

Научно-
теоретический
журнал

Религио ведение

ISSN 2072-8662

Key title: Religiovedenie

СОДЕРЖАНИЕ

Выходит 4 раза в год

№ 4 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

75 лет философскому факультету
Санкт-Петербургского университета.
Научные труды сотрудников кафедры
философии религии и религиоведения

Шахнович М.М. Генезис и трансформации понятия «атеизм» 4

Тульпе И.А. Археология сознания: психология и археология (по материалам раскопок некрополей Илурата и Китея) 15

Чумакова Т.В. Закон, правда, милость и благодать в древнерусской культуре 26

Поляков Н.С. Модели власти в Древней Руси: от профанного к сакральному 35

Терюкова Е.А. Деятельность Департамента духовных дел иностранных исповеданий Министерства внутренних дел Российской империи в XIX – начале XX вв. 43

Стецкевич М.С. Основные идеи Оксфордского движения 49

Михельсон О.К. Археология поп-культуры: новая религиозность и мифологический код в семантическом поле блокбастера 56

История религий

Пылаева М.Д. Проблема светского и религиозного образования в эпоху Возрождения в отечественных исследованиях 64

Религии России

Пулькин М.В. Приходское духовенство («попы») в карельских эпических песнях 74

Королева В.А. Место и значение музыкальной традиции в обрядовой практике корейцев на Дальнем Востоке России 1860-х гг. – начала XXI в. Историографический аспект 82

Религии Востока

Дмитриев С.В. К вопросу о соотношении онтологического и психопрактического в текстах Дзогчен 91

Несипбай Р.Т. Радикальные направления в исламе. Джихадизм и тақфир 102

Сравнительное религиоведение

Омархали (Усоян) Х.Р. Йезидские космогонические мифы. К вопросу сравнительного анализа йезидизма, ахл-и Хакк и зороастризма 105

Философия религии

Петраков А.А. Проблема символа в русской философии XX в.: онтологический аспект 120

Религиозная философия

Сторчак В.М. Средневековая философско-религиозная мысль в контексте российской мессианской идеи 131

Гаристова Е.Ю. «Религия всечеловечества» Дж. Ст. Милля в критике православного философского теизма XIX века 145

Феноменология религии

Забияко А.П. Феноменология религии (статья первая) 152

Социология религии

О специфике современной религиозности, а также о европейских трендах и методологических проблемах в социологии религии. Интервью с Ирэнной Боровик 165

Contents 173

Содержание журнала за 2010 год 177

About the journal 181

Информация для подписчиков 182

К сведению авторов 185

Авторы номера 188

Study of Religion («Religiovedenie»)

Scientific and theoretical journal. Four volumes/year

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

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

**75 ЛЕТ ФИЛОСОФСКОМУ ФАКУЛЬТЕТУ
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА.
НАУЧНЫЕ ТРУДЫ СОТРУДНИКОВ КАФЕДРЫ
ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ**

История российского религиоведения тесно связана с философским факультетом Санкт-Петербургского государственного университета, которому в этом году исполняется 70 лет.

Научное изучение религии, начавшееся в XIX в., способствовало расширению знаний о неевропейских культурах, о человеческой истории в целом. В России преподавание религиоведения впервые началось именно в Санкт-Петербургском университете в 1904 г. на географическом факультете лекциями выдающегося этнографа и историка религии Л.Я. Штернберга. Спустя 30 лет, в 1934 г., преподавание каких-либо курсов, связанных с изучением религии, было прекращено по идеологическим соображениям.

Историческая заслуга декана философского факультета профессора М.В. Серебрякова заключалась в том, что он не только возродил преподавание религиоведения в Ленинградском университете, но и перенес центр этого преподавания на созданный в 1940 г. философский факультет. Сейчас на этом факультете существует кафедра философии религии и религиоведения, на которой ведется обучение студентов, аспирантов и докторантов, развиваются междисциплинарные научные исследования.

Редколлегия журнала искренне поздравляет коллег с юбилеем! Деятельность нашего журнала от самого основания тесно связана с кафедрой философии религии и религиоведения философского факультета СПбГУ. Заведующая кафедрой М.М. Шахнович – член нашей редколлегии. Профессором М.М. Шахнович было много сделано, чтобы научно-теоретический журнал «Религиоведение» стал одним из ведущих российских периодических изданий в области религиоведения и смежных гуманитарных дисциплин. Мы благодарим М.М. Шахнович и ее коллег по кафедре за многолетнее и плодотворное сотрудничество.

Научный потенциал Санкт-Петербургской школы религиоведения, созданной в значительной степени усилиями ученых философского факультета, заслуживает глубокого уважения и обстоятельного освоения. Этот потенциал отличают фундаментальность научных подходов и широкий спектр исследований. Современный уровень и направленность научных исследований кафедры философии религии и религиоведения в определенной мере отражают новые статьи ее сотрудников, публикуемые в представленной ниже подборке.

ГЕНЕЗИС И ТРАНСФОРМАЦИИ ПОНЯТИЯ «АТЕИЗМ»

Аннотация. В статье исследуется происхождение и развитие понятий «атеизм», «атеист». Особое внимание уделяется «спискам безбожников», получившим распространение в античную эпоху, и их влиянию на более позднее понимание содержания понятия «атеизм».

Ключевые слова: атеист, античный атеизм, Диагор, Феодор, Эпикур, Филодем, Послания Павла, ранние отцы церкви, Эразм Роттердамский, Франсуа Рабле.

Слова «атеизм», «атеист» были введены в европейский философский дискурс во Франции в середине XVI в. Считается, что впервые Франсуа Рабле в 1532 г. в письме к Эразму Роттердамскому привел греческое слово *ἄθεος* εϋтут же перевел его на французский язык – «*athée*» – для оценки поведения и мировоззрения своего оппонента Ю. Скалигера: «*il est athée comme personne ne le fut. ἄθεος ὡς οὐκ ἄλλος πώποτ' οὐδέίς*» (он – безбожник, как никто другой). При этом слово «безбожник» в ту пору, по мнению выдающегося историка Люсьена Февра, имело весьма негативную коннотацию: оно употреблялось в качестве самой отрицательной характеристики человека, в ряду таких слов как «вор», «лжец», «отравитель», «отцеубийца»¹.

Ф. Рабле служил секретарем у кардинала Жана дю Белле, брата знаменитого поэта «Плеяды» Жоашена дю Белле. В Риме у этого кардинала, занимавшегося дипломатической деятельностью, был еще один секретарь – писатель и врач Франсуа Бийон. Некоторые исследователи полагают, что именно Бийон в 1555 г. в книге «Неодолимая сила чести женского пола»² сделал слово «*athéisme*» достоянием общественности, употребив его в печати. Однако следует иметь в виду, что еще в 1512 г. гуманист Жак Лефевр д'Этапль издал свой перевод на французский язык Посланий апостола Павла. Именно там, в Послании к Ефесеям (2:12), упоминаются *athées* (*ἄθεοι* – т.е. безбожники): «...вы были в то время без Христа..., не имели надежды и были безбожники в мире». Однако в этой фразе слово *ἄθεοι* не имеет отрицательной коннотации, а означает, скорее: «бывшие в мире без Бога», т.е. «Бога не знавшие». Использование гуманистами понятия *ἄθεος* и его латинского варианта *atheus*, несомненно, связано с их знакомством с античными литературными памятниками, прежде всего с сочинением Цицерона «О природе богов», а также с трудами ранних христианских апологетов, которые использовали это слово для разоблачения своих противников.

В английский язык слово *atheist* вошло в 1587 г. из французского, когда А. Голдинг и Ф. Сидни перевели с французского на английский и опубликовали в Лондоне трактат «Об истине христианской религии против атеистов, эпикурейцев, язычников, евреев, магометан и других неверных»³, впервые изданный в Антверпене шестью годами раньше. Автором трактата был гугенот Филипп дю Плесси-Морней, который бежал в Англию от преследований и после смерти принца Конде стал настолько популярен среди протестантов, что его называли «папой гугенотов».

В современной западной и отечественной литературе по истории философии и свободомыслия понятия «атеизм», «атеистический» применяются к самым разным воззрениям, концепциям и учениям. В результате понятие «атеизм» лишается определенного содержания. Например, в «Новой философской энциклопедии» В.И.Гараджа, определяя атеизм как «отрицание Бога (богов)», указывает, что «понятие «атеизм» может быть

определено только конкретно исторически», однако включает в него религиозное свободомыслие (вольномыслие) и религиозный агностицизм⁴. Большинство современных авторов воспринимает «атеизм» лишь как «отрицание метафизического представления о Боге или духовных сущностях»⁵, а в широком смысле это понятие трактуется как отрицание сверхъестественного вообще⁶.

Подобные мнения дали возможность профессору богословия М. Баклею (Беркли, США) справедливо утверждать, что, применяя понятие «атеизм» к античности, исследователи вкладывают в него столь разное содержание, что значение его размывается, утрачивается смысл⁷. Еще в середине XIX в. Ф. Макс Мюллер в гиффордовских лекциях о естественных религиях предупреждал о необходимости правильного употребления термина «атеизм»: «Ранние христиане были названы *atheoi*, ибо они верили не так, как греки и иудеи. Спинозу прозвали атеистом, потому что его учение о Боге было шире, чем учение о Иегове; и реформаторов называли атеистами, так как они не почитали мать Христа и святых. Это не есть атеизм в истинном смысле слова»⁸.

В 2007 г. на английском языке в известном академическом издательстве Cambridge University Press вышла в свет коллективная монография, посвященная атеизму как феномену истории и культуры, написанная европейскими и американскими исследователями⁹. В ней подробно освещаются теоретические проблемы современного понимания атеизма в научном, философском, социальном и политическом аспектах, рассматривается связь истории атеизма с историей естествознания и философской мысли, с борьбой за веротерпимость и светскую мораль. Среди авторов – такие известные ученые как Майкл Мартин, Стюарт Гатри, Даниел Деннетт и др.

Первый раздел книги посвящен истории древнего атеизма. Его автор Ян Бреммер отмечает, что «античность очень важна для истории атеизма... Во-первых, греки открыли теоретический атеизм... Во-вторых, греки изобрели термин *atheos*, который был воспринят римлянами как *atheus*, от которого произошли слова «атеист» и «атеизм» в раннее Новое время»¹⁰.

В связи с этим возникают вполне понятные вопросы: как появилось это понятие, как оно развивалось, какие особенности приобрело с возникновением христианства? Исследованию этой проблемы и посвящена настоящая статья.

В Древней Греции были употребительны два понятия – «нечестивцы» и «безбожники».

Слово *ἀσεβής* («нечестивый», «нечестивец») происходит от глагола *ἀσεβέω* – кощунствовать, оскорблять святыни, поступать нечестиво. Впервые понятие *ἀσεβεια* встречается у Феогнида (1180) и Пиндара (132). Употреблявшееся 261 раз в Ветхом Завете слово *gasa'* («нечестивый») в Септуагинте переводится как *ἀσεβής*. Полибий (II в. до н. э.) во «Всемирной истории» определял кощунство – *ἀσεβησια* – как пренебрежение к богам, обычаям рода и предков (36, 9, 15). К таким дерзким *ἀσεβέοι*, кощунственно относящимся к традиционным обрядам и верованиям, можно отнести киников. Для них «культ богов, обрядность, ритуал, молитвы, жрецы, жертвоприношения, мантика, оракулы и т.п. – такой же вздор, как и сама вера в богов»¹¹. Так, Диоген Синопский издевался над мистериальными культурами. Афиняне просили его принять посвящение в мистерии, уверяя, что посвященные ведут в Аиде лучшую жизнь. Однако знаменитый философ-киник ответил: «Смешно... если Агесилай и Эпаминонд будут томиться в грязи, а всякие ничтожные люди из тех, кто посвящен, – обитать на островах блаженных» (Diog. Laert. VI, 39)¹².

Насмешки афинского поэта Кинесия (конец V в. до н.э.) и его друзей, которые называли себя *κακοδαίμονες* («несчастливцы»), над благочестивым поведением сограждан и совершение ими кощунственных поступков не только было святотатственно само по себе, но публично профанировало идею существования богов, демонстрируя уверенность в невозможности божественного наказания. Известная речь Псевдо-Лисия обвиняет этих «законнарушителей» в высмеивании богов и афинских законов. Кинесий был заклеен и за надругательство над святынями (Aristoph. *Ranae* 336).

Что же касается слова *ἄθεος* (безбожный), то оно впервые встречается у Пиндара (Pythien 4,162)¹³, затем – у Эсхила (Eum. 151, 541; Pers. 808) и Софокла (El. 124, 1181; Oed. rex 254, 663, Trach. 1036, 1360). Первоначально оно значило «лишенный бога», «не имеющий бога» и лишь позже стало употребляться для характеристики мыслителя, отрицающего богов.

В «Апологии Сократа» Платона подробно рассматривается вопрос, кто такие *ἄθεοι*. Там говорится, что *ἄθεοι* не считают планеты богами и не могут *νομίζειν θεούς* (26c-d). В данном контексте *νομίζειν θεούς* не означает: «почитать богов», а значит: «верить в их существование». При сравнении с текстами о безбожии из «Законов» выясняется, что словами *ἐγείσθαι θεούς* (Legg. 899c-d, 900b); *ἐγείσθαι θεούς εἶναι* (885b; 899d); *νομίζειν εἶναι θεούς* (899d, 908b) выражается то же самое, что и словами *νομίζειν θεούς* в «Апологии», а именно: «признавать существование богов»¹⁴. Таким образом, Сократ, защищаясь от обвинения в безбожии, говорит: *αὐτός ἄρα νομίζω εἶναι θεούς καί οὐκ εἰμί τό παραπάν ἄθεος*, тем самым указывается, что *ἄθεος* – это не тот, кто не почитает богов, а тот, кто не признает их существования, не верит в них¹⁵.

В V–IV вв. до н.э. афинское общественное мнение по поводу кощунственного отношения к богам было однозначным: обвинение в нем – верное средство погубить любого государственного деятеля. Так, народное собрание в Афинах, вопреки закону, согласилось с необходимостью пыток на колесе свободных граждан, замешанных в истории о разрушении герма накануне военного похода в Сицилию в 415 г. до н. э. (Andoc. I, 43). Общее мнение об отношении к безбожию выразил Платон: «Никто из тех, кто согласно с законами, верит в существование богов, никогда намеренно не совершит нечестивого дела, не выскажет незаконного слова» (Legg. X, 885b)¹⁶.

Ж. Рютхардт в статье, посвященной аттическим юридическим нормам, определявшим обвинение в безбожии, отмечал, что принцип отсутствия благочестия не поддавался конкретной оценке. Законодатели, озабоченные объективностью суда, имели в виду лишь видимые проявления иррелигиозности, которые были бесконечно разнообразными¹⁷. Платон считал, что необходим закон о каре, которую должны понести люди, словом или делом оскорбляющие богов. Одни «нуждаются в увещании и тюремном заключении», а другие «заслуживают более чем смертной казни» (X, 908b)¹⁸. Безбожие определялось как государственное преступление, так как *ἀσέβεια* подразумевала не только неподобающее отношение к богам, родовым предкам, умершим вообще, но и к родине (*ἡ περί θεούς πλημμελεα καί περί τοὺς κατοικομένους καί περί γονεῖς καί περί πατρίδα*) (Ps.Aristot. De virt. et vit. 1251a, 31–33). Исследователи отмечали, что многочисленные процессы по обвинению в атеизме, развернувшиеся в V в. до н.э. в Афинах, служили средством идеологического воздействия¹⁹. Об этом писал еще Плутарх, рассказывая о печально знаменитой псефизме против нечестивцев, открыто направленной против фи-

лософа Анаксагора: «Диопиф внес в народное собрание постановление о преследовании тех, которые не почитают богов или занимаются изучением небесных явлений: при этом Диопиф через голову Анаксагора метил в Перикла» (Pericl. 32)²⁰. Об авторе этого декрета, который был принят буле в 432 г. до н.э., известно немного. Имя жреца-предсказателя Диопифа встречается у Аристофана (Equites 1085; Vespae 380; Aves 988), у других комедиографов он изображен или как верующий-фанатик, или как барабанщик у корибантов²¹.

Постановление, внесенное Диопифом, стало на много лет орудием для обвинения в безбожии, под которым понимали осквернение и отрицание государственных богов. При этом исковое заявление называлось *γραφή* как обвиняющее в преступлении против государства, или *εἰσαγγελία* – обвинение в особо тяжелых государственных преступлениях, а не *δική* – как обычный иск. Исходя из *ἀσέβειας γραφή*, присуждали к смертной казни (очно или заочно) тех, кто, как считалось, своими речами подрывает государственные устои. При этом наказанию подлежали не только те, кто отрицает богов вообще, но и те, кто «вводит новых богов» (ср. приговор Сократу), причем прежде всего судебному преследованию подвергались философы.

На основании этого декрета в 433/2 гг. были обвинены Анаксагор, Аспазия и Фидий, около 420 г. – Диоген из Апполонии, около 415 г. – Протагор и Диагор Мелосский, в 415 г. – Алкивиад, в 400 г. – Продик, в 399 г. – Андокид, в том же году – Сократ, в 324 г. – Демад, в 323 г. – Аристотель, в 319 – 315 г. – Феофраст, в 317/307 гг. – Феодор Киренский, около 302 г. – Стильпон Мегарский.

Процессы и приговоры против философов и поэтов привели к тому, что люди из страха избегали высказывать откровенно свое мнение о богах, Стильпон Мегарский на вопрос, чувствуют ли боги радость от поклонения людей, ответил: «Глупый ты человек, такие вопросы задают не на улице, а с глазу на глаз». А Бион Борисфенит на вопрос, есть ли боги, говорил: «Эту толпу от меня отгони...» (Diog. Laert. II, 117). Цицерон писал, что после того, как были сожжены сочинения Протагора, а сам он был изгнан за безбожие, люди стали осторожны, ибо не смог избежать наказания даже усомнившийся в существовании богов (ND I, XXIII, 63).

Религиозные настроения в обществе, естественно, возрастали в условиях социальной напряженности или войны, однако М.Нильсон и Э.Доддс²² отмечали, что религиозная экзальтация масс сознательно подогревалась с помощью преследования инакомыслящих в периоды падения интереса к традиционным верованиям. Например, доносчикам по делу о профанации мистерий (415 г. до н.э.) вручались награды при огромном стечении народа во время Панафиней.

Платон в «Законах» (X, 885в) указывал, что существуют три типа нечестивцев: те, кто считает, что богов можно склонить в свою пользу жертвами и молитвами, те, кто, хотя и верит в существование богов, отрицает их вмешательство в людские дела, и те, кто совершенно отрицает бытие богов (т.е. *ἄθεοι*).

Вероятно, под влиянием классификации Платона получают распространение так называемые «каталоги» безбожников. С середины II в. до н.э. существовал достаточно устойчивый список древних атеистов, создателем которого, вероятнее всего, был Клитомах – поэт и философ, ученик Карнеада, сменивший его в качестве главы Новой Академии²³. Клитомах происходил из Карфагена, настоящее имя его было Гасдрубал. Прославился этот мыслитель тем, что написал сочинение «О неверии в богов», посвященное знаменитым атеистам Греции²⁴.

Клитомах использовал для своей классификации замечания об атеистах более ранних авторов, – например, Посидония. Из «перечня атеис-

тов» Клитотомаха исходили Цицерон: (ND I, 42, 117–119); Секст Эмпирик (Adv. Math. IX, 50–58); Псевдо-Плутарх (Plac. phil. 880 Д–Е = Aetius Plac. Phil. I, 7, I), Лактанций (Div. inst. I, 2, 1–2) и др. Во всех этих списках упоминаются чаще всего имена трех софистов – Протагора, Продика и Крития, киренаиков – Феодора и Евгемера, а также Диагора и Эпикура. Интересно, что сам Эпикур, которого на протяжении веков называли «безбожным», считал таковыми лишь некоторых философов из «списка атеистов», и в XII книге своего сочинения «О природе» отмежевывался от какой бы то ни было связи с ними. Он порицал Продика, Крития и Диагора за их отношение к богам, говоря, что «они были безумны и неистовствовали» и уподоблял их «находящимся в исступлении»²⁵. Эти слова Эпикура приводил Филодем в книге «О благочестии», защищаясь от обвинений в принадлежности к кругу атеистов (Philod. π. εὐσέβ. VH² II, 82). То же писал и Диоген Эноандский отмечая, что не эпикурейцы «устраняют богов, а другие», – например, Диагор, который «прямо сказал, что богов нет, и сильно обрушился на тех, кто имеет другое мнение» (DM T 62, 8–11)²⁶.

Филодем для защиты эпикуреизма от обвинений в безбожии написал книгу «О благочестии»²⁷, в которой указывались особенности эпикурейского отношения к богам и подчеркивался благочестивый характер эпикурейского учения. В этом трактате Филодем критиковал поэтов и мифографов от Гомера, Гесиода и Пиндара до Аполлодора за ложное мнение о богах, критически излагал концепции о природе богов греческих философов от Фалеса до Феофраста и резко полемизировал с теологией стоиков – Зенона, Клеанфа, Хрисиппа и Диогена из Вавилона.

Публикации Т. Гомперца, который издал в 1866 г. геркуланский папирус 1428, содержащий фрагмент трактата «О благочестии», и Г. Дильса, поместившего в «Doxographi Graeci» параллельно важнейшие места из этого трактата и соответствующие отрывки из речи Веллея (Cic. ND I, 27–41), показали, что именно это сочинение Филодема было одним из важнейших источников, использованных Цицероном при написании трактата «О природе богов». Дильс считал, что Цицерон, кроме того, еще опирался на аналогичное сочинение Федра. Е. Асмис, придерживаясь мнения, что Филодем был всего лишь компилятором сочинений Зенона Сидонского, однако настаивает, что и Цицерон и Филодем оба использовали не дошедший до нас трактат Зенона с таким же названием. А. Хейнрихс считает, что критика мифографов была воспринята Филодемом у Аполлодора²⁸, однако ни у него, ни у Асмис нет достаточных аргументов для доказательства их позиций.

Трактат «О благочестии» состоит из двух книг. Первая посвящена изложению представлений о богах и благочестии поэтов и философов, находившихся вне эпикурейской традиции. В хронологической последовательности Филодем излагает взгляды греческих мыслителей от досократиков до стоика Диогена из Вавилона. Во второй книге Филодем представляет точку зрения Эпикура о благочестии. В своей апологии Филодем стремился показать, как неблагочестивы все другие мыслители и насколько глубоко благочестие Эпикура.

Филодем указывал, что Эпикур не только признавал необходимость почитания богов своего города, но и сам участвовал в обрядах. Согласно Филодему во времена архонта Аристонида Эпикур в письме Фирсону рассказывал, что «он отмечал вместе с народом праздник горшков (на второй день Анфестерий. – М.Ш.) и был посвящен в мистерии города, как и все другие» (π. εὐσέβ. VH² II, 109, 3)²⁹. Кроме того, Филодем цитировал фразу из сочинения Эпикура «Об образах жизни»: мудрец «демонстрирует уважение к богам» (π. εὐσέβ. VH² II, 108) и почитать их следует не потому, что если их не почитать, боги будут раздражены, а «потому, что природа богов выше нашей» (π. εὐσέβ. VH² II, 110)³⁰.

В завершающей части трактата Филодем указывал, что атеистами (*ἄθεοι*) называют мыслителей, чьи воззрения значительно отличаются друг от друга: одни говорят, что неизвестно, существуют ли боги и, если существуют, то каковы они (*ἢ τοὺς ἄγνωστον εἰ τινὲς εἰσι θεοὶ λέγοντας ἢ ποῖοί τινες εἰσιν*); другие открыто заявляют, что их (богов) нет (*ἢ τοὺς διαρρήδην ὅτι οὐκ εἰσὶν ἀποφαινομένους*); а третьи – отчетливо это (то есть то, что богов нет. – М.Ш.) подразумевают (*ἢ φανεροὺς ὄντας ὡς ἀνήρουν*) (Р.Нерс. 1428, XIV.32-XV.8)³¹.

Дирк Оббинк полагает, что в доксографической и биографической традициях указанные Филодемом «первая и третья группы были сведены ко второй». Поэтому Протагора (Sext. Emp. IX, 50) включали в список безбожников, а Эпикура, признававшего существование богов, обвиняли в атеизме «в риторическом смысле», подобно тому, как современные мусульмане, критикуя ислам, могут назвать «Даремского епископа атеистом»³².

Некоторые исследователи полагают, что риторический прием приведения трех примеров вызвал то обстоятельство, что в имеющихся поздних античных списках атеистов содержится по три имени мыслителей, хотя самих «безбожников» было значительно больше³³. Действительно, в большинстве списков упоминаются три имени: у Филодема – Продик, Диагор, Критий; у Минуция Феликса – Феодор, Диагор, Протагор (Oct. 8); у Лактанция – Протагор, Диагор, Феодор (De ira Dei, 9); у Иоанна Хризостома – тоже Протагор, Диагор, Феодор (In epist. I ad Cor. hom. IV, c.5); у Плутарха – Феодор, Диагор, Гиппон (De comm. not. 31, 4); у Элиана – Гиппон, Диагор, Герострат (N.A. VI, 40); у Секста Эмпирика в «Пирроновых положениях» – Диагор, Феодор, Критий (III, 218). В этих списках чаще всего упоминаются те, кто *отрицали* существование богов: Диагор и Феодор (они, кстати, получили в традиции прозвище «Безбожник», которые добавлялись к их именам собственным).

Так, Диагор в юности был благочестив, но отверг мнение общества о богах, став жертвой клятвопреступления. Диагор высмеивал суеверия, отвергал Элевсинские мистерии, а также учение орфиков и культ кабиров. Его воззрения, вероятно, были близки учениям киников; неслучайно традиция приписывает одни и те же насмешливые замечания о ритуалах и мифологии Диагору и Диогену Синопскому (DL VI, 59; VI, 73). Арабский историк XI в. аль-Мубассир ибн Фатик, пользовавшийся «Историей философии» Порфирия, отмечал, что Диагор был обвинен в безбожии в Афинах во время правления архонта Хария (DM T. 10). Диагор бежал из Афин в Пеллену или до, или сразу после того как его приговорили к смерти. Мелант в сочинении «О мистериях» приводит текст, выбитый на медной стеле, выставленной на акрополе в Афинах: «Тот, кто убьет Диагора Мелийца, получит золотой талант, тот, кто приведет его живого – получит два» (DM T. 7a, 98). Об этом пишет и схолиаст к «Лягушкам», ссылаясь на «Собрание постановлений» Кратера (DM T. 8). О точной дате и месте смерти Диагора ничего неизвестно; Афиной в «Пире философов» замечает, что он погиб в результате кораблекрушения (DM T. 22 A). Вероятно, это – вымысел, возникший, чтобы доказать, что божья кара все-таки настигла безбожника, тем более, что подобная легенда существует и об избежавшем наказания Протагоре (DL IX, 55–57)³⁴.

