование банка получателя платежа – УФК по Амурской области (ГОУВПО «АмГУ», АмГУ л/с 03231106760) в ГРКЦ ГУ Банка России по Амурской области г. Благовещенск.

Р/с 40503810800001000001

БИК 041012001

ОКАТО 10401000000

Наименование платежа – КБК 07330201010010000130 п. 1. Доходы от оказания услуг структурными подразделениями образовательного учреждения (подписка на журнал «Религиоведение» на 2009 год).

Для иностранных читателей стоимость годовой подписки составляет 100 USD (70 евро).

Почтовые расходы включены в стоимость подписки.

Банковские реквизиты для оплаты:

Филиал ОАО Внешторгбанк в г. Благовещенске, г. Благовещенск

Кор. счет № 30101810400000000762 в ГРКЦ ГУ Банка России по Амурской области

Текущий валютный счет № 40503840411000000001

Транзитный валютный счет № 40503840711001000001

БИК 041012762 ИНН 7702070139

Телекс: 914683 DVTB RU

СВИФТ: VTBRRUM2 BLA

КПП 280102001

ОГРН 1027739609391

Наименование платежа – подписка на журнал «Религиоведение» на 2010 год.

Information for the subscribers:

Annual subscriptions fee is 100 \$ USD, 70 euro (4 volumes).

Postal fees are included in the subscription fee.

Information for the subscribers:

Филиал ОАО Внешторгбанк в г. Благовещенске, г. Благовещенск

Кор. счет № 30101810400000000762 в ГРКЦ ГУ Банка России по Амурской области

Текущий валютный счет № 40503840411000000001

Транзитный валютный счет № 40503840711001000001

БИК 041012762 ИНН 7702070139

Телекс: 914683 DVTB RU

СВИФТ: VTBRRUM2 BLA

КПП 280102001

ОГРН 1027739609391

Purpose of the payment – subscription for «Study of Religion» journal (2010).

Please include a scanned copy of the payment document (*.jpeg extension) to the e-mail containing your postal address.

Редколлегия принимает к рассмотрению статьи объемом не более 1 авт. л. (40000 знаков), стандартный объем статьи – 0,5 авт. л. (20000 знаков), студенческие и аспирантские статьи – не более данного объема. Статьи представляются в распечатке на бумаге и в электронном варианте на CD в формате Word «.doc» или «.rtf». Файл называется по фамилии автора. При необходимости использования специальных шрифтов (санскрит и т.п.) соответствующая шрифтовая база предоставляется в отдельном файле.

К статье прилагаются: 1) аннотация (не более 900 зн.) на русском и английском языках; 2) ключевые слова (не более 10) на русском и английском языках; 3) пристатейный библиографический список, включающий библиографические записи использованных в статье основных изданий и других документов (не более 15 наименований); 4) сведения об авторе: Ф.И.О. (полностью, на русском и английском языках), ученая степень, ученое звание, место работы, должность, адрес почтовый, e-mail (обязательно).

Статьи представляются в редакцию по обоим адресам, указанным на обороте титульного листа. Электронный вариант высылается (обязательно) электронной почтой по адресу: sciencia@yandex.ru с пометкой «статья».

Не рекомендуется включать в статью диаграммы, графики, таблицы и прочие изображения (прежде всего цветные), которые при уменьшении формата и в черно-белом воспроизведении ухудшают качество публикации. К статье могут прилагаться иллюстрации (изображения объектов, рисунки, т.д.), которые при печати не снижают качество восприятия текста. В зависимости от технических возможностей они публикуются либо в журнале, либо выставляются на сайте журнала www.amursu.ru/religio в разделе «Фото». Каждая иллюстрация нумеруется и подписывается автором, в конце статьи приводится пронумерованный список иллюстраций. Иллюстрации представляются в редакцию на компакт-диске по адресу: 675027, Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21, Амурский государственный университет, редколлегия журнала «Религиоведение».

Редколлегия рассматривает вопрос о публикации статей в тесной связи с состоянием годовой подписки авторов и тех образовательных и научных учреждений, которые они представляют (см. об этом подробнее на сайте журнала). Плата со студентов и аспирантов за публикацию их статей не взимается.

Образец оформления статьи

Иванов И.И.

Религиоведение в России

Аннотация. Религиоведение – одна из наиболее динамично развивающихся в России областей современного гуманитарного знания (не более 900 знаков).

Ключевые слова: религиоведение, история науки, Россия (не более 10 слов).

[Основной текст статьи]

Библиографический список (в алфавитном порядке)

Иванов И.И. История религиоведения. – М.: Высш. шк., 2009. – 300 с.