Второй наиболее популярный персонаж «списков атеистов» – Феодор был учеником Аристиппа Киренского и считал, что «достаточно постичь смысл добра и зла... и не впадать в суеверия, и быть свободным от страха смерти» (DL II, 92). Он отрицал «ходячие суждения о богах» (DL II, 85), а о народной религии высказывался резко и смелее своих современников Менедема и Сильпона Мегарского. Он полагал, что все рассуждения о богах бессмысленны, поскольку отсутствуют какие-либо проявления на-

казания свыше; именно это и побуждает людей воровать, совершать клятвopреступления и предавать родину (Eriphanius. De fide 9, 28).

У Феодора была книга «О богах», по словам Диогена Лаэртия, «весьма достойная внимания» (II, 97). Цицерон утверждал, что учение Феодора не только уничтожает суеверия, заключающие в себе пустой страх перед богами, но также и религию, которая состоит, по его мнению, в благочестивом поклонении богам (ND I, 118). Согласно Диогену Лаэртию, Деметрий Фалерский спас Феодора от суда ареопага (II, 103), однако Амфикрат в сочинении «О великих людях» писал, что Феодор за свое безбожие все же был осужден выпить цикуту.

Наряду с Диагором и Евгемером, Феодор был удостоен похвалы Климента Александрийского за критику политеизма: «Удивляюсь я, каким это образом прозвали «безбожниками» Евгемера Акрагантского, Никанора Кипрского, Гиппона, Диагора из Мелоса, Феодора из Кирены и многих других, которые в жизни отличались целомудрием и пронизательнее прочих людей разглядели заблуждение [язычников] относительно богов» (Protrept. 24).

Третьим в списках чаще всего упоминался Протагор (иногда – Продик), публично высказавший сомнение в существовании богов. Агностицизм софиста Протагора выразился в его книге «О богах», впервые прочитанной в доме Еврипида. Она начиналась фразой: «О богах я не могу знать, есть ли они, нет ли их, потому, что слишком многое препятствует такому знанию, – и вопрос темен, и людская жизнь коротка». Это изречение приводится Евсевием, частично Секстом Эмпириком, Цицероном и Диогеном Эноандским (См.: А 12; В 4 DK)³⁵. Наиболее близким ко времени самого Протагора является почти буквальное его воспроизведение Сократом в «Таэтете» Платона (162d): «... я-то их (богов – *М.Ш.*) исключаю из своих рассуждений и книг, не касаясь того, существуют они или не существуют»³⁶.

В традиции Протагор, наряду с Анаксагором, оказывается в числе «болтунов о небесных явлениях», ибо они «разменивают божество на действующие без разумной цели причины, на силы, не заботящиеся о людях и на вызванный необходимостью ход событий» (Plut. Nic. 23)³⁷. Наиболее резко о безбожии Протагора писал эпикуреец Диоген Эноандский: «Протагор из Абдер по существу высказал то же самое мнение, что и Диагор, но только воспользовался другими словами, как будто старался избежать их смелой прямолинейности. Он сказал, что не знает, существуют ли боги. Это все равно, что сказать, что не знаешь, что их нет»³⁸.

Представление софистов об «общественном договоре», о том, что в глубокой древности «звероподобная» человеческая жизнь стала управляться введенными людьми законами, привела к созданию теории происхождения религии, предвосхитившей популярную в Новое время теорию обмана. Критий в драме «Сизиф» описывает некоего «мудрого» законодателя, который «изобрел богов», «законом угасившим беззаконие», чтобы остерегаясь божественного всеведенья, люди не совершали тайных преступлений (Sext Emp. Adv. math. IX, 54). Концепция Крития, несомненно, основывалась на положении о страхе как психологической основе религии, выдвинутом Демокритом и разработанным позже Эпикуром. Однако если абдерский философ лишь полагал, что страх перед небесными явлениями как непонятными силами природы – источник веры в богов (Sext Emp. Adv. math. IX, 24), то Критий, будучи одним из афинских тиранов, предположил, что его можно использовать на благо укрепления нравственности и закона. Страх перед карающей десницей богов, которым все ведомо, становился, таким образом, основанием не только религии, но и морали. Идея устрашения и подавления реализовалась в политической деятельности Крития. Не случайно в надписи на его надгробном памятнике, изображавшем Олигархию, факелом поджигавшую Демократию,

говорилось о нем как о муже, усмирившем мятежный дух афинского народа. Однако Критий, как и Евгемер, упоминается лишь в тех списках, которые содержат более трех имен.

Евгемер упоминается в списках Клитомеха Карфагенского, Цицерона и Секста Эмпирика, однако он не отвергал веру в богов, а лишь искал в мифах отражение реальных исторических событий (евгемеризм). Его идеи близки воззрениям Гекатея Милетского, Палефата и др.

В наиболее подробных списках атеистов, помимо тех, кто открыто отрицал существование богов, упоминались и агностики, и скептики и Эпикур, который признавал, как известно, существование богов. У Цицерона в трактате «О природе богов» – Диагор, Феодор, Протагор, Критий, Продик, Евгемер и Эпикур (DN, I, 42, 117-119) и у Секста Эмпирика в сочинении «Против ученых» – Евгемер, Продик, Диагор, Феодор, Протагор и Эпикур (Sext. Emp. Adv. math. IX, 49-60). Появление Эпикура в этих списках проливает свет на понимание постепенно происходящих трансформаций в содержании понятия *ἄθεος*. Безбожник – это не только тот, кто отрицает существование богов или смеется над суевериями, но и тот, кто отвергает бессмертие души и учит о свободе воли человека.

Так, у Филона Александрийского это понятие уже употреблялось в двух разных значениях: в смысле отрицания или сомнения в существовании бога³⁹ и в качестве определения к вере в ложных богов (идолов)⁴⁰. В Новом Завете оно приобрело этическую окраску. В «Послании к Ефесянам упоминаются «безбожники в мире» (К Ефес. 2:12), под которыми понимаются не знающие Бога язычники, «жившие по нашим плотским похотям, исполняя желания плоти и помыслов» (К Ефес. 2:1, 2). Для Афинагора слово «безбожник» также имело прежде всего нравственное содержание. Он определял как безбожников тех, кто разнуздан и не имеет никакой морали, подобно зверям (Suppl. Pro chr. 3).

В эпоху первоначального христианства понятие «безбожник» получило относительный характер и служило средством взаимного обвинения христиан и язычников⁴¹. Свидетельство тому – красноречивый эпизод, описанный Евсевием в «Церковной истории» (IV, 15, 18) о мученической смерти Поликарпа Смирнского. Проконсул, произнеся смертный приговор епископу-христианину, обратился к нему со словами: «Смерть безбожникам!» Поликарп повторил: «Смерть безбожникам!» – и простер руку, указывая на толпу собравшихся к лобному месту язычников.

Феофил употреблял слово «безбожник» в буквальном значении – отрицании бога вообще (Ad. Avtol. III, 7). Он называл атеистами Евгемера, Крития, Протагора, Клитомеха. Юстин (Dial. 82), а Ириней употреблял его, критикуя философов, отвергавших сотворение мира. Так, Ириней писал о Фалесе, Анаксимандре и Анаксагоре, что они «не знали Бога» и взгляды их были «иррелигиозны» (Adv. haer. II, 14, 2).

Климент Александрийский использовал слово *ἄθεοι* для обличения почитателей ложных богов (однако ни Диагора, ни Евгемера и Феодора он не называл таковыми, считая, что те, хотя и не познали истинного бога, но боролись с богами традиционной религии), а также для критики философов, признающих материальные субстанции в качестве первоэлементов, особенно атомистов. Климент обрушивался прежде всего на эпикурейские воззрения. Он считал, что апостол Павел имел в виду Эпикура, когда говорил: «Смотрите [братья], чтобы кто не увлек вас философиєю и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу» (Колосс. 11:8). Философии же следует остерегаться не всякой, а такой, как эпикурейская, о которой упоминает в «Деяниях апостолов» Павел, осуждая ее за то, что она отвергает божественное провидение и обожествляет наслаждение, и всякой другой, – если «она возвеличила стихии, не поставив над ними творческой первопричины, и не дошла до мысли о Творце» (Strom. VI).

Ориген позволял своим ученикам читать труды философов и поэтов, кроме «тех атеистов, которые независимо от общего мнения людей, отрицают существование Бога и провидения»⁴². Ориген говорил, что Эпикур признает богов, но, в отличие от истинного бога, они изменчивы и состоят из атомов (*Contra Cels.* IV, 14). В другом месте он писал, что эпикурейцы считают суеверием представление о провидении и о том, что бог превыше всего (*Contra Cels.* V, 3). Для Оригена понятие «эпикуреец» было синонимом безбожника. Он писал: «...если бы кто назвал эпикурейцем... человека, отказывающегося верить в явление святого духа в виде голубя, то это название соответствовало бы тому, что оно должно обозначать» (*Contra Cels.* I, 43, 358)⁴³.

В «Псевдо-Климентовых гомилиях» (IV в.), или «Беседах», приписываемых третьему преемнику апостола Петра по Римской кафедре Клименту Римскому, «самыми безбожными» назывались лишь учения Эпикура и Пиррона (XIII, 8) и указывались четыре положения, признание которых приводило к обвинению в безбожии: боги, которые не существуют (по мнению христиан. – *М.Ш.*), существуют; Вселенная подчинена судьбе или случаю; души не бессмертны; и не существуют провидения (XV, 3)⁴⁴.

Именно такие взгляды в христианской традиции стали считаться атеистическими, т.е. те, что связаны с материалистическими представлениями о мире. Атеист – это прежде всего тот, кто отрицает бессмертие души и божественное провидение, тот, кто провозглашает свободу воли человека.

Библиографический список

- Демокрит. Тексты, переводы, исследования. – Л.: Изд. С.Я. Лурье, 1970.
- Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1979.
- Платон. Законы // Платон. Собр. соч. – М., 1972. – Т. 3, ч. II.
- Плутарх. Избранные биографии. – М.; Л., 1941.
- Секст Эмпирик. Соч.: В 2-х т. / вступ статья и пер. А.Ф. Лосева. – М., 1975.
- Цицерон. О природе богов // Цицерон. Философские трактаты / пер. М.И. Рижского). – М., 1985.
- Catalogo dei papiri ercolanesi.* – Naples, 1979.
- Diagorae Melii et Theodori Cyrenaei Reliquiae* / ed. M. Winiarczyk. – Leipzig, 1981.
- Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription* / ed. with introduction, translation and notes by M.F. Smith. – Napoli, 1993.
- Epicuro. Opere.* A cura di G. Arrighetti. – Torino, 1973.
- Epicurea* / ed. H. Usener. – Stuttgart, 1973 (Lipsiae, 1887).
- Philodemus. On Piety. Part I* / ed. D. Obbink. – Clarendon Press, 1996.
- Die Pseudoklementinen. Bd. I: Homilien.* /Hrsg. von B. Rehm, zum Druck besorgt durch. Баскин М.П. Атеизм в Древней Греции // *Антирелигиозник.* – 1938. – № 12.
- Вороницин И.П. История атеизма. – Изд. 3-е. – М., 1930.
- Гараджа В.И. Атеизм // *Новая философская энциклопедия.* – М., 2004. – Т. 1. – С. 194-196.
- Зайцев А.И. Перикл и его преемники // *Политические деятели античности средневековья и Нового времени.* – Л., 1983. – С. 23-28.
- История свободомыслия и атеизма в Европе.* – М., 1966.
- Кессиди Ф.Х. Религиозное свободомыслие и атеизм в Древней Греции // *Философские науки.* – 1962. – № 1. – С. 45-60.
- Лукачевский А.Т. Очерки по истории атеизма // *Антирелигиозник.* – 1930. – № 10-12.

- Тажуригина З.А. Актуальные вопросы истории атеизма. – М., 1979.
- Францев Ю.П. У истоков религии и свободомыслия. – М.; Л., 1959.
- Фролов Э.Д. Из истории политической борьбы в Афинах в конце I века до н.э. // Андокид. Речи, или История святотатцев. – СПб., 1996. – С. 5-22.
- Шахнович М.М. Диагор Мелосский – античный критик религии // Научно-атеистические исследования в музеях. – Л.: ГМИР, 1989. – С. 130-144.
- Шахнович М.М. Сад Эпикура. Философия религии Эпикура и эпикурейская традиция в истории европейской культуры. – СПб., 2000.
- Buckley M.J. At the Origins of Modern Atheism. – Yale Univ. Press; 1987.
- Burkert W. Greek Religion. – Harvard Univ. Press, 1985.
- The Cambridge Companion to Atheism/ ed. Mikhail Martin. – Cambridge Univ. Press, 2007.
- Derenne E. Les procès intentés l'impie aux philosophes à Athenes au V et IV siècles avant J.C. – Liege; P., 1930.
- Diels H. Doxographi Graeci. – Berlin, 1879.
- Dodds E.R. The Greek and Irrational. – Oxford, 1951.
- Irmischer J. // Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte; Bd. 42, – Berlin, 1953.
- Fahr W. ΘΕΟΥΣ ΝΟΜΙΖΕΙΝ. Zum Problem der anfänge des Atheismus bei den Griechen// Spudasmata (Studien zur klassischen Philologie) Bd. XXVI. – Tübingen, 1969. – S. 168-169.
- Febvre L. Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais. – P., 1947.
- James G.A. Atheism // The Encyclopedia of Religion / ed. in chief M.Eliade. – Vol. I. – N.Y.; L., 1986. – P. 479-480.
- Heinrich A. Toward a new edition of Philodemus' Treatise On Piety // Greek, Roman and Byzantine Studies. – 1972. – № 13. – P. 67-98.

¹ Цит. по: Febvre L. Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais. Paris 1947. P. 157. Интересно, что там же Февр приводит анекдот того времени, из которого следует, что хуже атеиста может быть только... папа.

² De Billon F. Le Fort inexpugnable de l'honneur du sexe féminin. – Rome, 1555.

³ De Mornay Ph. Traité de la vérité de la religion chrétienne contre les athées, épicuriens, payens, juifs, mahométans et autres infidèles. Antwerp, – 1581; Golding A., Sidney Ph. Mornay's Woorke concerning the Trewnesse of the Christian Religion, written in French; Against Atheists, Epicures, Paynims, Iewes, Mahumetists, and other infidels. – L., 1587. – P. 310.

⁴ Новая философская энциклопедия. – М., 2004. – Т. 1. – С. 194.

⁵ См.: Nielsen K. Atheism (2010). Encyclopædia Britannica. <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/40634/atheism>; Edwards P. Atheism// The Encyclopedia of Philosophy. Vol. 1. MacMillan: 2005. P. 359.

⁶ James G.A. Atheism // The Encyclopedia of Religion / ed. in chief M.Eliade. Vol. I. – N.Y.; L., 1986. – P. 479-480. См. также: Лукачевский А.Т. Очерки по истории атеизма // Антирелигиозник. – 1930. – № 10-12; Вороницин И.П. История атеизма. – Изд.3-е. – М., 1930. – С. 21; Баскин М.П. Атеизм в Древней Греции // Антирелигиозник. – 1938. – № 12; Францев Ю.П. У истоков религии и свободомыслия. – М.; Л., 1959; Кессиди Ф.Х. Религиозное свободомыслие и атеизм в Древней Греции // Философские науки. – 1962. – № 1. – С. 45-60; История свободомыслия и атеизма в Европе. – М., 1966; Тажуригина З.А. Актуальные вопросы истории атеизма. – М., 1979; Она же. Идеи свободомыслия в истории культуры. – М., 1981.

⁷ Buckley M.J. At the Origins of Modern Atheism. – Yale Univ. Press; 1987. – P. 6.

⁸ Muller F.M. Gifford Lectures. «Natural Religions». – L., 1876. – P. 228.

⁹ The Cambridge Companion to Atheism / ed. Mikhail Martin. – Cambridge Univ. Press, 2007.

¹⁰ Ibidem. – P. 22.

¹¹ Нахов И.М. Философия киников. – М., 1982. – С. 96.

¹² Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1979. – С. 246.

¹³ Nestle W. Atheismus//Reallexikon für Antike und Christendom. – Bd. I, 1950. – S. 870.

¹⁴ Tate J. Greek for «Atheism»// The Classical Review. – 1936. – Vol. L, № 1. – P.3-5.

¹⁵ Fahr W. ΘΕΟΥΣ ΝΟΜΙΖΕΙΝ. Zum Problem der anfänge des Atheismus bei den Griechen// Spudasmata (Studien zur klassischen Philologie) Bd. XXVI. – Tübingen, 1969. – S. 168-169; Guthrie W.K.C. The Sophists. – Cambridge, 1971. – P. 237.

- ¹⁶ Платон. Собр. соч. – М., 1972. – Т. 3, ч. II. – С. 376.
- ¹⁷ Rudhardt J. La définition du délit d'impiété d'après la législation attique // *Museum Helveticum*, – Vol. 14, fasc. 2, 1960. – P. 57-120.
- ¹⁸ Там же. – С. 407.
- ¹⁹ Derenne E. Les procès intentés l'impie aux philosophes à Athenes au V et IV siècles avant J.C. – Liege; P., 1930. – P. 143-179; Dodds E.R. *The Greek and Irrational*. – Oxford, 1951. – P. 191-195; Burkert W. *Greek Religion*. – Harvard Univ. Press, 1985. – P. 316-317; Зайцев А.И. Перикл и его преемники // *Политические деятели античности средневековья и Нового времени*. – Л., 1983. С. 23-28; Фролов Э.Д. Из истории политической борьбы в Афинах в конце I века до н.э. // *Андокид. Речи, или История святотатцев*. – СПб., 1996. – С. 5-22.
- ²⁰ Плутарх. *Избранные биографии*. – М.; Л., 1941. – С. 98.
- ²¹ Paulys Real Encyclopädie – der classischen Altertumswissenschaft / Herausg. von G. Wissowa. – Stuttgart, 1905. – Bd. V.S. 1047.
- ²² Nilsson M.P. *Greek Popular Religion*. – L., 1940. – P. 133-134; Dodds E.R. *Op. cit.* – P. 190 ff.
- ²³ Winiarczyk M. Der erste Atheistenkatalog des Kleitomachos // *Philologus*. – 1976. – № 20. – S. 32-46.
- ²⁴ Мнение о том, что Клитомас Карфагенский составил первый перечень атеистов, принадлежит Герману Дильсу (H. Diels. *Doxographi Graeci*. Berlin, 1879. S. 58), позже появились мнения, что первый список атеистов был составлен Эпикуром (Phillipson K. *Die Quelle der epikurieschen Götterlehre in Ciceros erstem Buche «De Natura deorum»* // *Symbolae Osloensis*. – 1939. – № 19. – S. 23-26) или стоиком Посидонием (Reinhardt L. *Die Quelle von Ciceros Schrift de natura deorum* // *Breslauer Philologische Abhandlungen*. – 1888. – III, 2. – S. 28-32).
- ²⁵ Epicuro. *Opere*. A cura di G. Arrighetti. – Torino, 1973. – Fr. 27.
- ²⁶ Winiarczyk M. *Diagorae Melio et Theodori Cyrenaici Reliquiae*. – Leipzig, 1981. – P. 19.
- ²⁷ Heinrich A. Toward a new edition of Philodemus' Treatise On Piety // *Greek, Roman and Byzantine Studies*. – 1972. № 13. – P. 67-98; Philodemus. *On Piety. Part I* / ed. D.Obbink. – Clarendon Press, 1996.
- ²⁸ Heinrich A. Philodems «De Pietate» als mythographische Quelle // *Cronache Ercolanesi*. – 1974. – № 4. – P. 5-38.
- ²⁹ Epicurea / ed. H.Usener. – Stuttgart, 1973 (Lipsiae, 1887). – Fr. 169.
- ³⁰ Ibidem. – Fr. 12, 13.
- ³¹ *Catalogo dei papiri ercolanesi*. – Naples, 1979. – P. 25.
- ³² Obbink D. *The Atheism of Epicurus* // *Greek, Roman, and Byzantine Studies*. – 1989. – № 30. – P. 190.
- ³³ См.: Winiarczyk M. Der erste Atheistenkatalog des Kleitomachos. // *Philologus*. – 1976. – № 120. – S. 46.
- ³⁴ *Diagorae Melii et Theodori Cyrenaei Reliquiae* / ed. M. Winiarczyk. – Leipzig, 1981; Шахнович М.М. Диагор Мелосский - античный критик религии // *Научно-атеистические исследования в музеях*. – Л.: ГМИР, 1989. – С. 130-144; Woodbury L. *The Date and Atheism of Diagoras of Melos* // *Phoenix*. – 1965. – № 19. – P. 178-211; M. Winiarczyk. *Theodoros ὁ Ἀθεός* // *Philologus*. 1981. – № 125. – P. 63-94; Idem. *Theodoros ὁ Ἀθεός und Diogenes von Sinope* // *Eos*. – 1981. – № 69.
- ³⁵ Diels H. *Die Fragmente der Vorsokratiker* / Herausg. von W. Kranz. – Berlin, 1935. – Lief. 5.
- ³⁶ Платон. Собр. соч.: В 3 т. – М., 1970. – Т. 2. – С. 253.
- ³⁷ Плутарх. *Избранные биографии*. – М., 1941.
- ³⁸ *Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription* / Ed. with introduction, translation and notes by M.F. Smith. – Napoli, 1993. – Fr. XII.
- ³⁹ Интересно, что в иудаизме эпикуреизм понимался как синонимом безбожия: «Миним (еретики) – вероотступники, доносчики и эпикурейцы (апикоросим)» (Санх. XIII, 5); апикорос – это безбожник. См.: М.М. Шахнович. *Сад Эпикура. Философия религии Эпикура и эпикурейская традиция в истории европейской культуры*. – СПб., 2000. – С. 139-144.
- ⁴⁰ Wolfson H.G. *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*. – Vol. I. – L., 1947. – P. 27-32, 165-166.
- ⁴¹ См.: Savon H. *L'atheisme juge par les chretiens des premiers siècles* // *Problèmes d'histoire du christianisme*, № 16. *Atheisme et agnosticisme. Colloque de Bruxelles, Mai 1986*. – Bruxelles, 1986. – P. 11-24.
- ⁴² Цит. по: Wolfson H.A. *The Philosophy of the Church Fathers*. – Vol. I. – Cambridge, 1956. – P. 84.
- ⁴³ Демокрит. *Тексты, переводы, исследования*. Л.: Изд. С.Я. Лурье, 1970. – С. 360.
- ⁴⁴ *Die Pseudoklementinen. Bd. I: Homilien*. / Hrsg. von B. Rehm, zum Druck besorgt durch J.Irmscher // *Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*. – Bd. 42. – Berlin, 1953.

АРХЕОЛОГИЯ СОЗНАНИЯ: ПСИХОЛОГИЯ И АРХЕОЛОГИЯ
(по материалам раскопок некрополей Илурата и Китея)

Аннотация. Открытие человеческого в человеческом сознании осуществляется на пути определения основ его существования и действия человеческого разума – по археологическим данным каменной индустрии и в сфере бессознательного, присущей человеку независимо от культурных напластований. Оцениваются возможности использования такого подхода. На материале археологических раскопок некрополей малых боспорских городов Илурата и Китея – в массовых материальных остатках в контексте погребальных практик – предлагается реконструкция когнитивных паттернов традиционного сознания.

Ключевые слова: сознание, когнитивная археология, погребальный обряд, культурное бессознательное.

Современный человек с не меньшим пылом, чем века назад, устремляется в увлекательное путешествие в поисках себя. Себя индивида и себя вида. Биологическое определение *Homo sapiens* делает «разумность» приоритетным маркером при обнаружении человеческого в человеке. Однако результаты исследований зоопсихологов и этологов, открывающих сложность «элементарных форм мышления» животных (поразительные примеры чему уже вошли в учебники¹), «грозят» вернуть человека к «двуногому без перьев». Сегодня человеческий разум оказался ступенью между разумом животных и искусственным интеллектом. Грань между человеческим, предчеловеческим, дочеловеческим и нечеловеческим как будто бы исчезает². Это, с одной стороны, ведет к углублению естественнонаучных способов измерения работы интеллекта и сравнения продуктов мозговой деятельности человека и животного; с другой стороны, абсолютизация разума в культуре Нового времени сменилась разочарованием и поиском внесознательных основ жизни и поведения человека. Открытие сумеречных пластов психики под «дневной поверхностью» сознания позволяет, хотя и метафорически, говорить о глубинной психологии как об археологии сознания. К тому же свои выводы она поверяет, как это зачастую делают археологи, мифологией традиционных обществ, в том числе «этнографических». Но об «археологии сознания» можно говорить в буквальном смысле – по окаменелостям и артефактам обнаруживать появление и проявление собственно человека (что является одним из направлений возникшей в 1980-х гг. когнитивной археологии). Археология, занимающаяся прошлым, востребована современностью как один из источников самопознания культуры.

Будучи биологическим существом, человек, чтобы жить, удовлетворяет физиологические витальные потребности способами, все более отходящими от сугубо биологических. Человеческое прошлое, включая доисторическое, мы представляем по его материализованным следам, имея возможность проследить трансформацию способов жизнеобеспечения. Поэтому начало археологического периода истории определяется появлением первых артефактов деятельности человека. Чем глубже в историю, тем весомее роль археологии. Но современная археология не удовлетворяется только получением и описанием материальных носителей прошедшей человеческой деятельности. Появление процессуальной и постпроцессуальной археологии обусловлено новыми задачами и поиском способов их решения³. С ростом интереса к вопросам языка, сознания и творчества в психологии и философии, интереса, стимулированного и развити-

ем искусственного интеллекта, начинается развитие когнитивной археологии. Абсолютизация утилитарной интерпретации человеческих действий часто вводит в заблуждение – достаточно вспомнить драматичную историю признания палеолитической пещерной живописи, совершенство которой плохо совмещалось со знаниями об образе и уровне жизни палеолитического охотника-собирателя.

Сегодня когнитивная археология становится научной дисциплиной, положительно отвечающей на вопрос, можно ли изучать истоки и содержание сознания по материальным остаткам древности, в том числе, доисторической? Вопрос о появлении современного человеческого разума предполагает обращение не только к культурной, но и к биологической эволюции в ранней доистории. Отдавая должное палеонтологическому изучению костных остатков, археология «ищет человека» в когнитивной интерпретации артефактов, каковыми для длительного периода доистории были только продукты каменной индустрии. Очевидно, что на этом пути одна из важнейших – проблема обоснования подходов и верификации предлагаемых выводов. Расширение круга открываемых памятников, развитие естественнонаучных методов для датирования, достижения нейрофизиологии и психологии ведут к пересмотру прежних выводов. Так, выделенные когда-то «типы» олдувайской каменной индустрии (чопперы, дискониды, полиэдры и др.) сегодня рассматриваются не столько как продукт сознания *homo habilis*, а скорее как результат археологической классификации⁴.

Когнитивная археология опирается на дарвиновскую теорию эволюции, не отрицает адаптационный фактор, социальных, экономических и т.п. воздействий, но сосредоточивается на том, что для понимания людей прошлого надо выяснить, как они видели и объясняли свой мир (и физический и социальный), как представляли космологическую модель мира, которая определяла их отклик на условия, с которыми они сталкивались.

В исследовании эволюции человеческого разума известны два основных подхода. Один обосновывает фазовый скачок, знаменующий появление разума как общецелевого информационного процессора с внутренним соединением между всеми определенно человеческими когнитивными процессами, другой исходит из того, что в зависимости от необходимости приспособляться к окружающей среде у гоминид развивались различные способности и разум – таким образом, предстает как набор модулей, появляющихся (возможно, в разное время) для решения специальных задач, а их соединение знаменует появление собственно человека. Известны и варианты сочетания обоих подходов. И первым проявлением современного типа сознания многие считают палеолитические изображения. Хотя и они могут оцениваться как побочный продукт адаптации или как все еще проявление животных, а не человеческих, потребностей⁵.

Пещерные и портативные изображения палеолита служат базой как исследования механизмов действия сознания, так и контекстов мифологии (религии), искусства либо хранилища и транслятора культурной и экологической информации⁶. Но насколько необходимы усилия когнитивной археологии в культурах, где миропонимание древних предстает в философских текстах, – например, для «века Платона», времени «всепоглощающего» рационализма, времени, где современный человек чувствует себя своим?⁷ Если же не забывать, что, наряду с аполлонической рациональностью, была и дионисийская иррациональность и что греки были не так уж привержены первой⁸, то неизбежен вопрос, что из «греческого ума» раскрывается в археологических памятниках (подавляющая часть которых находится в музеях, где изъятые из контекста своей культуры они осмысливаются в логиках экспонирования)?

Исследования «в поле» подводят к мысли: поведение греков в святилищах показывает черты того, что хочется назвать «прелогическим мыш-

лением», или «примитивной ментальностью»⁹, что ментальное оснащение человека верхнего палеолита в основе то же, что у жителя классических Афин, и не надо быть структуралистом, чтобы соглашаться с существованием «когнитивных универсалий»¹⁰.

Искать ли их, исследуя наскальные гравировки, которые насчитывают тысячи лет и которые остаются актуальными в жизни туземного населения¹¹? Пытаться ли проникнуть в мироощущение древних, обратившись к общечеловеческому опыту глубинных переживаний¹²?

3. Фрейд, собравший значительную археологическую коллекцию, по воспоминаниям одного из пациентов, говорил, что психоаналитик, подобно археологу, должен открывать слой за слоем психику пациента, прежде чем дойдет до глубочайших, наиболее ценных сокровищ¹³.

Через толщи культурных напластований аналитическая, глубинная психология движется вниз – к их началу и источнику, определяя содержание, лежащее на поверхности (в сознании и деятельности), «прочтением» первичных смыслов. Но насколько работа с бессознательными слоями психики эффективна за пределами клиники?

Исследуя субъективные опыты своих пациентов и свой собственный опыт, К.Г. Юнг открыл реальность, для обозначения которой ввел термины «коллективное бессознательное» и «архетип». Коллективное бессознательное идентично для всего рода человеческого, являясь всеобщим, сверхличным по своей природе, основанием душевной жизни каждого¹⁴. При этом оно имеет дочеловеческое основание: безмерно древнее психическое начало образует основу нашего разума точно так же, как строение нашего тела восходит к общей анатомической структуре млекопитающего¹⁵. Сам мозг складывался в течение миллионов лет и содержит в себе историю, результатом которой и является¹⁶. Из универсального сходства мозга следует универсальная возможность для однотипной духовной функции. Эта функция и есть коллективная психика¹⁷. Коллективное бессознательное – и нечто вроде «осадка опыта», и одновременно образ мира как некое априори¹⁸. В коллективное бессознательное включена предсуществующая форма – архетип, возможность представления, данная *arctioi*¹⁹. В сущности, архетипы являются инстинктивными векторами, подобными инстинктивному стремлению птиц вить гнезда, а муравьев – строить муравейники²⁰. Содержания архетипического разума появляются в форме образов, которые могут быть понятны только в сравнении с их историческими параллелями²¹. Мифологизированные природные процессы в представлениях дикаря являются символическим выражением внутренней и бессознательной драмы души. Человеческое сознание воспринимает эту драму через проекции, т.е. отраженной в зеркале природных событий. Основа такого проецирования изначальна²². Истоки мифов следуют искать в душевной жизни. Нашему бессознательному принадлежит роль действующего и претерпевающего действие субъекта, чья драма по аналогии первобытному человеку видится в больших и малых природных процессах²³. Утверждение, что символизация позволяет первобытному человеку справиться с внутренними проблемами, даже не предполагает вопроса, были ли эти переживания проблемой первобытной психики.

Мифологическая тематика, вмещаемая в несколько базовых паттернов, выражает доисторический человеческий опыт и передается по наследству, при этом не оговаривается, что содержание коллективного бессознательного каким-то образом реагирует на исторические и культурные изменения среды. Юнг замечает, например: «Печальная правда заключается в том, что жизнь человека состоит из комплекса неумолимых противоположностей: дня и ночи, рождения и смерти, счастья и страдания, добра и зла. <...> Жизнь – это поле битвы. <...> Именно этот конфликт внутри человека и привел ранних христиан к ожиданию и надежде на скорый конец мира, а буддистов – к отвержению их земных желаний и

надежд»²⁴. А что – при обозначенной константности проблем бытия – препятствовало христианству или буддизму появиться гораздо раньше?

Если строение человеческого мозга, как и строение человеческого тела, несет в себе содержания предшествующих форм, то из этого следует, что коллективное бессознательное является не до/сверхличностным, а дочеловеческим достоянием, историей переживаний и восприятий живых существ с самым элементарным мозгом, что позволяет «предположить существование животных архетипов тоже»²⁵.

Получается, что в процессе культуры биологические потребности человека удовлетворяются все менее биологическим образом, а религия, обуславливаемая коллективным бессознательным и организующая выведение коллективного бессознательного в сферу сознания, так и остается на доисторическом уровне, не имея никаких последствий в культуре. Но если изъять человека из культурного контекста, то исследования его психики как таковой мало чем отличаются от исследования способностей и поведения лабораторных животных.

Животные, обладающие мозгом, совершают с его помощью операции, которые позволяют адекватно реагировать на средовые воздействия, обеспечивая жизнеспособность популяции. Для *homo sapiens* – это адаптация посредством думающего (разумного) мозга. Поэтому неправомерно оценивать «примитивное» состояние сознания как пониженную активность, отсутствие концентрации и внимания и соотносить со сновидениями ребенка. Различая условия филогенетического и онтогенетического развития, Д.Н. Узнадзе отмечал, что по линии филогенетического развития стимулом мышления выступали потребности, удовлетворение которых имело более или менее выраженное жизненное значение²⁶. Архаический человек решал взрослые задачи и решал успешно, он жил, а не спал. Его сознание – просто для того, чтобы выжить, – должно было быть ясным, концентрированным и внимательным.

Избирательный доступ к специфическим областям коллективного бессознательного, с точки зрения трансперсонального психолога С. Грофа, обеспечивается связью с переживаниями плода на стадиях биологического рождения. Многообразие переживаний смерти и возрождения, отображающих перинатальный опыт бессознательного, обуславливают то, что события рождения перемежаются или ассоциируются с мифологическими, мистическими, архаическими, историческими и прочими переживаниями²⁷. Перинатальные переживания специфически связаны с соответствующим эмпирическим материалом из трансперсонального опыта: «... в процессе развертывания перинатального уровня ... глубокое самоисследование оборачивается эмпирическим постижением Вселенной в целом, включая космическое сознание и сверхсознательную разумность»²⁸. Эмпирическое отождествление с неорганической материей часто сопровождается прозрениями философской, мифологической, религиозной или мистической природы. Соответствия между переживаниями неорганического мира и духовными состояниями могут привести к совершенно новому пониманию анимизма и пантеизма, средневековой алхимии, гомеопатии и т.д.²⁹. Людям, которые пережили отождествление с водой, легко понять, почему она имеет столь большое значение в даосизме и так часто используется в виде духовной метафоры³⁰.

Гроф пишет, что логически необходимо предполагать существование психических процессов на всех уровнях естественных феноменов достаточной сложности: клетка, органы, ткани, организмы, группы животных и людей, экосистемы, Земля и Вселенная как целое – как об этом говорил Спиноза, т.е. речь идет об утверждении существования имманентного Бога³¹. Не обсуждая методологической корректности «нанизывания» эмпирических фактов на априорную пантеистическую идею, зададимся некоторыми вопросами. Если живое и неживое транслируют себя через че-

ловека, содержащего в себе как части одухотворенного космоса и их переживания, то мир и все его составляющие выражают себя таким именно образом по внутренним мотивам или с естественной необходимостью? Является ли человек одним из бесконечного ряда безличных трансляторов космического сознания или он единственный, кто способен к этому? Опыт зарождения и смерти есть не только у живородящих, он есть и у микроорганизмов, составляющих «физику» человека, родных его организму. Что мешает утверждать, что некие вещества не раскрывают содержание бессознательного уровня, а вносят содержащиеся в них переживания, и человек, приняв их, соединившись с ними, входит в их - этих веществ – бессознательное? Если человек может пережить свою духовную связь со Вселенной в целом и ее мельчайшими частями только при измененном состоянии сознания, то нужно ли сознание в его нормальном состоянии? Получается, что разнообразные культурные формы жизнедеятельности человека, выработанные и функционирующие благодаря сознанию, неадекватны сущности человека, если не искажают, то затемняют ее. Создается впечатление, что, чем «глубиннее» психология, чем более конкретный и древний психофизиологический сегмент «души» составляет ее объект, тем меньше это имеет отношение к человеку.

Психологические исследования подтверждают, что общей характеристикой мыслительных процессов служит настроенность на поиск порядка и закономерностей, в чем состоит одна из основных предпосылок адаптации человека к постоянно изменяющемуся миру³². Когда единственным репрезентативным источником для археолога являются продукты каменной индустрии, со временем все более разнообразные, многоцелевые, технологически совершенные, то они служат материалом анализа становления человеческого сознания, особенностей работы именно человеческого мозга. Все спорное о человеческом в человеческом сознании разрешается с появлением «символической вселенной». Теперь «проникновение» в содержание архаического сознания осуществляется через декодирование информации, заключенной в «символических» артефактах. Простоту утилитарные предметы вытесняются на периферию научного интереса.

Археология может искать и находить когнитивные паттерны и в массовых материальных остатках, особенно информативных на некрополях в контексте погребальных практик. В основу предлагаемой гипотезы структуры и содержания традиционного сознания положены результаты археологических раскопок некрополей малых боспорских городов – Илурата (город-крепость римского времени, в степи, в 17 км к юго-западу от современной Керчи) и Китея (с V в. до н.э. по V век н.э., в 32 км к югу от Керчи), введшие в научный оборот несколько сотен погребальных и поминальных комплексов³³. Количество и качество полученного в поле археологического материала превращает его в ценный источник разнообразных исторических данных, а также надежды на успешность попытки, исследуя эти комплексы, реконструировать мировоззрение древнего населения. В конкретном обряде выражается мироотношение в целом, поэтому установление содержательных связей между элементами открываемого материала можно назвать археологией сознания.

Погребально-поминальная обрядность представляет собой систему, элементы которой являются материально-знаковым воплощением мировоззрения. Самыми «научоемкими» считаются артефакты, непосредственно представляющие духовную сферу: изображения объектов культа, их символических заместителей или изображения культовых сцен на разного рода носителях. Но и из такого, «говорящего», материала вывести полные или достоверные сведения о «мировоззренческой системе» весьма затруднительно. С одной стороны, из-за его неполноты: вдруг артефакт-«ключик» к сознанию еще просто не найден? С другой, как написано о когнитивной археологии в популярном пособии, – это «многообещающее теоре-

тическое направление, но пока оно не может реконструировать целые идеологии по расположению здания или одной-единственной резной работе»³⁴. Действительно, серебряный перстень с инталией с безусловно христианской символикой (Т-образный крест, фланкированный рыбами), найденный на полу эллинистического склепа, который достался археологам сильно разрушенным и функционировавшим в римское время как ритуальный комплекс, едва ли свидетельствует о христианском характере совершенных здесь действий.

Не оспаривая значимость семантических интерпретаций отдельных памятников или поддающихся сравнению рядов артефактов, полагаю более перспективным комплексное исследование всех без исключения материальных объектов (все, что не грунт), обнаруженных на некрополе. Общетеоретическим основанием этого является признанное наукой положение об универсальности архаического сознания и его отличительных характеристиках (в том числе всеобщая связанность предметов и явлений), а также представление об особом значении и переживании смерти в архаических обществах. Последнее приводит к мысли о том, что обряды, связанные со смертью, не допускают ничего случайного, и поэтому любой артефакт, преднамеренное использование которого не вызывает сомнения, должен рассматриваться как необходимый элемент системы. Важно и то, что в нашем случае реконструкция содержания сознания возможна только на «молчащем» археологическом полевом материале, так как в научном обороте нет аутентичных письменных свидетельств.

Некрополь – место, где разворачивался обряд, – находился обязательно за пределами города или селения, т.е. миры живых и мертвых находились по разные стороны невидимой границы. На некрополе вычленение пространства хтонического мира с погребенным и его изоляция от срединного мира живых усугубляются зримо: независимо от типа погребального сооружения – будь то простая могила, двухкамерный склеп или урна с прахом – после свершения обряда их всегда закрывали (засыпали, перекрывали, задвигали закладными плитами, прикрывали крышками и запечатывали гипсом). Следы отграничения и маркировки пространства сохранились во всех местах совершения поминальных действий.

Погребальный комплекс включает специальное сооружение, останки умершего и разнородный инвентарь, иногда – надгробные памятники.

Погребальное сооружение. Имеет ли отношение к сфере мировоззрения (а не социальной практике или культурной традиции) то, что на одном некрополе и примерно синхронно хоронили в сооружениях разного типа – грунтовых и вырубных могилах, каменных ящиках, склепах и катакомбах? Организация подземной и надземной частей погребального сооружения, его горизонтальное и вертикальное строение и обустройство имеют определенный смысл. Сейчас становятся популярными исследования о космологическом смысле любого сооружения, в том числе и погребального. Разные традиции рассматривают «последнее пристанище» специфическим аналогом жилища, а дом и для мертвых и для живых сооружается в одном семантическом поле – как модель мироздания. Тогда можно говорить о сближении «жизни при жизни» и «жизни после смерти». И о том, что «хижины» и «дворцы» в «городах мертвых» и в городах живых равнозначны в своей космологичности. Наличие разных типов погребальных сооружений, строительство которых требовало различных физических и материальных затрат, указывает не столько на социально-экономическое расслоение (что «могли себе позволить»), сколько на то, что *должны были сделать*, исходя из своего миропонимания (учитывая при этом пол, возраст и социальный статус погребенного). Помещение останков в определенном локусе «матери земли» позволяет рассматривать могилу как «утробу», а место погребения – как место рождения. Могилу можно понимать и как путь, «мост», «переходный люк» в другой мир. Это свое-

образные синонимы, усиливающие значения друг друга, а не взаимоисключающие концепции жизни и смерти.

Интерес исследователей часто привлекает положение тела, сохранившегося в анатомическом порядке, при этом в центре внимания оказывается положение нетрадиционное. Любое прочтение скорченной позы – поза «спящего», «эмбрион» – свидетельство подчиненного положения погребенного (в социуме или относительно другого погребенного) или «связывание» мертвеца из-за страха перед ним живых становится базой для построения весьма отличающихся «реконструкций» мировоззрения. А есть ли специальный подтекст в самой распространенной позе – «вытянувшись на спине»? Единственно достоверным может быть суждение о преднамеренности позы и, возможно, расположение тела, упорядоченное относительно стран света. Сообщество прилагало необходимые усилия и к отделению умершего, располагая его определенным образом в специальном сооружении, и одновременно – в этом новом качестве – «встраивало» в миропорядок.

Круг вещей, попадающих в разряд инвентаря, практически неизменен в течение тысячелетий. Это касается не только предметов обихода, орудий труда, оружия, украшений, монет, но и таких артефактов как уголь, раковины, кремневые орудия (или сопутствующие их производству нуклеусы и отщепы), мелкие обломки гранита, зерна, яичная скорлупа. Из этого неполного списка выберем несколько утилитарных предметов.

Каменные жернова, найденные *in situ* – непосредственно над погребением, над жертвенными ямами и на полу святилища – были алтарями-жертвенниками. Такое их использование можно объяснить удобной формой с готовым отверстием для стока крови жертвенных животных. Но также и прямым назначением жернова. Факты ритуального использования жерновов и зернотерок в ранних земледельческих культурах известны, и связываются, естественно, с культами плодородия. Помимо того, зернотерки употреблялись и в родильной и в погребальной обрядности. Примеры семантической близости аграрных и погребальных обрядов («похороны зерна», погребения людей в зерновых ямах, наличие зерен или семян в могилах или тризнах) достаточно многочисленны, чтобы увидеть в этом проявление универсальной закономерности. В своем хозяйственном назначении жернов «умерщвлял» зерно, чтобы дать жизнь хлебу, его вторичное использование имеет такую же цель – смерть ради жизни.

Наличие предметов, изъятых из хозяйственно-производственной, военной, бытовой сфер и сопровождающих владельца, как будто свидетельствует об обеспечении умершего необходимым в новой жизни и в пути к ней. На некрополях Илурата и Китея не зафиксировано сколько-нибудь устойчивого инвентарного набора, указывающего на представления о «прожиточном минимуме», необходимом умершему на том свете. Находки в погребениях самого распространенного вида инвентаря – столовой посуды (миски, тарелки, кувшинчики, ойнохойи) как будто поддерживает идею напуганной пищи. Посудой снабжали многих, но не всех, что может поставить под сомнение или потребность умершего в пище, или в «столовом» назначении предметов. Можно предположить, что в ряде случаев реальные продукты были замещены символическими – «в древности практиковался обычай заменять подлинные вещи моделями. Поэтому вместо подлинных злаков приносили их изображения, вместо настоящих животных – статуэтки»³⁵. Если это так, то необходимо объяснить, почему одних «кормят» реально, а других символически, а также основу таких взаимозамещений. Но вопрос о посуде – это, скорее, вопрос о ее содержании в контексте некрополя. Можно предположить, что если кухонная посуда (горшки, сковороды, как правило, в обломках), находящаяся в тризнах, своей связанностью с процессом приготовления пищи маркирует смерть про-

дукта, становящегося едой, то столовая – смерть еды. В обоих случаях смерть лежит в основании возможности возрождения.

Непременный элемент в керамических комплексах тризн – амфора, главным образом, сильно фрагментированная. Сосуд и в обломках остается «вещной метафорой космоса». Например, посвятельные надписи Деметре, Персефоне, Иакху и Кабирам размещались на нижней части ольвийских сосудов, что, возможно, следует связывать с хтоническим характером божеств³⁶. Эротически-хтоническим смыслом наделяются в поминальном обряде амфорные ручки: возможность такого прочтения подтверждается найденным в Ольвии фрагментом ручки красноглиняной амфоры V в. до н.э., на котором во всю длину сделаны две надписи (по шрифту датируются III-II в. до н.э.) – «фалл» и «оселок Нумения»³⁷. Замечу, что оселки в мужских погребениях обычно рассматриваются как орудие труда, равно как пряслице – предмет для женской работы. Известная практика амфорных захоронений младенцев указывает на семантику лона, вместилища. Бытовая функция амфоры – перевоз и хранение продукции. Возможно, амфора воспринималась как медиатор между мирами из-за ее привозного происхождения, появления из «другого», «заморского» мира. Хтоническое значение моря (первобытного океана) для мифологического сознания известно. Посредническая роль амфоры может быть усилена ее перемещением из срединного мира поселения, где она исполнила свою «жизненную» функцию, в пограничный мир некрополя, где ее разрушение в тризне маркирует процесс перехода в другой мир, делая амфору (наряду с другими медиаторами) мостиком, посредником между мирами.

Наряду с утилитарными изделиями, широко использовались малополезные артефакты. Например, в ходе раскопок на обоих некрополях было найдено несколько десятков кремней без явных следов воздействия человека, кремневых орудий со вторичной обработкой, продуктов первичного расщепления, относящихся к археологическим культурам, отделенным от античности промежутком от 0,5 до 10 тыс. лет. Анализ элементов, происходивших на некрополе обрядов, показал, что данный артефакт является «одним из» синонимического ряда медиаторов³⁸.

Яичная скорлупа, клешни крабов, угольки, зерна, морские раковины (особенно удивительные на степном некрополе) и прочие природные объекты дополняют инвентарную опись.

Вместе со всем этим в состав тризн включены многочисленные костные остатки (преимущественно голова и конечности, не очень богатые в мясном отношении или же вовсе несъедобные части)³⁹ диких и домашних животных и птиц. В результате палеозоологического анализа выявилась еще одна закономерность – использование одновременно взрослой и молодой особей (лошадь – жеребенок, корова – теленок, лисица – лисенок). В сочетании «старое – молодое» видится механизм вечного обновления в цикле «жизнь – смерть – жизнь». Наряду с останками животных, в поминальных комплексах находят зооморфные ручки от глиняных сосудов.

На обоих некрополях особо выделяются собака и лошадь: их кости встречаются чаще всех остальных, захоронения только этих животных специально оформлялись. Их роль на некрополе можно объяснить особым статусом природно-социального существа. Зримым обозначением медиативного статуса собаки были захоронения на границе «ритуальных площадок». Семантически близкие захоронения лошадей представлены как целыми костяками, так и «инсталляциями» из отделенных черепов, часто положенных на кости конечностей. Практически над всеми захоронениями встречались угольки, фрагменты закопченной керамики или оплавленного стекла. Таким образом, в зоологическом и анатомическом коде предстает модель мира в вертикальной и горизонтальной осях, с обозначением механизма перехода.

Особое значение для реконструкции содержания архаического сознания имеет анализ обращения с умершими детьми, прежде всего младенческого возраста. Младенец мог быть не только центром похоронного ритуала с соответственно организованным местом погребения, но и одним из его средств. Так, берцовые кости младенца были найдены под опрокинутой вверх дном глиняной миской, служившей своего рода подголовником ребенку трех лет, похороненному в плитовой могиле. В другой могиле костяк не рожавшей старухи был посыпан, особенно в области таза, семенами и зернами, а среди инвентаря была глиняная чашка с фрагментом детской бедренной кости.

На некрополях достаточно привычны находки разрозненных костей и скелетов младенцев и плодов человека вне могил – в тризнах, – наряду с костями животных, птиц, рыб, яичной скорлупой, клешнями крабов, створками морских раковин, монетами, оружием и орудиями, разбитой керамической посудой и т.п. Понятно, что умерший младенец – это неисчерпанная жизненная сила, что он синонимичен зерну или яйцу, что это выражение плодородного жизненного начала (тема, подчеркиваемая в детских погребениях предметами с очевидной «плодоносящей» символикой). Кроме семантики «начала» и перехода, некрополь фиксирует шокирующе-«пренебрежительное» отношение социума к человеку, уравнившего его с животными и вещами. Человеческие останки в тризне дают повод к размышлениям о характере «антропологических» представлений традиционного общества.

Младенец, процесс социализации которого еще не начат, есть просто вещество природы. «Воспитательные усилия» были направлены на придание этому веществу необходимой социуму формы. Став функционально пригодной «вещью», правильно оформленной частью и действующей моделью миропорядка, человек приобретал подлинное существование именно в этом качестве⁴⁰.

Архаическое мышление – своего рода операционная система с «корневым каталогом», классификатор, действующий на основе непрерывающихся дуальных операций: человек не просто расщепляет действительность и ее фрагменты, но и связывает элементы разной степени общности, в каждой из образовавшихся «рубрик». Так создается подвижная, но устойчивая «система координат» (модель мира). Наглядным выражением модели мира в контексте погребальной обрядности стал комплекс, открытый на западной границе ритуальной площадки у стены дромоса эллинистического склепа (некрополь Китея). Под щебневой наброской, в которой были найдены кости лошади и собаки, в золистом грунте, насыщенном обломками стенок эллинистических амфор и морских раковин, находился костяк старика 60-65 лет. Он лежал вытянуто на спине, а над ним на уровне живота были обнаружены останки младенца, положенного поперек взрослого. Костяк мужчины был дополнен ножкой хиосской колпачковой амфоры, которая, судя по ее местоположению, безусловно, была использована как фаллический знак.

Итак, всякий архаический артефакт – зна́ков, значение и назначение связывают его с моделью мира. Этот продукт традиционного мышления, будучи базовым «архетипом», лежит в основе всех остальных не столько как образ, сколько как «программа сжатой обработки информации». Мифология характеризуется не только чувственностью, наглядностью, образностью, фантазийностью, иррациональностью, но и изощренной «умственностью»⁴¹. Этот механизм «запоминается» успешностью поведенческих программ, закрепляется в ментальных структурах. В этом смысле коллективное бессознательное, как задаваемый мифоритуальной культурой паттерн восприятия и обработки информации, реализуемый заинтересованным сознанием и актуально воспроизводящийся адекватный инструмент адаптации к окружающей природно-культурной среде, может быть

принято в качестве *культурного бессознательного*. То есть это не то, что всегда присутствует в индивидуальной психике, но то, что *вводится* культурой и культурно же (а не генетически) наследуется. Это бессознательно усвоенный механизм общения с миром, механизм, который транслируется социумом не только специальными процедурами передачи традиции, но и всем своим способом существования.