Annotation

Ivanov I.I. Study of Religion in Russia

A Study of Religion is one of areas of modern humanitarian knowledge most dynamically developing in Russia.

Key words

Study of Religion, history of science, Russia

Сведения об авторе

О Ф О Р М Л Е Н И Е П О Д П И С К И

Извещение	ГОУВПО «Амурский государственный университет» (наименование получателя платежа) ИНН2801027174 № 40503810800001000001 (ИНН получателя платежа) (номер счета получателя платежа) УФК по Амурской области (ГОУВПО «Амурский государственный университет» л/с 03231106760) в ГРКЦ ГУ Банка России по Амурской области г. Благовещенск (наименование банка получателя платежа) БИК 041012001 ОКАТО 10401000000 (07330201010010000130) п. 1. Доходы, получаемые структурными подразделениями образовательного учреждения (подписка на журнал «Религиоведение» на 2010 год) (наименование платежа) Сумма платежа руб. ____ коп. Сумма платы за услуги руб. ____ коп. Итого руб. ____ коп.
Кассир	
Квитанция	ГОУВПО «Амурский государственный университет» (наименование получателя платежа) ИНН2801027174 № 40503810800001000001 (ИНН получателя платежа) (номер счета получателя платежа) УФК по Амурской области (ГОУВПО «Амурский государственный университет» л/с 03231106760) в ГРКЦ ГУ Банка России по Амурской области г. Благовещенск (наименование банка получателя платежа) БИК 041012001 ОКАТО 10401000000 (07330201010010000130) п. 1. Доходы, получаемые структурными подразделениями образовательного учреждения (подписка на журнал «Религиоведение» на 2010 год) (наименование платежа) Сумма платежа руб. ____ коп. Сумма платы за услуги руб. ____ коп. Итого руб. ____ коп.
Кассир	

Уважаемые подписчики!

Обращаем ваше внимание на изменения банковских реквизитов. При оформлении подписки нельзя пользоваться купонами подписки и банковскими реквизитами, помещенными в предыдущих номерах журналов.

Новые банковские реквизиты размещаются начиная с № 1 за 2009 г.

ОФОРМЛЕНИЕ ПОДПИСКИ

С условиями приема указанной в платежном документе суммы, в т.ч. с суммой взимаемой платы за услуги банка, ознакомлен и согласен

(подпись плательщика)

«____» _____ 20__ г.

Информация о плательщике

(Ф.И.О., адрес плательщика)

(ИНН)

№ _____
(номер лицевого счета (код) плательщика)

С условиями приема указанной в платежном документе суммы, в т.ч. с суммой взимаемой платы за услуги банка, ознакомлен и согласен

(подпись плательщика)

«____» _____ 20__ г.

Информация о плательщике

(Ф.И.О., адрес плательщика)

(ИНН)

№ _____
(номер лицевого счета (код) плательщика)



ABOUT THE JOURNAL

The journal «Study of religion» is the first Russian journal dedicated to the religion studies as scientific and education subject.

The journal is oriented for the academic society. Editorial board of the journal forms its content bearing in mind its strictly scientific character. The journal is a non-theologic publication. It means that it is far away from religious-apologetic goals as well as from religious-revealing ones. It is connected with no contemporary confession, and the authors can have their own religious convictions. The journal it is strictly separated from occult, mystical, pseudo-historical and fantastic creations that are now trying to replace study of religion as well as theology of traditional confessions.

Special journal focused on the religion studies plays an important role in self-identification of the Russian religion studies as a scientific subject and a university course of studies. It includes articles about history of world and Russian religions, philosophy of religion, sociology of religion, psychology of religion, etc. Much attention is paid to the contemporary religious situation in Russia. The journal helps the specialists from different fields of science to exchange information. That is why, being a professional publication, the journal gives a wide range of opportunities to those scientists who open new aspects in the study of religion.

We will be glad to cooperate with Russian and foreign colleagues.