Библиографический список

1. Гроф С. Путешествие в поисках себя. – 2-е изд. – М., 2002.
2. Доддс Э.Р. Греки и иррациональное. – СПб., 2000.
3. Зеленский В.В. Толковый словарь по аналитической психологии (с английскими и немецкими эквивалентами). – СПб., 2000.
4. Куценков П.А. Рассеивание и конвергенция // Храм земной и небесный. – М., 2004.
5. Леви-Строс К. Неприрученная мысль // Леви-Строс К. Первобытное мышление. – М., 1994. – С. 111-336.
6. Первобытное искусство (проблема происхождения) / под общ. ред. Я.А. Шера. – Кемерово, 1998.
7. Резникова Ж.И. Интеллект и язык животных и человека. Основы когнитивной этологии. – М., 2005
8. Смирнов А.П. Скифы. – М., 1966.
9. Зорина З.И., Полетаева И.И. Зоопсихология. Элементарное мышление животных. – М., 2001.
10. Узнадзе Д.Н. Общая психология. – М.; СПб., 2004.
11. Фаган Б., Де Корс К. Археология. В начале. – М., 2007.
12. Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов. – М., 1997.
13. Юнг К.Г. Бог и бессознательное. – М., 1998.
14. Юнг К.Г. Психология бессознательного. – М., 1998.
15. Юнг К.Г. Психика: структура и динамика. – М.; Минск. 2005.
16. Юнг К.Г. Символическая жизнь. – М., 2003.
17. Юревич А.В. Психология и методология. – М., 2005.
18. Яйленко В.П. Граффити Левки, Березани и Ольвии // ВДИ. – 1980. – № 2. – С. 3.
19. David S. Whitley. Archaeological Evidence for Conceptual Metaphors as Enduring Knowledge Structures Time and Mind // The Journal of Archaeology, Consciousness and Culture. – Vol. I. – Issue I March. – 2008. – P. 7-30.
20. Devereux Paul. The Archaeology of Consciousness // Journal of Scientific Exploration. – 1997. – Vol. 1-1, No. 4. – P. 527-538.
21. Mithen Steven. Spivey Nigel. Cognition. Thought, ideas and belief // Companion Encyclopedia of Archaeology / ed. by Graeme Barker. – Vol. 1-2. – L.; N.Y., 2002; Vol. 2. – P. 714-754.
22. Sigmund Freud's Collection: an Archaeology of the Mind // Monash University Museum of Art / Guest curator Dr Janine Burke.
23. The Boundaries of Humanity Humans, Animals, Machines // ed. by James J. Sheehan and Morton Sosna. – Berkely; Los Angeles; L., 1991.
24. What Makes Us Human? / ed. by Charles Pasternak. – Oxford, 2007.

¹ Зорина З.А., Полетаева И.И. Зоопсихология. Элементарное мышление животных. – М., 2002; Резникова Ж.И. Интеллект и язык животных и человека. Основы когнитивной этологии. – М., 2005.

² В 1987 г. прошла международная конференция «The boundaries of humanity?», рассматривавшая проблему в двух направлениях – в сравнении с животным и с искусственным интеллектом; см. также: What Makes Us Human? / ed. by Charles Pasternak. – Oxford, 2007. Международный симпозиум под этим названием был организован Оксфордским международным биомедицинским центром совместно с Королевским Институтом в марте 2006. В нем приняли участие специалисты в области антропологии, биохимии, медицины, неврологии, философии, психологии и религии.

³ Об этом подробнее: Клейн Л.С. Новая археология (критический анализ теоретического направления археологии Запада). – Донецк, 2009

⁴ Mithen Steven, Spivey Nigel. Cognition. Thought, ideas and belief // Companion Encyclopedia of Archaeology / ed. by Graeme Barker. – Vol. 1-2. – L.; N.Y., 2002; Vol. 2. – P. 718.

⁵ См.: Куценков П.А. Рассеивание и конвергенция // Храм земной и небесный. – М., 2004. «Получается, что возникает искусство (если вообще возможно применение такого термина) исключительно как следствие депривации и как средство, нейтрализующее ее пагубное для нового вида воздействие». – С. 41.

⁶ См.: Первобытное искусство (проблема происхождения) / под общ. ред. Я.А. Шера. – Кемерово. 1998, где подробно рассмотрено разнообразие исследовательских подходов и выдвигается идея появления искусства как естественной закономерности.

⁷ Mithen Steven, Spivey Nigel. Cognition... – P. 733.

⁸ См., напр.: Добдс Э.Р. Греки и иррациональное. – СПб., 2000.

⁹ Mithen Steven, Spivey Nigel. Cognition... – P. 736.

¹⁰ Ibid. – P. 747.

¹¹ David S. Whitley. Archaeological Evidence for Conceptual Metaphors as Enduring Knowledge Structures Time and Mind: The Journal of Archaeology, Consciousness and Culture. – Vol. I Issue I March 2008. – P. 7–30.

¹² Devereux Paul. The Archaeology of Consciousness // Journal of Scientific Exploration. – 1997. – Vol. 1 1, No. 4. – P. 527-538.

¹³ Sergei Panjekeff, 'My Recollections of Sigmund Freud', in Muriel Gardiner (ed.), The Wolf-Man and Sigmund Freud, Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis. – L., 1972. – P. 139. Цит по: Sigmund Freud's Collection: an Archaeology of the Mind // Monash University Museum of Art/ Guest curator Dr Janine Burke. О коллекции – там же: Janine Burke. The Shrine of the Dream Collector . – P. 4-7.

¹⁴ Юнг К.Г. Происхождение архетипов коллективного бессознательного // Юнг К.Г. Психика: структура и динамика. – М.; Минск. 2005. – С. 240.

¹⁵ Он же. Символы и толкование сновидений // Юнг К.Г. Символическая жизнь. – М., 2003. – С. 255.

¹⁶ Он же. Тавистокские лекции // Там же. – С. 47.

¹⁷ Он же. Отношение между Я и бессознательным // Юнг К.Г. Психология бессознательного. – М., 1998. – С. 149.

¹⁸ Он же. Архетипы бессознательного // Юнг К.Г. Бог и бессознательное. – М., 1998. – С. 331.

¹⁹ Он же. Архетипика мифа // Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов. – М., 1997. – С. 216.

²⁰ Он же. Символы и толкование сновидений... – С. 255.

²¹ Он же. Тавистокские лекции... – С. 51.

²² Он же. Происхождение архетипов коллективного бессознательного... – С. 243.

²³ Там же. – С. 244.

²⁴ Он же. Символы и толкование сновидений... – С. 274.

²⁵ Зеленский В.В. Толковый словарь по аналитической психологии (с английскими и немецкими эквивалентами). – СПб., 2000. – С. 44.

²⁶ Узнадзе Д.Н. Общая психология. – М.; СПб., 2004. – С. 333.

²⁷ Гроф С. Путешествие в поисках себя. – 2-е изд. – М., 2002. – С. 26.

²⁸ Там же. – С. 176.

²⁹ Там же – С. 79.

³⁰ Там же. Что мешает утверждать, что даосизм – это переживание воды, ставшее доступным человеку, в том числе и в силу того, что его перинатальный уровень оказался связанным в систему конденсированного опыта воды...

³¹ Там же. – С. 82.

³² Юревич А.В. Психология и методология. – М., 2005. – С. 34.

³³ Особая благодарность за предоставление возможности использовать материал раскопок начальнику археологической экспедиции В.А. Хршановскому.

³⁴ Фаган Б., Де Корс К. Археология. В начале. – М., 2007. – С. 483.

³⁵ Смирнов А.П. Скифы. – М., 1966. – С. 581.

³⁶ Яйленко В.П. Граффити Левки, Березани и Ольвии // ВДИ. – 1980. – № 2. – С. 78.

³⁷ См. об этом: Яйленко В.П. Граффити Левки, Березани и Ольвии... – № 3. – С. 83-84.

³⁸ См. подробнее: Тульпе И.А., Хршановский В.А. Кремни в погребально-поминальной обрядности Боспора // Боспор и античный мир: Сб. науч. тр. / Н. Новгород. – 1997. – С. 155-166.

³⁹ Отсутствие туловища можно объяснить соотносительностью с срединным земным миром, намеренно выключенным из жертвенного ритуала. Тогда как голова и конечности, соответственно, оказываются сопричастны верхнему – небесному – и нижнему – хтоническому – мирам.

⁴⁰Об этом подробнее: Тульпе И.А. Ребенок в мифоритуальной колыбели мира //Философский век. Альманах. 22. Науки о человеке в современном мире. – Ч. 2. – СПб., 2002.

⁴¹ См., напр.: Леви-Строс К. Неприрученная мысль // Леви-Строс К. Первобытное мышление. – М., 1994.

Чумакова Т.В.

ЗАКОН, ПРАВДА, МИЛОСТЬ И БЛАГОДАТЬ В ДРЕВНЕРУССКОЙ КУЛЬТУРЕ

Аннотация. В статье доказывается, что древнерусские представления о законе, правде, милости и благодати были тесно связаны с представлением о сакральном характере государственной власти.

Ключевые слова: закон, правда, милость, благодать, средневековая культура, сакрализация власти.

Тема закона – одна из центральных и в русской литературе, особенно часто в ней отражаются «неправедный» суд, суд «по закону», а не «по правде». Обращение к истокам отечественной культуры позволяет обнаружить некоторые возможные причины подобного восприятия закона.

Понятие *права* как юридического института, который упорядочивает жизнь человеческого сообщества, ассоциируется в древности с понятием правильности, закономерности¹. И оппозиция «право – отсутствие права» в разных культурах равноценна антитезам «космос – хаос» и «человек – животное». Не случайно в «Повести временных лет» сразу после рассказа о сотворении мира и о «хождении» крестившего русские земли Андрея Первозванного следует обширное рассуждение о законе. Оно начинается с рассказов о правовом устройстве Руси. Там противопоставляются «имеющие закон» поляне и древляне, которые «живяху звериньскимъ образом, живуще скотьски: убиваху друг друга, ядыху все нечисто, и брака у них не бываше»². Там же говорится и о племенах радимичей, вятичей и северян, которые «живяху в лесе, яко же и всякий зверь»³. Они также не соблюдали пищевые запреты, сквернословили («срамословье в них предъ отци и предъ снохами»), не признавали браков, участвовали в «игрищах», устраивали тризны, сжигая мертвецов. В «Повести временных лет» по Лаврентьевской летописи 1377 г. это рассуждение подкреплено обширной цитатой из «Хроники» Георгия Амартола⁴, повествующей о правовом устройстве различных народов: сирийцев, индийцев, халдеян, вавилонян, бритов и амазонок: «В каждой стране и у каждого народа есть или писанный [закон], или обычай. Ведь беззаконники законом считают отеческое. Среди них прежде всего серы, живущие на краю земли, законом считают обычай отцов своих – не развратничать, не прелюбодействовать, не воровать, не клеветать, не убивать и вообще не делать зла. И у бактрийцев, называемых Брахманами и Островитянами, закон – завещанное предками благочестие: мяса не есть, вина не пить, блуда не творить, и никакого зла не творить из-за великого страха и веры в Бога, тогда как прилежащие к ним индусы неистово <и> безудержно предаются убийствам, <пьянству> и скверным делам. А в самой глубине их страны едят людей, к тому же, как псы, поедают, убивая, и странствующих. Другой закон у халдеев и вавилонян: на матерях жениться, с детьми брата прелюбодействовать, и убивать и совершать всякое богопротивное деяние даже за пределами своей страны, считая это добродетелью»⁵. Летописей дополняет Амартола рассказом о «зверском» существовании поедающих сусликов и хомяков половцев. Анализируя эти частично легендарные, а частично впол-

⁴⁰Об этом подробнее: Тульпе И.А. Ребенок в мифоритуальной колыбели мира //Философский век. Альманах. 22. Науки о человеке в современном мире. – Ч. 2. – СПб., 2002.

⁴¹ См., напр.: Леви-Строс К. Неприрученная мысль // Леви-Строс К. Первобытное мышление. – М., 1994.

Чумакова Т.В.

ЗАКОН, ПРАВДА, МИЛОСТЬ И БЛАГОДАТЬ В ДРЕВНЕРУССКОЙ КУЛЬТУРЕ

Аннотация. В статье доказывается, что древнерусские представления о законе, правде, милости и благодати были тесно связаны с представлением о сакральном характере государственной власти.

Ключевые слова: закон, правда, милость, благодать, средневековая культура, сакрализация власти.

Тема закона – одна из центральных и в русской литературе, особенно часто в ней отражаются «неправедный» суд, суд «по закону», а не «по правде». Обращение к истокам отечественной культуры позволяет обнаружить некоторые возможные причины подобного восприятия закона.

Понятие *права* как юридического института, который упорядочивает жизнь человеческого сообщества, ассоциируется в древности с понятием правильности, закономерности¹. И оппозиция «право – отсутствие права» в разных культурах равноценна антитезам «космос – хаос» и «человек – животное». Не случайно в «Повести временных лет» сразу после рассказа о сотворении мира и о «хождении» крестившего русские земли Андрея Первозванного следует обширное рассуждение о законе. Оно начинается с рассказов о правовом устройстве Руси. Там противопоставляются «имеющие закон» поляне и древляне, которые «живяху звериньскимъ образом, живуще скотьски: убиваху друг друга, ядыху все нечисто, и брака у них не бываше»². Там же говорится и о племенах радимичей, вятичей и северян, которые «живяху в лесе, яко же и всякий зверь»³. Они также не соблюдали пищевые запреты, сквернословили («срамословье в них предъ отци и предъ снохами»), не признавали браков, участвовали в «игрищах», устраивали тризны, сжигая мертвецов. В «Повести временных лет» по Лаврентьевской летописи 1377 г. это рассуждение подкреплено обширной цитатой из «Хроники» Георгия Амартола⁴, повествующей о правовом устройстве различных народов: сирийцев, индийцев, халдеян, вавилонян, бритов и амазонок: «В каждой стране и у каждого народа есть или писанный [закон], или обычай. Ведь беззаконники законом считают отеческое. Среди них прежде всего серы, живущие на краю земли, законом считают обычай отцов своих – не развратничать, не прелюбодействовать, не воровать, не клеветать, не убивать и вообще не делать зла. И у бактрийцев, называемых Брахманами и Островитянами, закон – завещанное предками благочестие: мяса не есть, вина не пить, блуда не творить, и никакого зла не творить из-за великого страха и веры в Бога, тогда как прилежащие к ним индусы неистово <и> безудержно предаются убийствам, <пьянству> и скверным делам. А в самой глубине их страны едят людей, к тому же, как псы, поедают, убивая, и странствующих. Другой закон у халдеев и вавилонян: на матерях жениться, с детьми брата прелюбодействовать, и убивать и совершать всякое богопротивное деяние даже за пределами своей страны, считая это добродетелью»⁵. Летописей дополняет Амартола рассказом о «зверском» существовании поедающих сусликов и хомяков половцев. Анализируя эти частично легендарные, а частично впол-

не правдивые рассказы, можно выяснить следующее. Вслед за «Хроникой Георгия Амартола» в «Повести временных лет» различаются письменный закон и обычай («закон отцов своих»), а также «единый закон» (христианский)⁶. Письменный закон накладывает пищевые, сексуальные и уголовные запреты, а также запрет на сквернословие. Обычаи достаточно разнообразны: сколько племен, столько и обычаев: многоженство, многожество, каннибализм и т.д. Истинным объявляется лишь «единый» христианский закон как имеющий абсолютное основание: «Закон имам единый, елико во Христа крестихомся и во Христа облекохомся»⁷. И здесь, как мне кажется, уже заложено зерно будущего раздора между «законом христианским» (судить по благодати и милости) и законом светским, и им обоим противопоставляется также обычное право («обычай»).

Древнейшей формой древнерусского права было обычное право. Обычному праву во всех культурах приписывается божественное происхождение (об этом в нашем случае говорит присутствие ордалий – испытаний посредством стихий в «Правде Русской»). А поскольку мифические предки сакрализировались, поэтому все их установления считались неизменными, раз и навсегда установленными⁸. Отсюда проистекает консерватизм обычного права. С обычным правом связаны древнейшие понятия: «правда» (нечто упорядоченное, целесообразное⁹), «норов», «обычай», «преданье» (устно выраженное правило, завет церковный, апостольский – «Изборник 1073 года», «Пандекты Антиоха»; завет предков – «Повесть временных лет», «Поучение Владимира Мономаха»), «пошлина» (исконный обычай – упоминается в договорах Новгорода с князьями, в «Псковской судной грамоте»), «поконь» (изначальный обычай – упоминается в договорах с греками, в «Русской правде»), «закон». Но в то же время благодаря разнообразию уклада различных племен и народностей обычное право гораздо разнообразнее. Постепенно благодаря контактам (первоначально по преимуществу военным, а позже и торговым) происходила рецепция чужого права, как это видно из различных договоров с греками (договоры Олега 907, 911 гг., Игоря 945 г., Святослава 972 г.), немцами (договоры Новгорода, Смоленска, Полоцка, Галиции и др.). Кроме того, происходила рецепция византийского права (прежде всего в церковном праве). Однако, несмотря на то, что Русь входила в состав византийского культурного макрорегиона, русское обычное право оказалось чрезвычайно устойчивым, а поэтому рецепция как византийского (его популярность усиливается после XIV в.), так и западного права была весьма вольной и не слишком значительной¹⁰.

История российского законодательства разделяется на несколько частей: начальный период (XI – XIII вв.), московский период (XIV – XVII вв.) и имперский период. В первый период правовые отношения регулировались с помощью «Правды Русской», княжеских уставов, а также уставных и судебных грамот¹¹. Важнейшей частью древнерусского права в это время становится также церковное (каноническое) право, которое отражает «совокупность правомочий и обязанностей отдельных членов церковного общества в отношении друг к другу и к церкви как целому, а равно и этого целого – в отношении к отдельным его членам и к другим человеческим союзам»¹². В западноевропейской традиции между церковным и каноническим правом проводится различие, которое проистекает из жесткого разделения церковных *канонов* и гражданских *законов*. Каноническим называется то право, которое содержится в средневековом *Corpus juris canonici* католической церкви и состоит из норм, определяющих не только церковные, но и другие правовые отношения, в продолжении средних веков составлявших предмет церковной юрисдикции, а церковное право касается исключительно церковных дел. Православная церковь, напротив, никогда не проводила жесткого различия между церковными и государственными законами. Отсюда и практические сборники источников

церковного права получили на Востоке название «номоканоны», так как в них содержались и церковные правила, и законы светской власти по делам церкви¹³. Это различие между западной и восточной церквами связано с тем, что «имплицитно присутствующее в средневековой западной ментальности представление о «разбожии» и обмирщении повседневной жизни играло в Византии значительно меньшую роль как в системе философской рефлексии, так и на уровне ментальности. Антиномия богословско-философского и мирского уровней сознания и поведения снималась с помощью византийской метафизической, целостной интуитивно-мистической картины мира»¹⁴

Московский период характеризуется тем, что в это время происходило постепенное вытеснение обычного права законом. Правовые отношения в это время регулировались с помощью актов местного самоуправления (уставные грамоты местнического управления, земские и губные грамоты). Эти грамоты можно разделить на жалованные (привилегии или частные законы) и уставные (определяли характер местного самоуправления); общегосударственные сборники законов (Судебник Ивана III 1497 г.¹⁵ и Судебник Ивана IV Грозного 1550 г.¹⁶, который рассматривался на Стоглавом соборе в 1551 г.). Все это были памятники процессуального права, право гражданское стояло вне сферы определений закона¹⁷. Очень важна была роль Кормчих книг и Стоглава (постановления церковно-государственного собора 1551 г.)¹⁸. В Стоглаве есть различные статьи, касающиеся семейного, гражданского, уголовного и государственного права, в нем также определяется взаимодействие обычного права и закона; отмечается, что обычаи «поисшаталися», а закон должен устанавливать вечные формы. Затем почти столетие издавались лишь отдельные указы, трактовки и дополнения к законам, составлявшиеся по запросам, исходившим от приказов. Приказные дьяки при этом активно использовали сборник законов, которым руководствовались в Литовском государстве – «Литовским статутом» (3-я редакция) 1588 г.¹⁹.

Следующим общегосударственным сборником законов стало «Уложение» царя Алексея Михайловича. Созданное на основании указных книг приказов, Судебника, греко-римских источников (эклога, прохирон, новеллы Юстиниана, правила Василия Великого), а также Литовского статута 1588 г., оно стало первым законодательным систематизированным сводом. «Уложение» вошло в первое собрание российских законов. В него впервые были включены статьи, узаконивающие нормы обычного права аборигенного населения Сибири (глава 10, ст. 161). Несмотря на свой пионерский характер, «Уложение» содержит также множество ссылок на «старину», от которых не избавилось и русское законодательство петровского периода, несмотря на то, что именно в годы его правления закон стал считаться единственным источником права и впервые была принята попытка создания нового кодекса по образцу западноевропейских, которая завершилась в годы правления Николая I, когда комиссия М.М. Сперанского подготовила и издала Полное собрание законов Российской империи.

Уже из этого краткого обзора становится очевидной связь истории русского законодательства с историей образования русского централизованного государства. Всякая попытка создания единого государства сопровождалась и созданием нового свода законов. Сам характер древнерусского мирозерцания, не проводившего строгого разграничения между светским и духовным, определил характер не только законодательства, но и власти. Всему византийскому макрорегиону была присуща идея единства народа и власти, симфония церкви и государства, что объяснялось принципом монотеизма, который распространялся на все уровни жизни, особенно ярко проявляясь в сфере власти – как светской, так и церковной²⁰.

Русь стремилась к созданию «политической теологии», и здесь несомненную роль сыграли идеи софократии – власти мудрецов. Возникшее в античности и испытавшее воздействие ветхозаветной традиции (мудрые цари Давид и Соломон), это представление вообрало в себя христианские образы и образы царя-священника. Процесс внедрения в культуру данного образа, истоки которого мы находим уже в первых произведениях русской книжности, становится чрезвычайно активным после падения Византии, когда актуализируется идея *translatio imperia* и на русских царей переносятся функции византийских императоров. В конце XIV в. в письме к Великому князю московскому Василию константинопольский патриарх Антоний IV заявлял: «Невозможно, чтобы у христиан была церковь и не было императора... Святой император не похож на других правителей и владык других земель... он есть освященный базилевс и автократор римлян, то есть всех христиан»²¹.

В результате сложился чрезвычайно идеологизированный образ христианского правителя, «властью подобного Богу», каждый шаг которого мудр, поскольку подчинен идее служения Богу. Поэтому и оценка деяний «справедливого государя» лежит вне пределов человеческого разума, а смысл и цель жизни подданных состоят в четком исполнении «службы и правды» государевой. Этот аспект восприятия русскими царской власти неоднократно подчеркивался в сочинениях иностранцев о России (И. Фабри, А. Поссевино, П. Петрей и др.). Практически все они отмечали, что царь стремился уподобиться священнику²² (А. Шлихтинг) и считался у подданных не только «земным богом, но и великим князем, царем и верховным священником или папой»²³ (П. Петрей), «чуть ли не первосвященником и одновременно императором»²⁴ (А. Поссевино). И более того, все «то, что относилось к почитанию бога, он перенес на прославление себя самого» (А. Поссевино). Единство священства и царства подчеркивалось особым одеянием царя и пышными ритуалами царских выходов и «хождением на осляти» (Антонио Поссевино). Поссевино отмечал: «Самой своей одеждой, окружением и всем прочим он старается выказать величие даже не королевское, но почти папское»²⁵. По его точному наблюдению, торжественные ритуалы русскими царями были позаимствованы у патриархов и императоров Византии, и даже усилены: все, что ранее относилось к почитанию Бога, было перенесено царем на почитание самого себя.

Этому процессу способствовало само древнерусское мирозерцание, не проводившее строгого разграничения между светским и духовным, что и определяло и характер не только законодательства, но и власти. Намеки на теократический источник власти, встречающиеся уже в древнейших памятниках древнерусской книжности, к XV в. превращаются в утверждение. В это время появляется формула «Божией милостью» (впервые в договорной грамоте Василия Васильевича Темного), а со времен Ивана Грозного в титулатуре царей появляется так называемое «богословие» – краткое изложение православной веры. Сам титул «царь», бывший в употреблении со времен Куликовской битвы²⁶, и использовавшийся уже Иваном III в дипломатических грамотах, был официально принят Иваном Грозным (1547 г.) и подтвержден грамотой патриарха Константинопольского в 1561 г. Титул «самодержец» (калька с греческого «автократор»), ранее применявшийся только по отношению к Богу, встречается в источниках со времен Лжедмитрия. Подобная титулатура вызвала наибольшее неприятие у европейцев. Вопрос о ней поднимался многими авторами (Сигизмунд Герберштейн²⁷, Г.-А. Шлейссингер и др.). Особенно дискусионным был вопрос о легитимности принятия царского титула русскими князьями (А. Поссевино, Я. Рейтенфельс, П. Петрей и др.). Поссевино утверждал, что русский царь сам присвоил себе этот титул и пользуется им для привлечения на свою сторону глав других государств. Призывая папу в дипломатических целях обращаться к московскому царю с объяв-

лением полной титулатуры, царем всея Руси, а также царем (королем) казанским и астраханским, он замечает, что «перо от лишних взмахов не сотрется». Удивляло западных авторов и внезапное удлинение царского родословия (от Августа и Пруса к Ивану Грозному). Очевидно, речь здесь идет о «Летописце Еллинском и Римском»²⁸, а также о «Сказании о князьях Владимирских»²⁹, согласно которому царские регалии, использующиеся в чине венчания русских царей, «принес царь Александр Македонский от Индея», совершивший первый передел вселенной. Все эти легенды помогали Грозному отстаивать значимость российской государственности перед главами других государств³⁰.

Очевидно, что от столетия к столетию тезис о божественном характере царской власти на Руси приобретает все бóльшую значимость. На Западе происходит обратный процесс. Э. Канторовиц отмечал, что в Западной Европе в эпоху позднего Средневековья, в XIII в., религиозным идеалам стали искать подтверждения в статьях римского права. Например король Фридрих II Гогенштауфен, будучи добрым христианином, подкреплял свои христианнейшие действия не столько цитатами из Библии, сколько из кодекса Юстиниана. В этот период юристы начинают играть огромную роль в европейской культуре, а король становится воплощением Юстиции, превращаясь в «*pater et filius justitiae*». Сама юстиция сакрализуется: «Юрист может ошибаться, но Юстиция – никогда». И дальнейшая сакрализация власти короля осуществляется уже через посредство юстиции.

В России этого не происходит, здесь власть становится превыше закона. Феофан Прокопович в «Правде воли монаршей» утверждал: «Народ воли общей своей совлекся и отдал оную Монарху своему»³¹. И фактический статус закона при этом, несмотря на всяческие реформы, которые начали проводиться со времен Ивана Грозного, не повышается. Сам царь выступает не как олицетворение закона, а как его владыка: «Царь судия и подобен он богу» (Иван Посошков). Он слуга (а точнее, партнер) лишь «христианского закона». Поэтому может при необходимости (по обращению церковных властей) преступать «закон человеческий» и поступать по «закону христианскому» – «миловать».

«Милость» воспринималась как «державная правда» – неотъемлемая прерогатива царя-христианина. Она тесно связана с другим царским атрибутом – «грозой», т.е. гневом. Хотя христианство негативно относится к «яростности» и гневу, которые в античной традиции был неотъемлемым атрибутом хтонических божеств и спутниками безумия³². Однако в христианской традиции отношение к ярости и гневу не было однозначным. В Новом Завете гнев человеческий порицался (послания апостола Иакова, апостола Павла Мф 5 22: 1 Кор 13 5), но допускался гнев Божий (Откр Мф Лактанций «О гневе Божиим»).

Уже достаточно рано начинают встречаться различные толкования гнева. Возможно, что идея о «ярости» («гневе») как «охранителе разума» («негодование ко злу») была воспринята христианскими аскетами и мыслителями у Платона («Государство»). Этико-психологические рассуждения Никифора Грека о значении «гнева» близки точке зрения Григория Богослова о значении для добродетели «природной горячности и великости духа», а также Василия Великого, который говорил, что праведный гнев – это «нерв души», возбуждающий в ней силу, а также с Григорием Синаитом, который считал, что «Душа сама по себе имеет силу хотения и мужественную энергию к действию, что есть сила раздражительная»³³. Но во всем нужна мера, иначе добродетель может обернуться пороком³⁴. Иоанн Златоуст в «Беседе на 3 псалом», хотя и говорит, что «гнев и злопамятство лишают самого царствия небесного», однако также утверждает: гнев может быть и полезен, «когда направлено против людей неправедных и нерадивых», а спустя 500 лет эти же слова почти точно повторяет Феофилакт Болгарский, который в толковании на соборное послание апостола

Иакова писал, что в гневе, как в сильном душевном движении, может быть нечто полезное. Византийские авторы – такие, например, как патриарх Фотий – также не обходят тему гнева. В послании князю Михаилу Болгарскому Фотий различает гнев и царскую «грозу». Впоследствии, в древнерусской традиции, эта идея будет пользоваться в царской среде большой популярностью. Иван Грозный в своих посланиях нередко обращался к теме праведного и неправедного гнева. В первом послании Курбскому он достаточно подробно писал «О вине наших подданных и нашем гневе на них». Конечно же, Грозный, основываясь на концепции царской власти, находил религиозно-философское обоснование своим поступкам. Он считал, что оценка деяний «справедливого государя», соблюдающего божественные заповеди, лежит вне пределов человеческого разумения, поскольку, хотя тот и обладает «человеческим естеством», но властью подобен Богу. Смысл и цель жизни всех остальных людей состоят в четком исполнении законов и заповедей, «службы и правды». И ему, как «помазаннику божьему», подвластны отчасти и души подданных, поскольку роль христианского владыки – спасение душ подвластных ему людей. Царь – благочестивый пастырь, охраняющий и карающий. Надо сказать, что в этом еще молодого царя убеждали и церковные деятели. Новгородский архиепископ Феодосий около 1550 г. писал царю: «пишу к тебе, богоутвержденный Владыка... как ученик учителю, как раб государю, вспоминаю тебя и молю непрестанно, поскольку тебе, государю, по подобию небесной власти дарован небесным царем скипетр земного царствия... Как кормчий бдит всегда, так и царский многоочитый ум твой сдерживает твердо доброго закона правило... Подобно тому, как страшное и всевидящее око небесного царя видит сердца и помыслы всех людей, так и царского ума больше всех имеет сил для управления царством, и страшен будешь ради сана царской власти и запретишь обращаться ко злобе»³⁵.

Антитезой державного гнева, как уже упоминалось, была милость. Если мы проанализируем средневековые восточнославянские тексты, то увидим, что слово «милость» чаще всего применяется к Богу (как проявление божественной благодати (или князю: «Весна украшает цветы землю, а ты оживляеши вся человеки милостию своею» (моление Даниила Заточника), как тому, кто в своей стране должен осуществлять идеал христианского правления. Это особая милость, обусловленная христианской благодатью, которой в высшей степени обладает князь, оживляющий не просто людей, но прежде всего сирот и вдовиц, притесняемых злыми вельможами. «Милость» фактически является земным проявлением благодати. В Древней Руси слово «благодать» настолько близко ему по смыслу, что впоследствии слилось с ним. Слово «благодать» (греч. *caritV*, *carisma*, *eucaristia*, *dunamiv*, *areth*) имело несколько значений: ниспослание свыше спасительной силы и помощи, милость, добро, доброта, дар, благодарность, добродетель. Чаще всего *благодать* – богословское понятие, обозначающее божественную силу, даруемую Богом человеку для спасения, которая до грехопадения была «составной частью» созданного Богом человека. Утратив благодать, человек стал не вполне человеком. Благодать даруется стремящемуся к духовному преобразению человеку Богом, как «сила, некая души неизреченная – к видению Божественному духом простираться» (Артемий Троицкий)³⁶.

А с другой стороны, царь являлся и наследником славного военного языческого прошлого³⁷ (эта характерная для древнерусского образа царской власти черта совсем не встречается в западной традиции), и при необходимости он мог апеллировать к языческому прошлому, к «старине», т.е. к неписаному обычному праву. И в том и в другом случае отчетливо проступает негативное отношение к закону светскому. Понижение статуса закона в русской традиции связано, с одной стороны, с недостатками в самой древнерусской правовой системе, а с другой стороны, оно

произошло под воздействием религиозных концепций, противопоставляющих высшую справедливость людскому беззаконию. Последнее становится очевидным при анализе понятия «правда». Юридический аспект власти русских царей был наиболее неприемлем для западных авторов (Дж. Горсей, А. Шлихтинг, П. Петрей и др.). Это вполне естественно, именно правовые отношения занимают ключевые позиции при анализе «своей» и «чужой» культур. Понятие права как юридического института, который упорядочивает жизнь человеческого сообщества, ассоциируется с понятием правильности, закономерности³⁸. И оппозиция «право – отсутствие права» в разных культурах равноценна антитезам «космос – хаос» и «человек – животное». Яков Рейтенфельс писал: «Власть московского царя... не стеснена никакими законами»³⁹, а Поссевино утверждал, что царь хочет быть полным господином имущества, тела, души и даже как бы мыслей подданных. Александр Гваньини, рассуждая о процессуальном праве в Московском государстве, отмечал, что «все московиты или русские довольствуются более состоянием рабским, чем свободным, выдающим благодетелем которого они считают собственного государя»⁴⁰, а вся власть в стране находится исключительно в руках государя и его чиновников. Иностранцы особенно подчеркивают бессмысленную жестокость царя (в первую очередь это относится к рассказам о правлении Ивана Грозного), особенно в отношении беззащитных женщин и детей (А. Шлихтинг), а также бесправность всех его подданных: «В городах и княжествах нет таких самостоятельных правителей, которых у нас принято называть князьями. Это – почетный титул, которым они пользуются, чтобы придать себе, а скорее своему государю больше чести, а также для обозначения наместничества»⁴¹.

Понижение статуса закона в русской традиции связано, с одной стороны, с недостатками в самой древнерусской правовой системе, а с другой стороны, оно произошло под воздействием религиозных концепций, противопоставляющих высшую справедливость людскому беззаконию. Последнее становится очевидным при анализе понятия «правда». Как уже говорилось, древнейший русский свод законов именовался «Русской правдой»⁴², в этот период слово «правда» понимается как поведение в соответствии с обычаем, возведенным в ранг закона. Для древнерусского и церковно-славянского языков⁴³ было характерно присутствие ассоциаций «правды» с «правом». Однако постепенно происходила утрата именем *правда*, первичного значения *закон*. Правда все больше сближалась с истиной. (истиной веры). Кстати, в латыни и романских языках этого не произошло, ср. лат. *justitiae* «праведность» (*omnis jus* «закон», *Justus* «праведный», т.е. «следующий закону»)»⁴⁴. Постепенно в русской традиции «правда» начинает восприниматься как земное отражение божественной Истины. Закон же, лишаясь ассоциаций с правдой, но, оставаясь, все же значительно идеологизированным (поскольку сферы светского и церковного в русской традиции были достаточно сильно сближены), начинает восприниматься все более негативно (чему, несомненно, способствовала и социальная практика). Так постепенно формируется характерное для русского самосознания восприятие правовых норм, создается специфический тип цивилизации, в которой понятие справедливости стоит выше закона. И не случайно, что именно тема правды на долгие столетия становится одной из основных тем русской литературы.

Библиографический список

1. Арутюнова Н.Д. Язык и мир человека. – М., 1999.
2. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. – СПб., 1993.
3. Владимирский-Буданов М.Ф. Обзор истории русского права. – Изд. 7. – Киев, 1915.

4. Данилевский И.Н., Юрганов А.Л. «Правда» и «вера» русского средневековья // Одиссей. Человек в истории: Культурная история социального. – М., 1998.
5. Дмитриева Р.П. Сказание о князьях владимирских. – М.; Л., 1955.
6. Гваньини Александр. Описание Московии. – М., 1997.
7. Завитневич В.З. Палинодия Захарии Копыстенского и ее место в истории западнорусской полемики XVI и XVII вв. – Варшава, 1883.
8. Иванов В.В., Топоров В.Н. Лингвистические вопросы славянского этногенеза (в связи с реконструкцией праславянских текстов) // Славянское языкознание. IX международный съезд славистов. – М., 1983.
9. Истрин В.М. Книги времени и образныя Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. – Т. 1. Текст. – Пг., 1920; Т. 2. – Пг., 1922.
10. Катанский А.Л. Учение о благодати Божией в творениях св.отцов и учителей церкви до бл.Августина. – СПб., 1902.
11. Матвеев В.А., Щеголева Л.И. Временник Георгия Монаха (Хроника Георгия Амартола). Русский текст, комментарий, указатели. – М., 2000.
12. Оболенский Д. Связи между Византией и Русью в XI–XV вв. – М., 1970.
13. Павлов А.С. Курс церковного права. – СПб., 2002.
14. Петрей Петр. История о великом княжестве Московском // О начале войн и смут в Московии. – М., 1997.
15. Антонио Поссевино. Исторические сочинения о России XVI в. – М., 1983.
16. Повесть временных лет. – Изд. 2. – СПб., 1999.
17. Послания Ивана Грозного / подгот. текста Д.С. Лихачева, Я.С. Лурье; пер. Я.С. Лурье; ред. В.П. Адрианова-Перетц. – М., 1951.
18. Российское законодательство X–XX веков: В 9 т. – Т. 1. – М., 1984.
19. Рейтенфельс Яков. Сказание светлейшему герцогу Тосканскому Козьме Третьему о Московии // Утверждение династии. – М., 1997.
20. Топорова Т.В. Древнегерманские представления о праве и правде // Логический анализ языка. Истина и истинность в культуре и языке. – М., 1995.
21. Хвостова К.В. Византизм «оправдание жизни» (проблемы византийской цивилизации) // Византийский временник. – Т. 55. – Ч. 2. – М., 1998.
22. Шлихтинг Альберт. Краткое сказание о характере и жестоком правлении московского тирана Васильевича // Новое известие о времени Ивана Грозного. – Л., 1934.
23. 450 Jahre Sigismund von Herbersteins Rerum Moscoviticarum Commentarii 1549-1999. Jubiläumsvorträge herausgegeben von Frank Kämpfer und Reinhard Frötschner. – Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2002 (Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa, Bd. 24).

¹ См. Топорова Т.В. Древнегерманские представления о праве и правде // Логический анализ языка. Истина и истинность в культуре и языке. – М., 1995. – С. 52.

² Повесть временных лет. – Изд. 2. – СПб., 1999. – С. 11.

³ Там же.

⁴ «Хроника» Георгия Амартола (Грешника) излагает всемирную историю от Творения до 842 г. Была составлена византийским монахом Григорием в XI в. Перевод на славянский язык был осуществлен не позднее XI в. См. Истрин В.М. Книги времени и образныя Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. – Т. 1. Текст. – Пг., 1920; Т. 2. – Пг., 1922.

⁵ Матвеев В.А., Щеголева Л.И. Временник Георгия Монаха (Хроника Георгия Амартола). Русский текст, комментарий, указатели. М., 2000. С. 53–54.

⁶ Хочу сразу уточнить. Поскольку терминология правовая в Древней Руси не была дос-

таточно развита, данные понятия «закон отец своих», «обычай» могут иметь в текстах и несколько иные значения, в частности ссылки на обычаи предков употреблялись в коронационных формулах и в др. текстах с положительной, а не отрицательной коннотацией.

⁷ Повесть временных лет... – С. 11.

⁸ См. подробнее Байбури А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. – СПб., 1993.

⁹ Иванов В.В., Топоров В.Н. Лингвистические вопросы славянского этногенеза (в связи с реконструкцией праславянских текстов) // Славянское языкознание. IX международный съезд славистов. – М., 1983. – С. 158.

¹⁰ См. Владимирский-Буданов М.Ф. Обзор истории русского права. – Изд. 7. – Киев, 1915.

¹¹ См. Российское законодательство X-XX веков: В 9 т. – Т. 1. – М., 1984.

¹² Павлов А.С. Курс церковного права. – СПб., 2002. – С. 11.

¹³ См. там же.

¹⁴ Хвостова К.В. Византийская цивилизация // Вопросы истории. – 1995. – № 9. – С. 34.

¹⁵ Судебник 1497 г. установил единую систему, компетенцию и соподчиненность государственных судебных органов, регламентировал судебные пошлины. Была установлена розыскная форма процесса, установлены наказания за нарушение межевых знаков, кроме того, был определен единый срок перехода крестьян к другим владельцам.

¹⁶ Судебник 1550 г. ликвидировал судебные привилегии удельных князей. Регламентировал сроки подачи и рассмотрения жалоб на наместников. Впервые в российской истории закон был провозглашен единым источником права. См. судебники XV-XVI вв. – М.; Л., 1952.

¹⁷ См. Владимирский-Буданов М.Ф. Обзор истории русского права... – С. 210 и далее.

¹⁸ См. Стоглав. – СПб., 1863. В дальнейшем Стоглавом активно пользовались старообрядцы. Почти все постановления Стоглава были отменены собором 1667 г.

¹⁹ См. Статут Великого княжества Литовского 1529 г. – Минск, 1960.

²⁰ Хвостова К.В. Византийская цивилизация... – С. 34; Хвостова К.В. Византизм «оправдание жизни» (проблемы византийской цивилизации) // Византийский временник. – Т. 55. – Ч. 2. – М., 1998. – С. 8.

²¹ Оболенский Д. Связи между Византией и Русью в XI–XV вв. – М., 1970. – С. 6.

²² Шлихтинг Альберт. Краткое сказание о характере и жестоком правлении московского тирана Васильевича // Новое известие о времени Ивана Грозного. – Л., 1934.

²³ Петрей Петр. История о великом княжестве Московском // О начале войн и смут в Московии. – М., 1997. – С. 269.

²⁴ Поссевино Антонио. Исторические сочинения о России XVI в. – М., 1983. – С. 56.

²⁵ Там же.

²⁶ Ранее этот титул применялся по отношению к византийским императорам и татарским ханам. См., напр.: Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. – Т. 3. – СПб., 1903. – Ст. 1433–1434.

²⁷ См., напр.: Poe M. Herberstein and the Origin of the European Image of Muscovite Government // 450 Jahre Sigismund von Herbersteins Rerum Moscoviticarum Commentarii 1549–1999. Jubiläumsvorträge herausgegeben von Frank Kämpfer und Reinhard Frötschner. – Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2002. 408 (Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa, Bd.24); Lehtovirta J. The Use of Titles in Herberstein's «Commentarii». Was the Muscovite Tsar a King or an Emperor? // там же; Maniscalco Basile G. The Image of Muscovite political power in Sigismund von Herberstein's «Rerum Moscoviticarum Commentarii». A complex matter // Там же; Колобков В.А. Форма правления Русского государства в иностранных описаниях от Сигизмунда Герберштейна до Джильса Флетчера // Там же.

²⁸ Фрагменты «Еллинского летописца» опубликованы В.М. Истриным в его изданиях «Хроники Георгия Амартола» и «Хронике Иоанна Малалы». См. Истрин В.М. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. – Т. 1. Текст. – Пг., 1920. Т. 2. – Пг., 1922.

²⁹ См. Дмитриева Р.П. Сказание о князьях владимирских. – М.; Л., 1955.

³⁰ Подобные мотивы можно найти в «Посланиях шведскому королю Юхану II», «Послании Стефану Баторию», «Послании Полубенскому». См. Послания Ивана Грозного / подгот. текста Д.С. Лихачева, Я.С. Лурье; пер. Я.С. Лурье; ред. В.П. Адрианова-Перетц. – М., 1951.

³¹ Феофан Прокопович. Правда воли монаршей. – СПб., 1722. – С. 32.

³² Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. – М., 1997. – С. 129.

³³ Цит. по Добролюбие. – Сергиева Лавра, 1993. – Т. 5. – С. 194.

³⁴ Подробнее см. Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. Т.1. Этико-богословское исследование. – СПб., 1907

³⁵ Цит. по: Вальденберг В.Е. Наставления писателя VI в. Агапита в русской письменности / ВВ. – 1926. – Т. 24. – С. 29.

³⁶ Подробнее о христианской концепции благодати см. Катанский А.Л. Учение о благодати Божией в творениях св.отцов и учителей церкви до бл. Августина. – СПб., 1902.

³⁷ См., например, Завитневич В.З. Палинодия Захарии Копыстенского и ее место в истории западнорусской полемики XVI и XVII вв. – Варшава, 1883. Несколькими столетиями раньше «Полинодии» появилось «Слово о законе и благодати» Иллариона, восхваляя деяния Владимира, трудами которого Русь была спасена и преображена крещением, он, доказывая права своей земли на святость, обращался к ее истории и воспевал подвиги князей-язычников.

³⁸ См. Топорова Т.В. Древнегерманские представления о праве и правде // Логический анализ языка. Истина и истинность в культуре и языке. – М., 1995. – С. 52.

³⁹ Рейтенфельс Яков. Сказание светлейшему герцогу Тосканскому Козьме Третьему о Московии // Утверждение династии. – М., 1997. – С. 63.

⁴⁰ Гваньини Александр. Описание Московии. – М., 1997. – С. 58.

⁴¹ Поссевино Антонио. Исторические сочинения о России XVI в. – М., 1983. – С. 42.

⁴² Кстати, этот сборник с XV века уже не использовался.

⁴³ См. Дьяченко Г. Полный церковно-славянский словарь: Репринт. Изд. 1900 г. – М., 1993; Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. – Т. 1-3. – СПб., 1893-1903.

⁴⁴ Арутюнова Н.Д. Язык и мир человека. – М., 1999. – С. 562.

Поляков Н.С.

МОДЕЛИ ВЛАСТИ В ДРЕВНЕЙ РУСИ: ОТ ПРОФАННОГО К САКРАЛЬНОМУ

Аннотация. В статье рассматриваются различные представления о роли Руси во всемирной истории до и после падения Византии. Некоторые из них – такие как идеал-образ «Москва – Третий Рим» – привели к своеобразной форме мессианства. Автор показывает, как древнерусские книжники, будучи не только богословами, но и идеологами, наделили царя сакральными функциями защитника православной веры, ответственного не только за физические тела своих подданных, но и за их души.

Ключевые слова: Древняя Русь, модели власти, церковь, сакрализация.

Незначительное количество дошедших до нас материалов по истории Древней Руси компенсируется многообразием их интерпретаций. Действительно, на древнерусский опыт ссылаются повсеместно, и делается это с целью придать своим убеждениям и теориям большую традиционность. Особенно в этом преуспевают богословы и политики, т.е. представители тех институтов, что нуждаются в легитимации занимаемых позиций. На наш взгляд, современное состояние церковно-государственных отношений является своеобразным, но далеко не уникальным, что станет заметно из рассмотрения эволюции образа власти в древнерусский период. В схематичной форме – это движение от модели «Государь – совершенный человек» к традиционной для православного мира модели «Государь – Боги».

В настоящее время достаточно распространено представление, что русская культура наследовала византийскую традицию подчинения церкви царской власти¹. В действительности же в Византии никогда не существовало какого-либо текста, который наделял бы императора властью формулировать сакраментальные или доктринальные принципы. Не было подобного текста и в нашей стране, и рецепция византийского наследия осмыслялась со значительными местными вариациями, однако примат светской власти над церковной начал обозначаться уже в первые века после принятия Русью христианства. Идеологическое обоснование такого соотношения «сил» получило только в XVI в., но остается актуальным и в наши дни.

³⁷ См., например, Завитневич В.З. Палинодия Захарии Копыстенского и ее место в истории западнорусской полемики XVI и XVII вв. – Варшава, 1883. Несколькими столетиями раньше «Полинодии» появилось «Слово о законе и благодати» Иллариона, восхваляя деяния Владимира, трудами которого Русь была спасена и преображена крещением, он, доказывая права своей земли на святость, обращался к ее истории и воспевал подвиги князей-язычников.

³⁸ См. Топорова Т.В. Древнегерманские представления о праве и правде // Логический анализ языка. Истина и истинность в культуре и языке. – М., 1995. – С. 52.

³⁹ Рейтенфельс Яков. Сказание светлейшему герцогу Тосканскому Козьме Третьему о Московии // Утверждение династии. – М., 1997. – С. 63.

⁴⁰ Гваньини Александр. Описание Московии. – М., 1997. – С. 58.

⁴¹ Поссевино Антонио. Исторические сочинения о России XVI в. – М., 1983. – С. 42.

⁴² Кстати, этот сборник с XV века уже не использовался.

⁴³ См. Дьяченко Г. Полный церковно-славянский словарь: Репринт. Изд. 1900 г. – М., 1993; Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. – Т. 1-3. – СПб., 1893-1903.

⁴⁴ Арутюнова Н.Д. Язык и мир человека. – М., 1999. – С. 562.

Поляков Н.С.

МОДЕЛИ ВЛАСТИ В ДРЕВНЕЙ РУСИ: ОТ ПРОФАННОГО К САКРАЛЬНОМУ

Аннотация. В статье рассматриваются различные представления о роли Руси во всемирной истории до и после падения Византии. Некоторые из них – такие как идеал-образ «Москва – Третий Рим» – привели к своеобразной форме мессианства. Автор показывает, как древнерусские книжники, будучи не только богословами, но и идеологами, наделили царя сакральными функциями защитника православной веры, ответственного не только за физические тела своих подданных, но и за их души.

Ключевые слова: Древняя Русь, модели власти, церковь, сакрализация.

Незначительное количество дошедших до нас материалов по истории Древней Руси компенсируется многообразием их интерпретаций. Действительно, на древнерусский опыт ссылаются повсеместно, и делается это с целью придать своим убеждениям и теориям большую традиционность. Особенно в этом преуспевают богословы и политики, т.е. представители тех институтов, что нуждаются в легитимации занимаемых позиций. На наш взгляд, современное состояние церковно-государственных отношений является своеобразным, но далеко не уникальным, что станет заметно из рассмотрения эволюции образа власти в древнерусский период. В схематичной форме – это движение от модели «Государь – совершенный человек» к традиционной для православного мира модели «Государь – Боги».

В настоящее время достаточно распространено представление, что русская культура наследовала византийскую традицию подчинения церкви царской власти¹. В действительности же в Византии никогда не существовало какого-либо текста, который наделял бы императора властью формулировать сакраментальные или доктринальные принципы. Не было подобного текста и в нашей стране, и рецепция византийского наследия осмыслялась со значительными местными вариациями, однако примат светской власти над церковной начал обозначаться уже в первые века после принятия Русью христианства. Идеологическое обоснование такого соотношения «сил» получило только в XVI в., но остается актуальным и в наши дни.

XV–XVI вв. – время национально-государственного подъема Русского государства, центром которого после почти двухвековой борьбы стала Москва. В XV столетии произошло два важных события, значительно повлиявших на ход развития отечественной богословской мысли: в 1453 г. Византийская империя была завоевана турками и прекратила свое существование, а в 1480 г. происходит окончательное свержение татарского господства на Руси. Два этих события, которые приблизительно совпадают по времени, ассоциируются друг с другом: в то время как в Византии имеет место торжество мусульманства над православием, на родной земле происходит обратное – православие торжествует над мусульманством. Особенно бурно переживалось на Руси первое из этих событий: оно позволило в дальнейшем великому князю обосновывать свою независимость от власти константинопольского патриарха как отступника от православия и вести политику подчинения церкви своей власти. Тем самым Русь брала на себя высокие обязанности хранительницы чистоты православной веры, что обусловило дальнейшие особенности отечественной политической и духовной жизни.

С конца XV в. начинается напряженная духовная работа по осмыслению нового всемирно-исторического значения Руси. Отечественная религиозно-философская мысль выработала три типа соединения русской истории с мировой – хронографический («Русский хронограф» 1512 г., Степенная книга), генеалогический («Сказание о князьях Владимирских») и пророческо-эсхатологический (цикл сочинений о «Третьем Риме»). В сочинениях религиозно-мистического характера книжники XVI столетия выдвинули ряд теорий, в которых Московское государство начинает осознаваться как центр, средоточие правой веры во всем мире. Рост могущества Москвы естественно вел и к усилению позиций великокняжеской, а потом и царской власти. Постепенно в богословской мысли и в общественно-политическом мнении возобладало убеждение о главенстве царской власти над церковью.

Остановимся подробнее на некоторых этапах процесса сакрализации светской власти в древнерусский период.

Христианство было принято Русью, когда централизованного государства, способного наследовать византийские имперские притязания, не было еще и в помине. Что могло привиться на Руси, так это христианская оценка политической власти: сакральность ее происхождения, прав и обязанностей. Древнерусская книжность – жития, летописи, сборники, богослужебные книги, поучительные слова – являлась одним из способов передачи и сохранения христианской веры, но надо понимать, что книжник был еще и идеологом. Он давал советы князьям, был посредником в их спорах, иногда и сам принимал участие в политических событиях. В киевский период книжники искали образцы святости и находили их среди князей. Это можно объяснить тем, что именно от князя исходила инициатива христианизации русских земель. Таким образом, сама проблема взаимоотношения двух властей, светской и духовной, была задана русской культуре фактом принятия христианства князем Владимиром.