АВТОРЫ НОМЕРА

- Сомов Алексей Борисович – магистр богословия, соискатель Учебно-научного центра изучения религии РГГУ, ведущий сотр. отдела переводов Института перевода Библии. absomov@yandex.ru.
- Салмин Антон Кириллович – д-р ист. наук, ведущий науч. сотр. Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Санкт-Петербург). antsalmin@mail.ru.
- Беляков Алексей Олегович – аспирант АмГУ, археолог Центра по сохранению историко-культурного наследия Амурской области (Благовещенск). eshablagov@inbox.ru.
- Урушев Дмитрий Александрович – соискатель Московского государственного областного университета, старший науч. сотр. Государственного музея А.С. Пушкина (Москва). lectio@yandex.ru.
- Прищепова Валерия Александровна – канд. ист. наук, ст. науч. сотр. Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Санкт-Петербург). aprischepov@yandex.ru.
- Константинова Мария Сергеевна – аспирант кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ. marianeta@yandex.ru.
- Литвинцев Олег Сергеевич – аспирант Бурятского государственного университета, ст. преподаватель Цилинского института русского языка (Чанчунь, КНР). litoll1982@mail.ru.
- Аниховский Станислав Эдуардович – канд. филос. наук, доцент кафедры религиоведения Амурского государственного университета. ansta@mail.ru.
- Ли Синь – канд. филос. наук, ассистент кафедры китаеведения Амурского государственного университета. ilia9980@mail.ru.
- Коротецкая Лариса Михайловна – старший преподаватель факультета гуманитарного образования Новосибирского государственного технического университета. La.risa@mail.ru.
- Шмулевич Авраам – раввин, политолог и религиозный философ, президент «Института Восточного Партнерства» (Иерусалим).
- Рязанова Светлана Владимировна – канд. филос. наук, доцент, доцент, старший науч. сотр. Пермского филиала Института философии и права Уральского отделения РАН, член Российского общества исследователей религии и Евразийской сети политических исследований, член Московского религиоведческого общества. svet-ryazanova@yandex.ru.
- Коначева Светлана Александровна – канд. филос. наук, доцент кафедры современных проблем философии, философский факультет Российского государственного гуманитарного университета (Москва). konacheva@mail.ru.

- Карабыков Антон Владимирович – канд. филол. наук, доцент Омского юридического института. *teavox@mail.ru*.
- Морозов Андрей Анатольевич – канд. ист. наук, ст. преподаватель кафедры философии и политологии Омской академии МВД России. *moroz_may@mail.ru*.
- Арчаков Михаил Константинович – канд. ист. наук, доцент кафедры философии, политологии и социологии Благовещенского государственного педагогического университета. *vostok731@yandex.ru*.
- Мартынова Нина Васильевна – канд. филол. наук, вед. научный сотрудник Нижегородского отдел ИС РАН. *innov@inbox.ru*.
- Петрова Татьяна Юрьевна – канд. социолог. наук, научный сотрудник Нижегородского отдел ИС РАН. *glaub@mail.ru*.
- Примаков Денис Яковлевич – аспирант кафедры философии и культурологии Востока СПбГУ, научный сотрудник Института правоприменения при Европейском университете в Санкт-Петербурге. *attaine@yandex.ru*.
- Маточкина Анна Игоревна – аспирант кафедры философии и культурологии Востока СПбГУ. *megeru@yandex.ru*.
- Горяченко Екатерина Андреевна – старший преподаватель кафедры права и общеобразовательных дисциплин Дальнегорского индустриально-экономического института. *egoryachenko@rambler.ru*.
- Забияко Анна Анатольевна – д-р филол. наук, профессор, зав. кафедрой литературы и мировой художественной культуры Амурского государственного университета. *sciencia@yandex.ru*.
- Монахиня Евфросиния (Ибрагимова) – соискатель кафедры русской литературы Московского государственного педагогического университета, преподаватель литературы православной гимназия Свято-Алексеевской Пустыни (Ярославская область, Алексеевский район, село Новое). *euphoria112@gmail.com*.
- Ястребов Андрей Леонидович – д-р филол. наук, профессор, зав. кафедрой истории, философии, литературы Российской академии театрального искусства (ГИТИС). *nabegi09@mail.ru*.
- Сергеева Галина Анатольевна – аспирант Владивостокского государственного университета экономики и сервиса, помощник проректора по научно-исслед. работе. *galina.sergeeva@vvsu.ru*.
- Злобина Надежда Федоровна – канд. филол. наук, доцент кафедры русской литературы филологического факультета Московского государственного педагогического университета. *ruslit19@yandex.ru*.

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

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

Сайт журнала: [http://www. amursu.ru/religio](http://www.amursu.ru/religio)

Дизайн Ю.М. Гофмана

Идея логотипа на обложке – И.П. Давыдова

Религиоведение. 2010. № 1

Издательство АмГУ. Подписано к печати 16.03.10. Редактор издательства *О.К. Мамонтова*. Корректор – *А.Ф. Романенко*. Компьютерная верстка – *Л.М. Пейзель*. Переводчик – *Е.А. Воронкова*. Формат 70 x 108/16. Усл. печ. л. 17,85. Тираж 500. Заказ 108.