Об этом прямо писал митрополит Иларион в «Слове о Законе и Благодати»: «И не было ни одного, кто противился благочестному его повелению. Да если кто и не с любовью, то со страхом пред повелевшим крестились, ведь было благоверие его с властью сопряжено»². Как отмечает И.С. Чичуров, сравнивший политические идеологии Византии и Руси, византийское соответствие русскому слову «благоверие» было синонимом понятия «православие» в империи. Таким образом, «мысль, сформулированная Иларионом, отвечает основополагающей концепции византийской политической идеологии, согласно которой идеальное государственное устройство подразумевает сочетание власти и православия»³. Таким образом, на Руси был вполне воспринят византийский образец, хотя нельзя

совсем игнорировать мнение об языческих истоках практики «освящения власти». Общим местом в повестях и сказаниях о жизни древнерусских князей становится восхваление их заслуг перед церковью: строительство храмов, вклады в монастыри, кормление монахов и нищих. Эти отношения между князем и церковью характеризуют в большей или меньшей степени весь домонгольский период, пока обе власти еще не до конца разделили свои полномочия. И точно так же, как в свое время князь Владимир «выбирал веру», в монгольский период свой выбор сделала русская церковь. В конце XIII – начале XIV вв., времени усиления Ростовского княжества, соперничества Москвы и Твери, усобной войны в южных русских землях, церковь должна была поддержать одно княжество, на чью силу и мощь она могла бы рассчитывать во время усобиц и ордынских набегов.

В 1299 г. митрополит Максим оставил митрополию в Киеве и переехал в Владимир «со всем клиросом своим»; его последователь митрополит Петр, поддержав в споре за власть между тверским и московским князем позиции последнего, в 1326 г. оказался в Москве, где и умер. Их преемники, митрополиты Феогност, Алексей и Киприан продолжили промосковскую церковную политику, но они не могли предвидеть дальнейшего. Пока происходил процесс централизации светской власти и московский князь отстаивал свою самостоятельность, церковь была его необходимым партнером. Когда же во второй половине XVI в. Москва почувствовала самодержавную силу, книжники превратились лишь в идеологов, обслуживающих интересы Московского двора. А вот у русских книжников середины XV столетия была более значимая роль и благодатная задача.

После падения Константинополя и завоевания православных земель Османской империей лишь Русь могла претендовать на роль духовного центра всего православного мира. Понятно, что в таких условиях давняя византийская традиция соединения церковной и царской властей должна была быть переработана. Почти столетие потребовалось русским книжникам, чтобы разработать во всех подробностях новую концепцию, подтверждавшую божественные и исторические права Московского государства и ее самодержцев на господство во всем православном мире. При этом не стоит думать, будто падение Византийской империи тут же привело к возникновению идеи об автоматическом переходе к Московской Руси роли центра православного мира.

Мысль о возможных правах московского великого князя на наследие закончившей свое существование империи формулируется на Западе, что обусловлено намерением привлечь Русь к участию в антитурецких коалициях. Так, венецианский сенат в 1473 г. писал Ивану III о его правах, возникших на основе брака с представительницей императорского дома Палеологов, племянницей последнего императора. Однако в отечественных источниках подобная точка зрения не отразилась. До 1480 г. – времени свержения ордынского ига – Русь была осторожна в определении своего политического статуса. Но уже в 1492 г. появляется «Изложение пасхалии» московского митрополита Зосимы, в котором усматривают иногда зарождение идеи «Третьего Рима». В «Изложении» дана характеристика Ивана III как «нового царя Константина новому граду Константину – Москве и всей Русской земли». Москве дается новое имя, но это еще не «Третий Рим», а «новый град Константин», что не является новацией, так как «царствующим градом» Москву назвал в 1480 г. ростовский архиепископ Вассиан в послании на Угру.

У Зосимы пока нет «имперской идеи» – мысли о политическом наследовании империи; общие черты Москвы с Константинополем митрополит находит в конфессиональной сфере, а Ивана III роднит с Константином схожая роль: утверждение православия и борьба с еретиками. Русская церковь в «Изложении» также рассматривается в глубокой исторической

перспективе. Зосима выделяет четыре этапа христианской истории: эпоха распространения христианства апостолами; эпоха «православного первого царя Константина», который принял и утвердил православную веру; третий этап – крещение Русской земли великим князем киевским Владимиром; наконец, современная автору эпоха – время Ивана III, названного «новым Константином». Ни Иван III, ни Василий III не решились официально принять царский титул. Однако это не означало смены общественных настроений; идея, что называется, витала в воздухе. В этом смысле характерно, что именно в первой четверти XVI в. появляется «Сказание о князьях Владимирских».

В основе «Сказания» лежат две легенды. Первая – о происхождении Рюриковичей и, следовательно, московских великих князей от римского императора Августа. Вторая легенда – о царских регалиях, которая доказывает, что венец, бармы, золотая цепь, крест от древа распятия и сердоликовая шкатулка, принадлежавшая Августу, достались московским великим князьям через Владимира Мономаха от его деда – византийского императора Константина. До начала XVI в. о существовании этих легенд не было известно. В 10-е гг. они были соединены в «Послании о Мономаховом венце» тверского монаха Спиридона-Саввы. Не позднее 1527 г. на основании этого «Послания» неизвестными авторами и было составлено «Сказание о князьях Владимирских». «Сказание» не только обосновывает династические права московских великих князей на царский титул. Главное здесь то, что московские государи объявляются наследниками «Первого Рима». Следовательно, именно они получают все права на то, чтобы их государство – Московская Русь – являлась единственной хранительницей истинной веры. На основе «Сказания» был составлен «Чин венчания» московских государей, а в 1547 г. Иван IV был коронован «шапкой Мономаха» на русский престол.

Как видим, в конце XV – начале XVI вв. древнерусские книжники, стремясь осмыслить новое положение Руси во всемирной истории, выработали несколько «идеалов-образов», которые были выражены в кратких формулах – «Москва – Новый Царьград», «Москва – Новый град Константиона». Наибольшее же значение для последующей истории приобрели идеи игумена псковского Елеазаровского монастыря старца Филофея (ок. 1465 – 1542 гг.), впервые назвавшего Россию «Третьим Римом». Перу Филофея бесспорно принадлежит лишь Послание М.Г. Мисюрю Мунехину, написанное в 1523 – 1524 гг. Послание Василию III написано позже (до 1526 г.) и, возможно, другим автором. Третье сочинение, содержащее идею «Третьего Рима», получило название «Об обидах Церкви». Оно возникло в 30-40-е гг. XVI в. и тоже, скорее всего, не принадлежит Филофею; его автором считают анонимного Продолжателя. Все три сочинения составляют так называемый «Филофеев цикл»⁴.

Одной из самых распространенных ошибок в трактовке концепции «Третьего Рима» является сведение его ко «второму Константинополю», отождествление этих понятий. В действительности же, в Послании М.Г. Мисюрю Мунехину образ Рима Филофеем озвучивает как «Ромейское царство» – центральный образ всей его религиозно-мистической концепции. Идея разрабатывается в полемике с Николаем Булевым, астрологом и врачом при дворе Василия III, немцем и католическим богословом, который утверждал, что первенство в христианском мире принадлежит католическому Риму, и пропагандировал идею соединения церквей. По мнению Н.В. Синициной, «задача, которую предстояло решить Филофею Псковскому, находилась в сфере экклесиологии и эсхатологии; политическое содержание в ней также присутствовало, но оно не было определяющим»⁵. Библейские познания позволили Филофею взглянуть на «проблему Рима» шире своего оппонента. Само «Ромейское царство» не связывается им ни с одним реальным историческим государственно-политическим образо-

ванием – ни с Древней Римской империей, ни с Византией; это, скорее, некое мистическое неразрушимое христианское царство, носителями которого могут быть различные государства.

Цепь рассуждений Филофея такова. Все прежние христианские царства прекратили свое существование, будучи попораны «неверными»: души «латинян» пленены дьяволом по причине опресноков, т.е. утеряна духовная сущность; греческим царством владеют турки, которые, правда, не принуждают греков отступать от веры. Таким образом, ни одно из этих царств не сохранилось в полном объеме, будучи пленено либо физически, либо в духовном смысле. В противоположность этому и существует некое «Ромейское царство», имеющее «тот же возраст, что и Христос». Оно появляется с его приходом на землю; поскольку Христос, по свидетельству евангелиста Луки, записался в Римскую власть, т.е. объявил себя гражданином Римской империи, следовательно, Благодать через Христа перешла на Рим: «Инако же Ромейское царство неразруσιμο, яко Господь в Римскую власть написася»⁶. В существовании «Ромейского царства» Филофей выделяет три этапа. Первый этап длился 770 лет – это время существования единой христианской церкви. На рубеже VIII – IX вв. Западная Церковь позволяет себе нововведения в христианские догматы – дополнение к Символу веры, причащение пресным хлебом и др. По мнению Филофея, это означало отпадение Запада от «правой веры». Второй этап «Ромейского царства» связывается уже с Византийской империей. Он завершается Флорентийским собором 1439 г. и падением Константинополя. После этих двух событий, которые Филофей воспринимает в единстве, как причину и следствие, греческая церковь, запятнавшая себя предательством, уже больше не может быть носительницей «Ромейского царства». Зато начинается третий этап – эпоха «Третьего Рима», «последнего царства», из толкований книги пророка Даниила (Дан. 2:36-45), конец которого совпадает с концом истории. И земным ликом «Третьего Рима» Филофей объявляет Московскую Русь. Так возникает знаменитая формула: «...яко вся христианская царства приидоша в конец и снидошася во едино царство нашего государя, по пророчьским книгамъ то есть Ромейское царство. Два убо Рима падоша, а третии стоит, а четвертому не быти»⁷. Здесь еще нет формулы «Москва – Третий Рим», она появится позднее. Точно так же, как первый Рим – не просто город в Италии, это еще и Римская Церковь, «Третий Рим» – это не Москва, а именно Российское царство с центром в Москве и Русская Церковь, которая названа «святой вселенской апостольской», что совпадает с Символом веры.

В отличие от библейских пророчеств, Филофей впервые вводит понятие «Третьего Рима» именно как последнего царства, что придает «Посланию» вполне очевидный эсхатологический подтекст. Действительно, если в «Изложении пасхалии» Зосимы представления о конце света обуславливают восприятие Москвы как нового Рима, то у Филофея они приводят к пониманию Москвы уже как последнего Рима. Тем самым на Русь возлагается величайшая ответственность – это единственное в мире христианское царство, которое «удерживает» приход Антихриста и является залогом вечности христианства. Говоря о «последнем времени», Филофей выбирает те евангельские тексты, где предстают не апокалипсические видения конца света и знамения прихода Антихриста, но божественное долготерпие. Особая роль тут возлагается на русского государя, которому «подобает царствующему держати сие с великим опасением и Богу обращением, не уповати на злато и богатство изчезновеное, но уповати на все дающаго Бога»⁸. Как можно заметить, в послании дьяку Мунехину перед великим князем еще не ставится никаких политических задач; его главная задача – «удержание» в Московском государстве истинного христианского благочестия и правой веры. Однако едва появив-

шись, идея «Третьего Рима» сразу же стала развиваться и изменяться: в нее привносится гораздо больший политический смысл.

В «Послании» Василию III исчезают все упоминания о «Ромейском царстве» и периодизация христианской истории, зато значительно усилены политическое звучание и авторитетность самой идеи «Третьего Рима». В этом «Послании» главным носителем идеи объявляется московский государь, которому пророчится вечное спасение в случае успешного выполнения возложенной на него «миссии»: «Да аще добре устроиши свое царство, будеши сынъ света и граженинъ вышняго Иерусалима»⁹. Формулируются и конкретные политические задачи, стоящие перед русским государем: он обязан принять на себя обязанности всемирного православного государя. В этом же Послании усилена идея единства церкви и светской власти как важнейшего условия становления «Третьего Рима» на Руси. Филофей, в соответствии со сложившейся еще в Киевской Руси традицией, позволяет себе давать советы государю, просит соблности «три заповеди»: навести порядок в том, чтобы люди правильно осеняли себя «знаменем святого креста»; наполнить «святые соборные церкви епископами»; искоренить содомский грех, причем не только «среди мирян, но и среди прочих». Таким образом, «Филофей видит в княжеской власти гарант процветания и укрепления церковей и монастырей, нравственного здоровья общества и даже, что стоит на первом месте, научения паствы правильному осенению себя крестным знаменем»¹⁰.

Иное развитие идея «Третьего Рима» получила в третьем сочинении цикла – «Об обидах Церкви». Это сочинение вступает в своеобразную полемику с Филофеем и подвергает сомнению прочность «стояния» «Третьего Рима» из-за умножившихся в нем беззаконий и неправды. Оптимистическое пророчество «Послания» М.Г. Мисюрю Мунехину уступает место апокалипсическому предостережению. Наибольшее возмущение Продолжателя Филофея вызывают обиды, наносимые церкви: «святыя Церкви обидими». Он говорит о тех опасностях, которые грозят «Третьему Риму», если церкви не будет возвращено прежнее уважение и соблюдение всех ее канонических прав. Идеиный замысел Продолжателя Филофея – использовать идею «Третьего Рима» не только в ее возвышенно-патриотическом варианте, но и для обличения греховности окружающего мира; привлечь ее в качестве аргумента в проходившей в то время полемике об имущественных правах церкви. Автор дважды напоминает о принадлежащем церкви праве проклятия, это свидетельствует, что «симфония» между священством и царством не была идиллией, а включала возможность напряжения и противостояния.

Идеализированный образ Руси как «Третьего Рима», при всем своеобразии и оригинальности, был лишь одним из многих, пользовавшихся популярностью в XVI столетии. Однако именно эта идея в наиболее яркой форме выразила претензии Московского государства на религиозно-мистические функции единственного в мире истинного христианского царства, хранителя веры. Через несколько десятилетий, когда московская власть добилась для русской церкви формальной независимости от Византии и получила собственного патриарха (1589 г.), она была официально провозглашена в грамоте Константинопольского Собора 1590 г.¹¹, которой утверждалось новое патриаршество, – правда, уже в переработанном, «промосковском» виде. Фактически же, еще до учреждения патриаршества, русская церковь уже не ощущала своей зависимости от константинопольской. Во второй половине XV в. для нивелирования роли греческого посредничества в деле крещения Руси, была вновь актуализирована легенда об апостоле Андрее. Точно так же, как московский великий князь начал вести свою власть от императора Августа, русская вера должна была идти непосредственно от апостолов. И когда папские послы приехали в Россию убеждать царя Ивана Грозного принять Флорентийскую унию, он

авторитетно заявил: «...мы на Москве приняли христианскую веру в то же самое время, как вы в Италии, и с тех пор и доселе мы соблюдали ее ненарушимую»¹². Таким образом, можно говорить о том что утверждение теории «Москва – Третий Рим» способствовало развитию ксенофобии и изоляционизма, сакрализации государственной власти, что на практике привело к ее более активному вмешательству в дела церкви.

Итак, эмансипация русской церкви от Византии была совершена при непосредственном содействии государственной власти; становясь национальной, церковь в то же время превращалась в государственную: входила в рамки московских правительственных учреждений. Разумеется, недостаточно было только воли царя и одной отвлеченной теории, на которую она опиралась, чтобы провести в жизнь новое понятие национальной церкви. Для этого необходимы были непосредственное участие и помощь самой церкви, и ее последовательно оказали московскому правительству три крупнейших иерарха XVI в. – Иосиф Волоцкий и митрополиты Даниил и Макарий. Опасаясь конфискации монастырских земель и активности московско-новгородских еретиков, Иосиф Волоцкий теоретически поставил русского князя на то место, которое в Византии занимал император. Даниил уже практически подчинил церковь и ее представителей воле светской власти. Наконец, Макарий применил теорию и практику государственного вмешательства к пересмотру всего духовного содержания национальной церкви. При непосредственном участии Ивана IV он провел два духовных Собора – 1547 и 1549 гг., на которых произошла канонизация 40 местно чтимых святых в общерусские.

Эти соборы, на которых присутствовали и светские лица, способствовали также централизации церковного управления и унификации церковных обрядов. А Стоглавый собор 1551 г. утвердил русский церковный обиход как единственный подлинно православный. Судя по тексту «Стоглава», «хрестьянская вера» – это истина, данная в Божьих заповедях, апостольских и священных правилах, и все им не соответствующее подлежало исправлению. Таким образом, эти три собора определили, во что должна верить русская национальная церковь. Прошедшие же в 1553-1554 гг. очередные соборы против еретиков решили, во что она верить не должна, тем самым официально закрепив ее вероучение. Таким образом, вторгаясь в деятельность церковных учреждений, ставя их себе на службу, правительство тем самым подчиняло церковь своему контролю, что было составной частью борьбы за преодоление удельных порядков и дальнейшего развития государственной централизации.

Библиографический список

1. Иларион, митр. Слово о Законе и Благодати // Повести Древней Руси. – М., 2002.
2. Вальденберг В.Е. Древнерусские учения о пределах царской власти. Очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца XVII в. – Пг., 1916.
3. Развитие права и политико-правовой мысли в Московском государстве. Сб./ отв. ред. З. М. Черниловский. – М.: ВЮЗИ, 1985 .
4. Синицина Н.В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV-XVI вв.). – М., 1998.
5. Киселева М.С. Учение книжное: текст и контекст древнерусской книжности. – М., 2000.
6. Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры. – Т. 2. – М., 1994.
7. Успенский Б.А. Царь и патриарх. Харизма власти в России. – М.: Языки русской культуры, 1998.
8. Успенский Б.А. Царь и император. Помазание на царство и семантика монарших титулов. – М.: Языки русской культуры, 2000.

9. Успенский Б.А. Восприятие истории в Древней Руси и доктрина «Москва – Третий Рим» // Успенский Б.А. Этюды о русской истории. – СПб., 2002. – С. 89–148.

10. Чичуров И.С. Политическая идеология средневековья. Византия и Русь. – М., 1990.

11. Cherniavsky M. Khan or Basileus: An Aspect of Russian Mediaeval Political Theory// Journal of the History of Ideas. – Vol. 20. – No. 4. (Oct. – Dec., 1959). – P. 459–476.

12. Rowland D. Did Muscovite Literary Ideology Place Limits on the Power of the Tsar (1540s-1660s)? //Russian Review. – Vol. 49. – No. 2. (Apr., 1990). – P. 125–155.

¹ Этому вопросу посвящено значительное число публикаций. См. подробнее: Вальденберг В.Е. Древнерусские учения о пределах царской власти. Очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца XVII в. Пг., 1916; Развитие права и политико-правовой мысли в Московском государстве. Сб. науч. тр./ отв. ред. З.М. Черниловский. – М.: ВЮЗИ, 1985; Успенский Б.А. Царь и патриарх. Харизма власти в России. – М.: Языки русской культуры, 1998; Он же. Царь и император. Помазание на царство и семантика монарших титулов. – М.: Языки русской культуры, 2000. Активно исследуется этот вопрос и в западной литературе: Cherniavsky M. Khan or Basileus: An Aspect of Russian Mediaeval Political Theory// Journal of the History of Ideas. – Vol. 20. – No. 4 (Oct. – Dec., 1959). – P. 459-476; Rowland D. Did Muscovite Literary Ideology Place Limits on the Power of the Tsar (1540s-1660s)? //Russian Review. – Vol. 49. – No. 2 (Apr., 1990). – P. 125-155.

² Иларион, митр. Слово о Законе и Благодати // Повести Древней Руси. – М., 2002. – С. 34.

³ Чичуров И.С. Политическая идеология средневековья. Византия и Русь. – М., 1990. – С. 132.

⁴ Подробнее историографию вопроса см.: Успенский Б.А. Восприятие истории в Древней Руси и доктрина «Москва – Третий Рим» // Успенский Б.А. Этюды о русской истории. – СПб., 2002. – С. 89-148.

⁵ Синицина Н.В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV-XVI вв.). – М., 1998. – С. 222.

⁶ Сочинения о «Третьем Риме» // Синицина Н.В. Третий Рим. Истоки и эволюция... Приложение. – С. 343.

⁷ Там же. – С. 345.

⁸ Там же. – С. 345-346.

⁹ Там же. – С. 360.

¹⁰ Киселева М.С. Учение книжное: текст и контекст древнерусской книжности. – М., 2000. – С. 167-168.

¹¹ Посольская книга по связям России с Грецией (православными иерархами и монастырями), 1588-1594. – М., 1988. – С. 69.

¹² Милоков П.Н. Очерки по истории русской культуры. – Т. 2. – М., 1994. – С. 32.

**ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ДЕПАРТАМЕНТА ДУХОВНЫХ ДЕЛ
ИНОСТРАННЫХ ИСПОВЕДАНИЙ МИНИСТЕРСТВА ВНУТРЕННИХ ДЕЛ
РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В XIX – НАЧАЛЕ XX вв.**

Аннотация. Статья посвящена Департаменту духовных дел иностранных исповеданий российского государства, который был создан в составе Министерства внутренних дел в 1832 г. В его ведении находилось делопроизводство по устройству и деятельности неправославных религиозных общин в России (за исключением англиканской, американской и голландской церквей), а также составление законопроектов и уставов, регламентирующих их юридическое положение. В 1836 г. в Департаменте было закончено составление Свода Уставов исповеданий иноверческих и православного. В 1896 г. был подготовлен Устав духовных дел иностранных исповеданий. В начале XX в. в рамках Департамента велась активная работа по выработке нового законопроекта по вероисповедным вопросам, регулировавшего порядок образования и функционирования религиозных общин, инославных и иноверных исповеданий.

Ключевые слова: Российская империя, Департамент духовных дел иностранных исповеданий, неправославные религиозные общины.

Первые протестантские общины в России появились в середине XVI столетия почти одновременно с распространением вероучения М. Лютера в странах Западной Европы¹. Поток лекарей, аптекарей, торговых и военных людей, художников и ремесленников из охваченных Реформацией стран в Россию начался в последние годы царствования Василия Ивановича и принял еще более широкий размах в правление Ивана Грозного. Тогда же в России были учреждены британская фактория в Архангельске и англиканская церковь. Приток иностранцев в Россию увеличился в годы Тридцатилетней войны. Некоторые из них были специально выписаны из-за границы в Россию на службу, другие – искали убежища от преследований за религиозные убеждения. Видя в иностранных специалистах «пособников и споспешников в развитии общественной жизни», государство руководствовалось в своих действиях словами из ответа царя Федора Иоановича английскому послу Флетчеру: «государю нашему до их веры и дела нет: многих вер люди живут в государя нашего государстве, всякий живет в своей вере»², и предоставляло переселившимся протестантам свободу вероисповедания и богослужения с правом строительства храмов и назначения пасторов из-за границы. В эту эпоху московское правительство, недоверчиво относившееся к духовенству римско-католической церкви, взяло за правило вызывать на службу из европейских стран преимущественно представителей протестантского вероисповедания³. Однако и тем и другим власти решительно запрещали пропаганду и распространение среди населения своих вероучений и строго преследовали как распространение, так и уклонение в иную веру⁴.

Управление иностранными исповеданиями на этом этапе еще отсутствовало. Отношение государства к ним определялось формулой – «охранение господствующей православной церкви и невмешательство во внутреннюю церковную жизнь прибывающих в Россию иностранцев»⁵. Одним из первых законодательных актов, способствовавших оформлению юридического положения протестантских исповеданий, был манифест Петра I от 16 апреля 1702 г. о вызове иностранцев в Россию с обещанием им свободы исповедания. Петр I данным указом повелел, чтобы «всяк и каждый, имеющий намерение сюда (в Россию) ехать для поступления на служ-

бу ... никоим образом препятствия или беспокойства причиненного не был» и принят был «со всякой милостью». С этой целью второй пункт манифеста провозглашал «введение свободного отправления богослужений всех других, хотя с нашей церковью несогласных христианских сект». Иностранным подданным для удовлетворения своих религиозных нужд предоставлялось право возводить церкви, совершать богослужения на дому и «принимать у себя всех тех, которые пожелают у него собираться для того, чтобы по предписанию всеобщего постановления Христианских церквей единогласно восхвалять бога и таким образом отправлять богослужения»⁶. Вслед за этим указом государство предприняло первую попытку установить некоторый контроль над деятельностью евангелических общин, для чего была учреждена должность суперинтендента евангелических церквей России и начата работа по составлению «Справного устава церковного лютеранской веры». В 1721 г., с учреждением Святейшего правительствующего синода, вопросы, связанные с управлением и надзором за протестантскими общинами, перешли в его ведомство и Коллегии иностранных дел. В обязанности Синода входило наблюдать за порядком в церковной жизни иностранцев и недопущением распространения их учения среди православных, выдавать разрешения на строительство церквей, проведение религиозных служб, проезд в Россию иностранных духовных лиц.

В царствование Анны Иоанновны участие Синода в вопросах управления протестантскими церквами уменьшилось. Специально для них была учреждена Юстиц-коллегия лифляндских, эстляндских и финляндских дел, куда все реформатские и лютеранские общины должны были представить «на суждение» свои вероисповедания. Ко времени вступления на престол Екатерины II иноверная (так в XVIII-XIX вв. называли неправославные христианские вероисповедания) «церковная жизнь уже окончательно обосновалась на русской почве», что обусловило со стороны государства необходимость проведения комплекса мероприятий по ее дальнейшей организации⁷. 4 декабря 1762 г. Екатерина издала указ, призванный увеличить поток переселенцев в Россию, а 22 июня 1763 г. был опубликован манифест, в котором всем прибывшим на поселение в империю предоставлялось «свободное отправление веры по их уставам и обрядам беспрепятственно»⁸.

Понимая, что интересы инославных верующих в России требовали учреждения новых постоянных государственных органов управления, Александр I решил серьезно реформировать систему управления иностранными исповеданиями. 25 июля 1810 г. им был опубликован манифест о создании Главного управления делами «не греко-российских» исповеданий, в круг ведения которого входили вопросы, связанные с духовной жизнью последователей всех иностранных вероисповеданий. 24 октября 1817 г. был опубликован новый манифест Александра I, объявлявший о создании Министерства духовных дел и народного просвещения. Круг его обязанностей включал духовные дела всех вероисповеданий в России. В своей деятельности Министерство должно было взаимодействовать с Синодом, Комиссией духовных училищ, Римско-католической духовной коллегией и Юстиц-коллегий.

Для удобства делопроизводства учреждался специальный департамент духовных дел, в ведение которого передавались все дела не православных вероисповеданий. В 1824 г. после передачи дел греко-российского исповедания в ведение обер-прокурора Синода, департамент духовных дел был переименован в главное управление дел иностранных исповеданий, которое в 1832 г. под названием Департамент духовных дел иностранных вероисповеданий вошло в состав Министерства внутренних дел. В рамках этого Департамента было сосредоточено все делопроизводство по устройству и деятельности неправославных религиозных обществ в Рос-

сии (исключение составляли англиканская, американская и голландская церкви), изъятые из ведомства МВД и состоявшие под покровительством своих иностранных посольств, а также составление законопроектов и уставов, регламентирующих их юридическое положение. В результате деятельности Департамента в 1836 г. было закончено составление свода Уставов исповеданий иноверческих и православного, который должен был регулировать отношения церкви и государства в России.

Новой вехой в истории отношений государства и протестантских исповеданий в России явилось издание в 1896 г. подготовленного в Департаменте духовных дел «Устава духовных дел иностранных исповеданий», который зафиксировал юридическое положение перечисленных в нем общин на территории Российской империи. Устав от 1896 г. закреплял главенствующее место православной церкви. Ее особое положение определялось тем, что в пределах России только одна она наделялась правом «убеждать последователей иных христианских исповеданий и иноверцев к принятию своего учения о вере». Однако в нем указывалось, что все, не принадлежащие к православию подданные государства и иностранцы временно пребывающие в стране, пользуются правом свободного отправления своей веры и совершения богослужений. Но духовным и светским лицам иных иноверных и христианских исповеданий было строгойше запрещено «прикасаться к убеждению совести не принадлежащих к их религии», в противном случае они подлежали преследованию и наказанию в соответствии с принятым законодательством. Пятый и шестой параграфы указа оговаривали для инославных и иноверцев право беспрепятственного перехода в православие или по личному разрешению министра внутренних дел в «другое, такое же терпимое иностранное исповедание». Причем, как неоднократно разъяснялось Департаментом духовных дел, свободное исповедание перечисленных выше вероучений распространялось только на иностранных граждан, проживающих в России или принявших российское подданство. Тем самым возможность перехода русских из православия в какое-либо иное христианское исповедание практически полностью пресекалась⁹.

Рубеж XIX-XX вв. в России был отмечен нарастающим общественно-политическим кризисом, который вылился в 1905 г. в первую русскую революцию. Религиозный вопрос был одним из самых острых в общественной жизни того времени. В российском обществе преобладало мнение о необходимости проведения коренной реформы в сфере государственно-церковных отношений. 12 декабря 1904 г. вышел указ Николая II, в котором в целях усовершенствования государственного порядка «ставилась задача устранить религиозные стеснения и расширить права вероисповеданий»¹⁰. В нем, в частности, говорилось, что правительство считало необходимым «подвергнуть пересмотру узаконения о правах раскольников, а равно лиц, принадлежащих к инославным и иноверным исповеданиям»¹¹. С целью выполнения этого указа Комитет министров поручил министру внутренних дел отменить все, стесняющие свободу исповедания административные распоряжения.

Целиком этому же вопросу был посвящен Указ от 17 апреля 1905 г., призванный укрепить ранее обозначенные в Основных законах империи начала веротерпимости. Впервые в истории России был признан юридически возможным и ненаказуемым переход из православия в другое христианское исповедание. По оценкам современников, этот указ «не затрагивал общих руководящих идей российского законодательства и только несколько расширял прежние рамки привилегированных вероисповеданий», таким образом он был далек от действительного признания свободы совести. Веротерпимость понималась ограниченно, ибо последователь господствующего вероучения не подлежал преследованию только в том случае, если переходил в другое, но христианское же исповедание. Отвечая

на критику, Департамент духовных дел разъяснял, что все обвинения в адрес правительства происходили от смешения понятий «свобода совести» (*la liberté de conscience*) и «свобода исповеданий» (*la liberté de culte*). Под первым, с его точки зрения, следовало понимать «индивидуальное право исповедовать те или иные системы религиозных воззрений и принадлежать к исповеданию или вероучению, избранному единственно под влиянием влечений своей совести», тогда как свобода исповедания подразумевала «право публичного оказательства известного культа»¹².

В конце 1905 г. началась работа над новой редакцией Основных законов российской империи, в которой были предусмотрены статьи о свободе совести и вероисповеданий, о равенстве всех религий и «подданных» независимо от вероисповедной принадлежности последних¹³. Но в окончательной редакции законов им места не нашлось, а на Министерство внутренних дел было возложено поручение разработать новый проект религиозного законодательства.

В октябре 1906 г. появился указ «О порядке устройства последователями старообрядческих согласий и отделившихся от православия сектантами общин, а также о правах и обязанностях сих лиц», призванный развить и конкретизировать положения закона от 17 апреля 1905 г. Анализ делопроизводства Департамента духовных дел иностранных исповеданий показывает, что российским законодательством начала XX в. под сектантством подразумевалась обширная и разноликая группа верующих, последователей как мистических, так и рациональных учений, отделившихся от официальных церквей (православной, католической, лютеранской, реформатской или англиканской) и не признающих церковной иерархии и таинств. На практике это проявлялось в том, что к числу сектантов относились любые религиозные объединения, не зафиксированные Уставом иностранных исповеданий 1896 г. В соответствии со второй статьей указа сектантскими общинами считались общества последователей одного и того же вероучения, имеющие целью удовлетворение религиозных, нравственных, просветительских и благотворительных потребностей ее членов, собирающихся для общей молитвы в молитвенном доме или ином предназначенном для этого помещении. Указ определял порядок их регистрации и права¹⁴. Понимая односторонность подобного указа, регламентировавшего порядок образования общин для старообрядцев и сектантов, отделившихся от православия, и оставлявшего за бортом законодательства массу религиозных общин, отпавших от инославных и иноверных исповеданий, тем же указом от 17 октября 1906 г. министру внутренних дел поручалось «озаботиться скорейшей разработкой закона о сектантах, отпавших от иных христианских исповеданий».

В феврале 1907 г. МВД представило на рассмотрение II Государственной Думы законопроект «Об инославных и иноверных религиозных обществах». Согласно проекту последователи всех вероучений, не содержащих в себе чего-либо противного государственному устройству, получали право образовывать общества для совместного удовлетворения своих религиозно-нравственных потребностей¹⁵. В результате рассмотрения законопроекта в комиссии по вероисповедным вопросам ее члены пришли к выводу, что данный проект более основывался на теоретических соображениях, чем на реалиях религиозной жизни страны, и в силу этого представлялся неудовлетворительным. Намеченные Министерством предложения казались членам комиссии не отвечающими сложившимся условиям того времени. Комиссия высказалась за упрощение порядка образования, регистрации и прекращения деятельности вероисповедных обществ и религиозных общин, за расширение их прав в части отправления культа, религиозной пропаганды, строительства культовых зданий, приобретения имущества, учреждения учебных заведений и кладбищ. Однако она ка-

тегорически отвергла принцип равенства всех вероисповеданий и идею отделения церкви от государства¹⁶.

7 декабря 1912 г. на основе высочайше утвержденного особого журнала Совета Министров Министерство внутренних дел с целью пересмотра и доработки отозвало законопроект «Об инославных и иноверных обществах» из Государственной Думы. Одновременно с ним были сняты с рассмотрения в Думе и ранее представленные «Правила о порядке устройства последователями старообрядческих согласий и отделившимися от православия сектантами общин» от 17 октября 1906 г. Шесть лет работы этого закона выявили значительное количество недочетов, допущенных при его составлении. Анализ, проведенный в Департаменте духовных дел, показал, что этот закон совершенно не касался важнейших сторон жизни сектантства. Например, существенным его недостатком было то, что, оговаривая положение таких протестантских общин как меннониты и баптисты, он не содержал никаких упоминаний о других «инославных сектантских вероучениях», которые на тот момент были представлены в России довольно широким спектром религиозных обществ. Правила 17 октября 1906 г. предоставляли сектантам право, а не обязанность объединяться в религиозные общины и тем самым открывали для них возможность существования вне общины¹⁷. Подобная неполнота закона создавала предпосылки для существования малых религиозных групп на совершенно исключительных условиях, не встречающихся среди других исповеданий. Нередко она истолковывалась как предоставление им права свободной пропаганды своих учений: отсутствие в законе указаний на порядок устройства сектантами религиозных собраний приводило к тому, что они стали использоваться верующими не столько для удовлетворения собственных религиозных нужд, сколько для привлечения на эти собрания лиц других исповеданий¹⁸.

Принимая во внимание все вышесказанное, Министерство внутренних дел пришло к выводу, что существование и образование общин, состоящих как из сектантов отпавших от православия, так и отпавших от инославных и иноверных вероисповеданий, с точки зрения государственной, должны допускаться на одинаковых условиях, тем более, что на практике далеко не всегда представлялось возможным установить первоначальную вероисповедную принадлежность той или иной группы сектантов. В связи с этим «в целях выработки единообразных правил для обеих категорий сектантов» Министерство внутренних дел считало целесообразным провести переработку законопроекта 1907 г. «Об инославных и иноверных религиозных обществах»¹⁹.

В качестве новой главной задачи Министерство внутренних дел выдвинуло выработку «общего и единообразного для всех вообще сектантов» законопроекта. В своей работе над ним предполагалось исходить из следующих принципов: 1) правовое положение всех сектантов должно определяться теми же основаниями, что и инославных исповеданий, 2) центральным понятием нового закона должно стать понятие религиозной общины, под которой должна пониматься приходская организация с молитвенным домом и духовным наставником, 3) действие нового закона должно распространяться на всех сектантов – как отпавших от православия, так и отделившихся от инославных исповеданий²⁰.

Характеризуя новый законопроект о сектантских религиозных обществах и общинах, Министерство указывало, что он был «составлен в соответствии со всей совокупностью в жизни духовных, общественных и политических запросов и стремлений сектантства и согласован с интересами государства»²¹. Новый законопроект подвергал существенному пересмотру всю систему юридических норм. Прежде всего устанавливалось точное разграничение таких важнейших понятий как вероисповедание, религиозное общество и религиозная община. Важно отметить, что

новый законопроект запрещал избирать на должность проповедника или наставника иностранных лиц, и только «в особо уважаемых случаях» случаях, когда отпавшие от инославных и иноверных исповеданий сектанты не располагали наставниками – российскими подданными, Министерство могло разрешить их избрание из иностранцев. В данном вопросе закон продолжал прежнюю политику государства по отношению к иностранным духовным лицам. В начале XX в., с точки зрения МВД, подобная практика стала особенно необходимой. Как показывали материалы, собранные Департаментом духовных дел иностранных исповеданий, успешная интенсивная деятельность российского сектантства по распространению своего учения в значительной степени была обязана «частым наездам иностранных проповедников» и той материальной и моральной поддержке, которую оно получало из-за рубежа²².

Государственная Дума не успела рассмотреть этот вероисповедный законопроект, ибо разразившаяся Февральская революция в корне изменила общественно-политическую ситуацию в стране.

Библиографический список

1. Буткевич Т.И. Протестантство в России (Из лекций по церковному праву). – Харьков, 1913.
2. Кузнецов Н.Д. Управление делами иностранных исповеданий в России в его историческом развитии. – Ярославль, 1898.
3. Красножен М. Иноверцы на Руси. Положение неправославных христиан в России. – Юрьев. 1900. – Т. 1.
4. Проф. Горчаков. Лекции по церковному праву, читанные в Санкт-Петербургском университете, 1894-1895 гг.
5. Полное собрание законов Российской империи с 1649 г. – Т. IV. – СПб., 1830.
6. Одинцов М.И., Пинкевич В.К., Редькина О.Ю. Государственно-церковные отношения в политической истории России // Государственно-церковные отношения в России. Курс лекций. – М., 1995.
7. Правительственный вестник. – СПб., 1904. – № 283.
8. Правительственный вестник. – СПб., 1906. – № 230.

¹ Буткевич Т.И. Протестантство в России (Из лекций по церковному праву). – Харьков, 1913. – С. 1.

² Кузнецов Н.Д. Управление делами иностранных исповеданий в России в его историческом развитии. – Ярославль, 1898. – С. 11.

³ Красножен М. Иноверцы на Руси. Положение неправославных христиан в России. Т. I. – Юрьев, 1900. – С. 74.

⁴ Проф. Горчаков. Лекции по церковному праву, читанные в Санкт-Петербургском университете. 1894-1895 гг. – С. 116.

⁵ Кузнецов Н.Д. Управление делами... – С. 2

⁶ Полное собрание законов Российской империи с 1649 г. – СПб., 1830. – Т. IV. – С. 193, 194.

⁷ Кузнецов Н.Д. Управление делами... – С. 4.

⁸ Там же. – С. 141.

⁹ РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 2. Л. 31.

¹⁰ Одинцов М.И., Пинкевич В.К., Редькина О.Ю. Государственно-церковные отношения в политической истории России // Государственно-церковные отношения в России. Курс лекций. – М., 1995. – С. 47.

¹¹ Правительственный вестник. – СПб., 1904. – № 283. – С. 2.

¹² РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 314. Л. 7.

¹³ Одинцов М.И., Пинкевич В.К., Редькина О.Ю. Государственно-церковные отношения... – С. 45.

¹⁴ О порядке устройства отделившимися от православия сектантами общин, а так же о правах и объединениях сих лиц // Правительственный вестник. – СПб., 1906. – № 230. – С. 2.

¹⁵ РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 304. Л. 112, 113.

¹⁶ Одинцов М.И., Пинкевич В.К., Редькина О.Ю. Государственно-церковные отношения... – С. 49.

¹⁷ По статистическим данным на 1912 г. правом объединения в религиозные общины воспользовалось лишь 20% российских сектантов. На июль 1911 г. в Санкт-Петербургской губернии не было зарегистрировано в соответствии с законом от 1906 г. ни одного сектантского общества // РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 3. Л. 184.

¹⁸ РГИА. Ф.821. Оп. 133, Д. 304. Л. 115.

¹⁹ Там же. Л. 32.

²⁰ Там же.

²¹ Там же. Л. 186.

²² Там же. Л. 117.

Стецкевич М.С.

ОСНОВНЫЕ ИДЕИ ОКСФОРДСКОГО ДВИЖЕНИЯ

Аннотация. Статья посвящена исследованию движению внутри церкви Англии (XIX в.), связанному с Оксфордским университетом, представители которого выступали за восстановление традиционных аспектов христианской культовой практики и вероучения.

Ключевые слова: Церковь Англии, Оксфордское движение, трактарианство.

Истории Оксфордского движения в Церкви Англии (часто именуемой также англиканской) посвящено огромное количество исследований, однако почти все они были написаны английскими и американскими религиоведами, историками и теологами¹. Отечественные авторы уделяли внимание этому движению преимущественно во второй половине XIX в. в связи с развитием контактов между англиканской церковью и Русской Православной². В XX в. и в начале XXI в. о нем если и писали, то преимущественно вскользь³, а суть его представляли в основном как возвращение «в церемониал англиканской церкви роскошной обрядности, отвергнутой в период Реформации»⁴.

Оксфордское движение явилось одним из важнейших событий в религиозной жизни Англии XIX столетия, хотя как по поводу датировки, так и по вопросу о степени его влияния на развитие Церкви Англии существуют различные мнения. Своими корнями движение уходит в события рубежа 1820 – 1830-х гг., получившие наименование «конституционной революции». Ее первые два акта – отмена ограничительных законов против радикальных протестантов-диссентеров (1828), допуск в парламент католиков (1829) явились значительным шагом по уравниванию в правах всех христиан, сделали еще более условным, чем раньше, конфессиональный характер английского государства и поколебали претензии Церкви Англии на монопольное положение в религиозной жизни страны. Третий акт «конституционной революции» – парламентская реформа 1832 г. – способствовала развитию Англии по буржуазно-демократическому пути. «Старый порядок», с которым Церковь Англии была неразрывно связана, постепенно уходил в прошлое.

Естественно, в этих условиях вопрос о дальнейшей судьбе Церкви Англии вставал весьма остро. Либеральному богослову Т. Арнольду принадлежит фраза, которая точно отражает господствовавшие настроения: «Церковь в том виде, как она существует сейчас, не спасут никакие человеческие усилия»⁵. Конечно, это не означает, что можно согласиться с точкой зрения С. Оллара, долгое время преобладавшей в историографии Оксфордского движения. По его мнению, к 1833 г. Церковь Англии была «почти духовно мертва»⁶. Набирало силу евангелическое движение в рамках

¹⁷ По статистическим данным на 1912 г. правом объединения в религиозные общины воспользовалось лишь 20% российских сектантов. На июль 1911 г. в Санкт-Петербургской губернии не было зарегистрировано в соответствии с законом от 1906 г. ни одного сектантского общества // РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 3. Л. 184.

¹⁸ РГИА. Ф.821. Оп. 133, Д. 304. Л. 115.

¹⁹ Там же. Л. 32.

²⁰ Там же.

²¹ Там же. Л. 186.

²² Там же. Л. 117.

Стецкевич М.С.

ОСНОВНЫЕ ИДЕИ ОКСФОРДСКОГО ДВИЖЕНИЯ

Аннотация. Статья посвящена исследованию движению внутри церкви Англии (XIX в.), связанному с Оксфордским университетом, представители которого выступали за восстановление традиционных аспектов христианской культовой практики и вероучения.

Ключевые слова: Церковь Англии, Оксфордское движение, трактарианство.

Истории Оксфордского движения в Церкви Англии (часто именуемой также англиканской) посвящено огромное количество исследований, однако почти все они были написаны английскими и американскими религиоведами, историками и теологами¹. Отечественные авторы уделяли внимание этому движению преимущественно во второй половине XIX в. в связи с развитием контактов между англиканской церковью и Русской Православной². В XX в. и в начале XXI в. о нем если и писали, то преимущественно вскользь³, а суть его представляли в основном как возвращение «в церемониал англиканской церкви роскошной обрядности, отвергнутой в период Реформации»⁴.

Оксфордское движение явилось одним из важнейших событий в религиозной жизни Англии XIX столетия, хотя как по поводу датировки, так и по вопросу о степени его влияния на развитие Церкви Англии существуют различные мнения. Своими корнями движение уходит в события рубежа 1820 – 1830-х гг., получившие наименование «конституционной революции». Ее первые два акта – отмена ограничительных законов против радикальных протестантов-диссентеров (1828), допуск в парламент католиков (1829) явились значительным шагом по уравниванию в правах всех христиан, сделали еще более условным, чем раньше, конфессиональный характер английского государства и поколебали претензии Церкви Англии на монопольное положение в религиозной жизни страны. Третий акт «конституционной революции» – парламентская реформа 1832 г. – способствовала развитию Англии по буржуазно-демократическому пути. «Старый порядок», с которым Церковь Англии была неразрывно связана, постепенно уходил в прошлое.

Естественно, в этих условиях вопрос о дальнейшей судьбе Церкви Англии вставал весьма остро. Либеральному богослову Т. Арнольду принадлежит фраза, которая точно отражает господствовавшие настроения: «Церковь в том виде, как она существует сейчас, не спасут никакие человеческие усилия»⁵. Конечно, это не означает, что можно согласиться с точкой зрения С. Оллара, долгое время преобладавшей в историографии Оксфордского движения. По его мнению, к 1833 г. Церковь Англии была «почти духовно мертва»⁶. Набирало силу евангелическое движение в рамках

англиканства, выдвигались разнообразные проекты церковных реформ, призванных приспособить структуру Церкви Англии к изменившимся социально-политическим реалиям. Сохранялась и партия так называемой «высокой церкви». Для ее приверженцев были характерны прежде всего апология епископального устройства, акцентирование внимания на необходимости опоры на авторитетные источники (катехизисы, символы веры) при интерпретации Священного Писания, приоритет которого в то же время не подвергался сомнению, интерес к трудам «отцов церкви», подчеркивание значения таинств крещения и причащения как каналов передачи благодати. Однако все направления в англиканстве рассматривали государственный статус Церкви Англии в качестве важнейшего условия ее существования, а функции стабилизатора политического и социального порядка – в качестве первостепенных (исключение составляли немногие высокоцерковные и либеральные богословы). Наконец, общепринятым было понятие о Церкви Англии как о протестантской. Оксфордское движение, важнейшими организаторами и участниками которого были священники-теологи, трудившиеся в местном университете – Дж.Г. Ньюмен (1801 – 1890), Дж. Кибл (1792 – 1866), Р.Х. Фруд (1803 – 1836) и Э. Б. Пьюзи (1800 – 1882), развиваясь в целом в русле высокоцерковных идей, вместе с тем достаточно решительно пересматривало некоторые представления, казавшиеся незыблемыми.

Важнейшие идеи движения хотя бы в общих чертах были сформулированы уже на начальной стадии – в 1833 – 1834 гг. Этот период американский исследователь Дж. Гриффин именуется «радикальной фазой Оксфордского движения»⁷. Именно тогда была опубликована основная масса (50 из 90) «Трактатов для нынешнего времени» (в связи с чем Оксфордское движение часто именуется Трактарианским), в которых были сформулированы основные идеи оксфордских теологов. В дальнейшем, как в последующих трактатах, выходявших вплоть до 1841 г., так и в других произведениях эти идеи будут в основном развиваться, уточняться, но принципиальные положения все-таки сохранятся.

Первой важнейшей идеей является идея апостольского преемства. С ее анализа начинается самый первый трактат, написанный крупнейшим деятелем движения Дж.Г. Ньюменом. Она и в дальнейшем, особенно в период «радикальной фазы», остается одной из центральных. Ньюмен ставит вопрос таким образом: «Если государство и страна настолько забыли Бога, что готовы презреть Церковь, лишить ее мирского достоинства и имущества, то на чем в этом случае будет основан авторитет англиканского священника?»; «Раньше Вы опирались на Ваше происхождение, образование, благосостояние, личные связи, но если все эти светские преимущества исчезнут, на что же может полагаться священник Христов?». Ответ Ньюмена недвусмыслен: основанием авторитета священника может являться только апостольское преемство. Далее Ньюмен достаточно кратко характеризует само учение о преемстве, согласно которому апостолы, получив дары Святого Духа, передали их далее через рукоположение епископам, и поскольку эта линия не прерывалась, то ими обладают «и наши нынешние епископы, которые назначили нас своими помощниками, и в известном смысле – представителями». Признавая наличие потенциальных несогласных, Ньюмен решительно заявляет, причем дважды: «делайте Ваш выбор», завершая трактат словами Христа: «Кто не со Мною, тот против Меня; и кто не собирает со Мною, тот расточает» (Мф.12.30)⁸.

Столь жесткая постановка вопроса была обусловлена конкретной политической ситуацией, для которой было характерно ожидание скорого крушения Церкви или по крайней мере ее отделения от государства. Именно поэтому первые трактаты, увидевшие свет в 1833 г., оказались мало похо-

жи на обычные теологические сочинения. Это был скорее страстный призыв к духовенству осознать, что времена, когда англиканские священники рассматривали себя скорее в качестве слуг государства, выполняющих, по выражению епископа С. Хорсли, «добрые услуги в общественной жизни», безвозвратно миновали. Современные исследователи, прежде всего П. Ноклс, убедительно показали, что учение об апостольском преемстве никогда не исчезало полностью из англиканского богословия⁹. Но традиционные высокоцерковники рассматривали апостольское преемство как вещь, в большей степени обеспечивающую порядок в Церкви, нежели как нечто обладающее особой сакральностью. В руках же трактарианцев апостольское преемство стало орудием размежевания с теми, кто не разделял их взгляды.

Второй важнейшей идеей Оксфордского движения явилось решительное разграничение понятий «Церковь Англии» и «государственная (или установленная) Церковь» (Establishment), отстаивание духовного суверенитета первой. В трактате № 4 Дж. Кибл задается вопросом: «Почему мы так много говорим об установленном статусе Церкви, и так мало об апостольском преемстве?». Он подчеркивает, что приходская церковь или кафедральный собор – не просто место, поддерживаемое государством с целью получения людьми «моральных и религиозных инструкций», но «дом Божий». Тем, кто покинул Церковь Англии, необходимо внушать, что они отделили себя не просто от «порядочного, организованного, полезного сообщества», но от истинной Церкви. На священника же следует смотреть не просто как на достойного человека, но как на «связующего с Христом»¹⁰.

Столь резкий акцент на духовных функциях Церкви Англии резко контрастировал с преобладавшей по крайней мере со времен Великой французской революции концепции, согласно которой Церковь является прежде всего «полезным» институтом. Такая позиция разделялась не только политиками и светскими изданиями (например, торийский журнал «Квотерли Ривью» писал о важности «поддержки светского законодательства, обеспечении действий власти теми дополнительными санкциями, которые может предоставить только религия»¹¹), но и подавляющим большинством духовенства, не устававшего в своих проповедях подчеркивать, что священники «назначены стражами религии... священной опоры государства, от сохранения которой зависит его процветание, безопасность, да и само существование»¹².

Ньюмен же, напротив, видел задачу Церкви в том, чтобы делать людей святыми, а не просто добропорядочными подданными. Он неоднократно заявлял о том, что защищать религию Церкви Англии по причинам желательности сохранения мира и порядка в обществе есть грех даже больший, чем желание ее ниспровержения¹³. В более осторожных выражениях эта мысль проводилась в предисловии к первому тому «Трактатов для настоящего времени», вышедшему в 1834 г. Не отрицая, что соображения поддержания «благопристойности и порядка» имеют определенное значение для сохранения позиций «установленной» Церкви, Ньюмен в то же время отмечает их второстепенность по сравнению с наличием у паствы четкого понимания благодатности таинств и понимания ею роли священников как преемников апостолов¹⁴.

В трактате № 10 Ньюмен, обращаясь к мирянам и предполагая возможность лишения Церкви ее привилегий и статуса, отмечает, что в этом случае «вы будете видеть в нас не джентльменов, как сейчас, не людей, превосходящих вас по своему мирскому статусу», но «представителей Христа», которым «дарованы ключи от рая и ада, вестников милосердия...обладающих величественной привилегией совершения таинства евхаристии»¹⁵. Составляя инструкции для пропагандистов «Ассоциации дру-

зей Церкви», созданной совместными усилиями трактарианцев и представителей традиционной высокоцерковной партии (Х. Дж. Роузом, У. Палмером и др.) осенью 1833 г., Ньюмен подчеркивал как необходимость защиты «духовных прав, привилегий, символов веры», так и нежелание иметь что-либо общее с партийными и политическими вопросами, «сохранением церковных владений и доходов»¹⁶.

Кстати, именно различие во взглядах на обязательность сохранения государственного статуса Церкви Англии приведет к достаточно четкому размежеванию (хотя и не разрыву) между высокоцерковниками и трактарианцами, ставшему очевидным уже в 1834 г. У.Палмер полагал, что союз следует обязательно поддерживать, даже если государство занимает в отношении Церкви достаточно враждебную позицию, так как его расторжение приведет к краху всей приходской системы¹⁷.

Последнее не означает, что лидеры Оксфордского движения высказывались в пользу разрыва союза между Церковью Англии и государством. У Кибла, Ньюмена и особенно Фруда можно найти немало высказываний о серьезном повреждении Церкви в результате союза с государством, в котором после «конституционной революции» члены законодательного органа, решающего в том числе вопросы церковной жизни, не являются в обязательном порядке англиканами. Фруд в 1833 г. писал: «давайте скажем правду и посрадим дьявола, давайте откажемся от национальной Церкви и будем иметь настоящую»¹⁸. Однако почти все подобного рода инвективы относятся к частной переписке. В августе 1833 г. Ньюмен писал, что он «не будет защищать возможность отделения Церкви от государства, пока нация не займет в отношении нас более тираническую позицию»¹⁹.

Отчасти такая позиция может быть объяснена устойчивым нежеланием заниматься политикой, отчасти (особенно это характерно для Пьюзи) сохранением представления о том, что Церковь Англии – не только «истинная церковь Христова», но и несет обязанности в отношении английской нации, которые легче исполнять при сохранении существующего статуса.

Однако приоритет как в «Трактатах для настоящего времени», так и в других сочинениях, вышедших из-под пера трактарианцев, отдавался все-таки отстаиванию «истинности» и «католичности» Церкви Англии, что можно рассматривать в качестве третьей существенной идеи Оксфордского движения. Она развивается во многих «Трактатах» (например, № 2, 4, 5, 11, 20, 29, 36, 38, 41, 71 и пр.), работе Ньюмена «Лекции о пророческой власти Церкви» (1837), других произведениях. Уже в трактате № 2 упоминается о необходимости веры в «единую, святую, католическую и апостольскую Церковь»²⁰, «чистой» ветвью которой, как уточняется в трактате № 5, является Церковь Англии²¹. Она есть «единственная Церковь в этом королевстве, которая может быть совершенно уверена в том, что преподает людям Тело Христово» (трактат № 4)²². В трактате № 29 Дж. Боуден, один из немногих мирян, принимавших участие в движении, характеризует Церковь Англии как ветвь той святой Церкви, которая была основана Иисусом Христом в Иерусалиме и будет существовать до окончания века²³.

В принципе здесь оксфордские лидеры, отказываясь от преобладавшей в течение долгого времени концепции Церкви как прежде всего «полезного» института, еще не говорили ничего принципиально нового по сравнению с традиционными носителями высокоцерковных идей. Например, «Руководство к Церкви» (1798) архидьякона Даубени буквально пронизано мыслью о том, что Церковь Англии есть истинная Церковь Христова. Она рассматривается как ветвь Вселенской Католической Церкви, отделившаяся в ходе Реформации от «поврежденной ветви» – Римско-католи-

ческой церкви²⁴. Различие заключалось в другом. Даубени без колебаний называл Церковь Англии протестантской²⁵. Оксфордцы же категорически отказывались от такого определения. В трактате № 38 Ньюмен говорит о том, что «слава английской Церкви заключается в ее приверженности «среднему пути» (*Via media*), лежащем между так называемыми реформаторами и римскими католиками. Под «реформаторами» здесь подразумевались прежде всего идеологи континентальной, но отчасти и английской Реформации XVI в. С ними можно соглашаться лишь в том случае, «если они следуют установлениям Церкви»²⁶.

Под «Церковью» Оксфордское движение понимало единую неразделенную Церковь, существовавшую в течение первых веков после возникновения христианства. Чаще всего использовался термин «древность», без точной конкретизации временных рамок. Например, в 1840 г. Пьюзи, пытаясь сформулировать важнейшие положения Трактарианского движения, указывал, наряду с апостольским преемством, «высоком» представлении о видимой Церкви, епископате как божественном установлении, также и на «рассмотрение древней Церкви, а не реформаторов, в качестве конечной инстанции, выражающей смысл нашей Церкви»²⁷. В трактате № 45, носящем название «Основания нашей веры» (1834), Ньюмен фактически отрицает важнейший протестантский принцип «только Писание». Говоря о «негативных тенденциях в протестантизме», Ньюмен относит к ним прежде всего абсолютизацию Писания. Между тем такие вещи, как догмат о Троице, практика крещения младенцев, осуждение азартных игр и самоубийства не выражены в Библии с достаточной ясностью. Однако мы следуем им, исходя из представлений древней Церкви. Библия же представляет собой «закон веры, но не практики... поведения или дисциплины»²⁸.

Итак, Церковь Англии, согласно представлениям оксфордцев, «истинна» в той мере, в какой она является продолжением древней неразделенной Церкви. Но если Кибл и Пьюзи сумели удержаться на такой позиции, то Ньюмен в конечном счете отверг «теорию ветвей», согласно которой Церковь Англии является наименее поврежденной ветвью древней Церкви, и пришел к выводу о том, что «истинная Церковь» одна, и ею является Римско-католическая. Решающим моментом стала публикация последнего, девяностого трактата (1841). Ньюмен, постепенно смягчавший, как показал Р. Имберг, свою критику в адрес Рима, опуская наиболее острые антикатолические пассажи при переизданиях «Трактатов»²⁹, постарался доказать, что положениям основного доктринального документа Церкви Англии – «39 статей» можно дать такое толкование, при котором многие противоречия с учением Римско-католической церкви (кроме представлений о главенстве папы) исчезают³⁰.

Трактат № 90 вызвал в Англии бурю эмоций и подвергся достаточно решительному осуждению, в том числе и со стороны епископов Церкви Англии. Переход Ньюмена и некоторых его приверженцев в Римско-католическую церковь (1845), пришедших к выводу о том, что именно она, а не древняя Церковь, является источником «истины», часто рассматривают как конец Оксфордского движения. Дж. Херринг убедительно показал неосновательность этой точки зрения³¹. И хотя в последующие тридцать лет количество трактарианского духовенства, по его подсчетам не превышало 5% от общего числа англиканских духовных лиц³², вряд ли следует, подобно Р. Паттисону, рассматривать Оксфордское движение как «провал»³³.

Произошло очевидное смещение акцентов в сторону практики. Под влиянием идей оксфордцев в 1840 – 1870-е гг. развернуло деятельность Кэмбриджское архитектурное общество, ставившее задачу сакрализации храмовой архитектуры и строительства «правильных» церквей в готичес-

ком стиле. В 1840-х гг. в рамках Церкви Англии появились первые монашеские общины, началось движение ритуалистов, пытавшихся использовать во время богослужения свечи, ладан, торжественные облачения, напоминающие католические. Священников-ритуалистов наказывали штрафами и даже тюремными заключениями, однако они настаивали на том, что их цель – не просто осуществление тех или иных церемоний, а отстаивание права духовенства на самостоятельное принятие решений. Это обстоятельство свидетельствует, что Церковь Англии рассматривалась ими, как, впрочем, и многими другими представителями англиканского духовенства, уже как духовный институт, а не просто как Establishment.

Наконец, в современной Церкви Англии преобладает точка зрения, согласно которой она является как реформированной, так и католической. Учение же об апостольском преемстве вообще превалирует, хотя и не подкреплено канонической формулировкой³⁴. Все это говорит о том, что важнейшие идеи Оксфордского движения продолжают жить и оказывать влияние на развитие современного англиканства, хотя и не пользуются в нем преобладающим влиянием.

Библиографический список

1. Булгаков А.И. Новые религиозные преобразования в Англии в XIX веке. – Киев, 1897.
2. Новиченко И.Ю. Чарльз Кингсли и английский христианский социализм середины XIX века. – М., 2001.
3. Матвеевский П. Трактарианское движение в Англиканской церкви. – СПб., 1866.
4. Соловьева Т.С. Оксфордское движение: борьба за церковное возрождение в Англии // Альфа и Омега. – 2000. – № 3 (25).
5. Church R.W. The Oxford Movement: Twelve Years, 1833 – 1845. – L., 1891.
6. Daubeny C. A Guide to the Church. – L., 1804.
7. Froude R.H. Remains of the Late Reverend R. H. Froude. – Vol. 2. – L., 1838.
8. Griffin J.R. The Radical Phase of the Oxford Movement // The Journal of Ecclesiastical History. – 1976. – Vol. 27, № 1.
9. Griffin J.R. The Oxford Movement : a Revision. – Christendom Publications, 1980.
10. Herring G. What Was the Oxford Movement? – L., 2002.
11. Letters and Correspondence of J.H. Newman During his Life in the English Church. – Vol. 2 – L., 1898.
12. Liddon H.P. Life of E.B.Pusey. – Vol. 2. – L., 1894.
13. Imberg R. In Quest for Authority: the «Tracts for the Times» and the Development of the Tractarian Leaders. – Lund, 1987.
14. Nockles P.B. The Oxford Movement in Context: Anglican High Churchmanship, 1760–1857. – Cambridge, 1994.
15. O'Connell M.R. The Oxford Conspirators: A History of the Oxford Movement, 1833–1845. – L., 1969.
16. Ollard S.L. A Short History of the Oxford Movement. – L., 1915.
17. Palmer W. A Narrative of Events connected with the publication of the Tracts for the Times. – Oxford, 1843.
18. Pattison R. The Great Dissent. J.H. Newman and the Liberal Heresy. – N.Y., 1991.
19. Sparke B. A Charge delivered to the Clergy of the diocese of Ely. – L., 1817. – P. 9.
20. Stanley A.P. The Life and Correspondence of Thomas Arnold. – Vol. 1. – L., 1881.

21. The Study of Anglicanism / ed. by S. Sykes, J. Booty. – L., 1988.
22. <http://anglicanhistory.org/tracts.html>

¹ Ограничимся упоминанием двух наиболее объемных и известных монографий: Church R.W. The Oxford Movement: Twelve Years, 1833–1845. – L., 1891; O’Connell M.R. The Oxford Conspirators : A History of the Oxford Movement, 1833–1845. – L., 1969.

² См., например: Матвеевский П. Трактарианское движение в Англиканской церкви. – СПб., 1866.; Булгаков А.И. Новые религиозные преобразования в Англии в XIX веке. – Киев, 1897.

³ Исключение составляет содержательная статья: Соловьева Т.С. Оксфордское движение: борьба за церковное возрождение в Англии // Альфа и Омега. – 2000. – № 3 (25).

⁴ Новиченко И.Ю. Чарльз Кингсли и английский христианский социализм середины XIX века. – М., 2001. С. 28.

⁵ Stanley A.P. The Life and Correspondence of Thomas Arnold. – Vol. 1. – L., 1881. – P. 278.

⁶ Ollard S.L. A Short History of the Oxford Movement. – L., 1915. – P. 16.

⁷ См.: Griffin J. R. The Radical Phase of the Oxford Movement // The Journal of Ecclesiastical History. – 1976. – Vol. 27, № 1.

⁸ Tract № 1. Thoughts on the Ministerial Commission // <http://anglicanhistory.org/tracts/tract1.html>

⁹ Nockles P.B. The Oxford Movement in Context: Anglican High Churchmanship, 1760–1857. – Cambridge, 1994.

¹⁰ Tract № 4. Adherence to the Apostolical Succession the safest Course // <http://anglicanhistory.org/tracts/tract4.html>

¹¹ The Quarterly Review. – Vol. 8. – L., 1812. – P. 11.

¹² Sparke B. A Charge delivered to the Clergy of the diocese of Ely. – L., 1817. – P. 9.

¹³ Подробнее см.: Griffin J.R. The Oxford Movement : a Revision. – Christendom Publications, 1980. – P. 32–35.

¹⁴ Advertisement to the Tracts // <http://anglicanhistory.org/tracts/advertisement.html>

¹⁵ Tract №10. Heads of a Week-day lecture, delivered to a country congregation in ———shire // <http://anglicanhistory.org/tracts/tract10.html>

¹⁶ Letters and Correspondence of J. H. Newman During his Life in the English Church. – Vol. 2. – L., 1898. – P. 3-4.

¹⁷ Palmer W. A Narrative of Events connected with the publication of the Tracts for the Times. – Oxford, 1843. – P. 7-8.

¹⁸ Froude R.H. Remains of the Late Reverend. – Vol. 2. – L., 1838. – P. 274.

¹⁹ Letters and Correspondence of J. H. Newman. – Vol. 1. – P. 395.

²⁰ Tract № 2. The Catholic Church // <http://anglicanhistory.org/tracts/tract2.html>

²¹ Tract № 5. A Short Address to His Brethren on the Nature and Constitution of The Church of Christ, and of the Branch of It Established in England // <http://anglicanhistory.org/tracts/tract5.html>

²² Tract №4. Adherence to the Apostolical Succession the safest Course // <http://anglicanhistory.org/tracts/tract4.html>

²³ Tract № 29. Christian Liberty; Or, Why Should We Belong to the Church of England? // <http://anglicanhistory.org/tracts/tract29.html>

²⁴ Daubeny C. A Guide to the Church. – L., 1804. – P. 149–151.

²⁵ Ibid. – P. 152.

²⁶ Tract № 38. Via Media. No. I // <http://anglicanhistory.org/tracts/tract38.html>

²⁷ Liddon H.P. Life of E.B. Pusey. – Vol. 2. – L., 1894. – P. 140.

²⁸ Tract № 45. The Grounds of our Faith // <http://anglicanhistory.org/tracts/tract45.html>

²⁹ Imberg R. In Quest for Authority: the «Tracts for the Times» and the Development of the Tractarian Leaders. – Lund, 1987. – P. 53, 90–96.

³⁰ Tract № 90. Remarks on Certain Passages in the Thirty-Nine Articles // <http://anglicanhistory.org/tracts/tract90/>

³¹ Подробнее см.: Herring G. What Was the Oxford Movement? – L., 2002. – P. 65–74.

³² Ibid. – P. 76.

³³ Pattison R. The Great Dissent. J.H. Newman and the Liberal Heresy. – N.Y., 1991. – P. 9.

³⁴ Подробнее см.: The Study of Anglicanism / ed. by S. Sykes, J. Booty. – L., 1988. – P. 405 – 424.

АРХЕОЛОГИЯ ПОП-КУЛЬТУРЫ: НОВАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ И МИФОЛОГИЧЕСКИЙ КОД В СЕМАНТИЧЕСКОМ ПОЛЕ БЛОКБАСТЕРА

Аннотация. Статья посвящена проблематике использования классических мифологических структур и религиоведческих данных в современном кинематографе. В статье рассматривается структура героического мифа, выделенная и предложенная Дж. Кэмпбеллом в контексте ее использования в массовой культуре, что демонстрируется на примере картин «Звездные войны» и «Матрица». Обсуждается проблематика построения произведений популярной культуры на основании формул, разработанных исследователями мифологии. Затрагивается вопрос так называемых «современных мифов» и «мифологического мышления».

Ключевые слова: Кэмпбелл, массовая культура, структура, героический миф, «Звездные войны», «Матрица».

Самая незатейливая детская сказка обладает особой силой затрагивать и вдохновлять глубокие пласты творчества – так же, как капля воды сохраняет вкус океана, а яйцо блохи вмещает в себе все таинство жизни.

Дж.Кэмпбелл

На обложке очередного труда по популярной культуре «Миф об американском супергерое» красуются Чак Норрис и Супермен – а авторы в очередной раз анализируют голливудскую кинопродукцию, привлекая в качестве основной теории мифа не менее раскрученную в США, чем сами персонажи на обложке, концепцию мономифа Дж.Кэмпбелла¹. Это далеко не случайно. Кэмпбелл, теперь хорошо известный и в России, прославился среди массовой аудитории не столько своими многочисленными научными трудами по мифологии², сколько сотрудничеством с Дж. Лукасом, режиссером космической эпопеи «Звездные войны».

Можно по-разному относиться к подобной славе. Однако популярная культура, в первую очередь кинематограф, представляет для специалиста-религиоведа, не страдающего огульным презрением и снобизмом в ее отношении, особый интерес. В структуре многих произведений легко проследить схемы, предложенные исследователями мифологии и фольклора. «Звездные войны» здесь наиболее показательны. Сам Лукас подчеркивал, что сценарий фильма, над которым он работал много лет и в основе которого изначально лежал сюжет картины А.Курасавы «Три негодяя в скрытой крепости», был значительно видоизменен под воздействием идей «Тысячеликого героя». Как признается Лукас: «Я не очень хорошо понимал, что делал (когда писал «Звездные войны»). Я начал работать, начал проводить исследования, начал писать, и год проходил за годом. Я написал несколько разных вариантов и случайно наткнулся на «Тысячеликого героя». В этот момент я вдруг понял то, чего хочу. (...) Я сказал: вот моя история. Вот – Начало. Вот – Конец. Вот как надо все сделать. Если бы не книга Кэмпбелла, то, возможно, я писал бы «Звездные войны» и сегодня»³.

В труде Кэмпбелла находкой для Лукаса стала сама концепция мономифа. Этот заимствованный из Джойса термин Кэмпбелл использовал для описания мифологического пути-приключения героя, которое строится на основе расширенной формулы обряда перехода: исход – инициация – возвращение (аналогичны стадиям, выделенным А. ван Геннепом: *сепаративной, лиминарной и реинтегративной*)⁴. Этот трехчастный код Кэмпбелл называет атомным ядром или центральным блоком мономи-

фа⁵. В своем исследовании мифологии Кэмпбелл в полной мере воплощает увлеченность идеями психоанализа, в первую очередь – юнгианского, поскольку основу мифа о герое, с его точки зрения, составляет как раз внутренний психологический процесс становления личности (*индивидуация*). «Герой, – пишет Кэмпбелл, – представляет собой мужчину или женщину, способных преодолеть свои личные и локально-исторические ограничения и перейти к обладающим всеобщей значимостью, общечеловеческим формам. Точки зрения, мысли и воодушевление такого человека в незапятнанном виде исходят из первичных импульсов человеческой жизни и мышления. [...] Герой умирает как современный человек, но возрождается как человек вечный — совершенный, обобщенный и всеобщий»⁶. Герой должен отступить от вторичных эффектов к «причинным зонам души», где скрываются подлинные трудности, прояснить их, избавиться от них, то есть «дать бой демонам детства собственной локальной культуры», прорваться к неискаженному, прямому восприятию *архетипических образов* и вернуться к нам преображенным, преподав «усвоенный урок обновленной жизни»⁷.

Кэмпбелл предлагает следующий развернутый вариант инициационной схемы. Смена социального или иного статуса, составляющая основную цель инициации, предполагает «выход» из прежнего состояния, отказ от культурных функций, разрушение социальной роли. В мифе это символизируется уходом, бегством, странствиями и скитаниями героя. Кэмпбелл выделяет шесть элементов этапа отделения, или исхода: *призыв к путешествию* (знаки призыва героя); *отказ от призыва* (безрассудство попытки совершить бегство от бога и судьбы); *сверхъестественную помощь* (неожиданную помощь, приходящую со стороны того, кто уже совершил собственное путешествие); *пересечение первого порога* (встреча со «стражами порога», *мудрым старцем*, обозначающими рамки текущей сферы героя, или его жизненные горизонты); *чрево кита* (переход в царство ночи или сферу перерождения). Лиминарная стадия представлена пересечением границ и порогов, пребыванием в необычном, промежуточном состоянии.

На стадии *испытаний* Кэмпбелл вычленяет такие архетипические моменты как *дороги испытаний* (опасные аспекты богов); *встречи с богиней* (Magna Mater, Великая Мать: блаженство вновь обретенного младенчества); *архетип женщины как искусительницы* (прозрение и агония Эдипа); *архетип воссоединения с отцом* (символизирующий отказ от сотворенного самим человеком двуглавого дракона, Суперэго и Ид); *обожествление* и *окончательную награду* – распятие не только героя, но и его бога, когда уничтожаются и Сын, и Отец, выступающие всего лишь персонами героя). Во всех выделенных Кэмпбеллом архетипах нетрудно заметить очевидное влияние К.Г. Юнга. Так и жертвоприношение – центральный момент всего путешествия, согласно Кэмпбеллу, символизирует в архетипической форме встречу с собственной *самостью*. Юнг, как и Кэмпбелл вслед за ним, рассматривал все формы жертвоприношения как производные от принесения в жертву божеством самого себя, что позволяет божеству достичь новой высоты и завершить процесс *индивидуации*. Так Юнг пишет об Одине, распятом на Иггдрасиле, Иисусе Христе, символизирующем как *Эго* (человеческую природу), стремящуюся к *самости* (божественная природа), так и саму *самость*, будучи крестом и находясь между двумя разбойниками, один из которых попадет в рай, другой – в ад⁸.

Для *реинтегративной* стадии путешествия героя – возвращения и воссоединения с обществом, согласно Кэмпбеллу, характерны такие элементы как: *отказ от возвращения* (отречение от мира); *волшебное бегство* (побег Прометея); *спасение извне*; *пересечение порога* (возвращение в обыденный мир); *архетип хозяина двух миров* (причастность

как к профанному, так и к сакральному миру и свобода передвижения между ними); *окончательная награда* («свобода, чтобы жить», означающая согласование индивидуального сознания с всеобщей волей).

Героический миф также связан и с космогоническим аспектом, и здесь уже Кэмпбелл в большей мере следует М. Элиаде, поскольку индивидуальная судьба героя тесно сопряжена с судьбами мира, его творением и обновлением. Герой выступает как бы толчком для повторения цикла, поддерживающим динамику космогонического круга, а в момент своего жертвоприношения он уничтожает «упорствующий аспект отца» (дракона) и освобождает от его оков жизненную энергию, способную придать новые силы Вселенной. Но герой вчерашний превращается в тирана дня сегодняшнего, если только сегодня он сам же не распнет себя. Таким образом, вершиной путешествия и победой героя становится жертвоприношение самого героя – словами Кэмпбелла: «целью является не победа героя над драконом, а совершенно обратное: принесение героя в жертву драконом, или, иначе говоря, разоблачение посредством обращения жертвоприношения внутрь»⁹. В результате Кэмпбелл выделяет три варианта архетипа героя: герой, поддерживающий динамику космогонического круга (его символ – меч, несущий добро, а цель – завоевание невесты); герой, способный во всех проявлениях и исчезновениях мира увидеть Единую Сущность (его символ – скипетр власти или книга закона, а цель – возвращение к отцу) и герой, получивший инициацию во владениях отца и вернувшийся в мир со знанием: «Я и Отец – одно».

Рассматривая подход Кэмпбелла к мифологии, американский исследователь Р. Эллвуд, как ни странно, анализирует теорию мифа Кэмпбелла через призму «Звездных войн», а не наоборот, и приходит к выводу, что «Героические ноты в «Звездных войнах» на самом деле не связаны с завоеванием, как и мифологические циклы о короле Артуре или же произведения Вагнера. Все три эпоса скорее демонстрируют тщетность попыток достижения власти. Эти истории обращены к субъективному сознанию, поскольку все они повествуют о глубинных психических сущностях, в первую очередь наших собственных. (...) Главная идея Кэмпбелла – в том, что все мифы на самом деле о нас самих, нашей внутренней самой значимой идентичности, глубинном Я, которое все еще ждет, своего обретения и реализации»¹⁰.

Р. Сигал, пожалуй, наиболее последовательный критик Кэмпбелла, называет последнего «главным романтиком мифа». Кэмпбелл, с точки зрения Сигала, «психологизирует месседж мифа», утверждая, что «истинный героизм имеет не внешнюю, а внутреннюю природу» и направлен на поиски самого себя¹¹. Более того, этот месседж имеет скорее мистическую, чем индивидуальную сущность. Наиболее значимое в контексте данной темы критическое замечание в сторону Кэмпбелла Сигал делает относительно так называемых «современных мифов», которые в чести не только у Кэмпбелла¹², но и у многих других авторов второй половины XX в.¹³. Сигал замечает, что, с рационалистической точки зрения, не существует такого понятия как «современный миф», поскольку термин «современный миф» сам в себе уже содержит противоречие. Для «романтиков» же, – таких как Кэмпбелл – миф – вечный и ни в коем случае не примитивный процесс, который ничем не может быть замещен. Сигал подчеркивает, что у Кэмпбелла миф выступает как окончательная истина, «мы должны доверять мифу, поскольку миф достоверен», таким образом, миф оказывается способным к обоснованию самого себя¹⁴.

Однако, несмотря на всю критику, концепция Кэмпбелла оказалась удивительно востребована в Голливуде. После шумного успеха «Звездных войн» к ней обращались многие авторы эпических произведений. Использование схемы Кэмпбелла нетрудно проследить в самых разнообразных произведениях популярной культуры, начиная от анимационного фильма

«Король-Лев» и заканчивая культовой картиной «Матрица». Более того, структура мономифа была еще более упрощена и адаптирована для нужд сценаристов и киноиндустрии К. Воглером, выделившим в работе «Путешествие писателя. Мистическая структура для писателей»¹⁵ двенадцать стадий пути героя¹⁶.

Очевидно схожую с кэмпбелловской и производными от нее структуру нарратива выдвигает еще в 1928 г. В.Я. Пропп в «Морфологии волшебной сказки». Справедливости ради стоит заметить, что на английский язык эта работа была переведена только 1958 г., когда и возникла оживленная дискуссия вокруг теории Проппа, отраженная, в частности, во II томе структурной антропологии К.Леви-Стросса¹⁷. Кэмпбелл же публикует «Тысячеликого героя» в 1949 г. В данный момент теория функций действующих лиц, предложенная Проппом, широко известна на Западе. Для создания идеального сюжета она предлагает сценаристам более сложную, – как минимум, 31-частную структуру (с многочисленными вариациями)¹⁸. Одним из примеров использования идей Проппа в сценарном творчестве является статья Дж. Томаса «Структура киносценария пропперовским образом», содержащая забавный каламбур в заглавии¹⁹.

Любопытно, что при всем антагонизме подходов Кэмпбелла и Проппа – глубинно-психоаналитическом и историко-генетическом структуралистском – оба исследователя приходят к выводу, что структура героического мифа (Кэмпбелл) и волшебной сказки (Пропп) восходит к обряду инициации. Выход из обыденного состояния, пересечение границы иного мира, символическая смерть, возрождение в новом качестве и, наконец, возвращение – вот тот инициационный код, по которому строятся многие произведения популярной культуры. Если заняться их археологией, то можно легко проследить, что они укладываются в описанную выше схему.

Для примера возьмем, пожалуй, наиболее популярные произведения – «Звездные войны» Лукаса и «Матрицу» братьев Вачовски. Сюжет завязывается на основе классического «призыва»: в «Звездных войнах» – это послание принцессы Леи, в «Матрице» – знаменитое «Следуй за белым кроликом», за которым изначально следует «отказ». Обоим героям дарована сверхъестественная помощь в лице Оби Ван Кеноби, спасающего Люка от людей пустыни и Тринити, извлекающего «жучок» из Нео. Затем происходит пересечение первого порога: Люк покидает Татуин, а Нео впервые выходит из Матрицы, оба попадают в символическое «чрево кита». Эти стадии соответствуют «исходу» – первой части формулы Кэмпбелла. Следующий блок – «инициация» – начинается с традиционной «дороги испытаний». В «Звездных войнах» она открывается упражнениями Люка со световым мячом, а в «Матрице» – спаррингом Нео с Морфиусом. После этого происходит архетипически значимая встреча с богиней (юнгианской анимой) – Лейей и Пифией соответственно. Следующий ключевой момент – искушение, Люка искушает Темная Сторона, Сайфер оказывается искушенным миром иллюзорного комфорта. Затем происходит классическое «примирение с отцом», наиболее явственно отображенное в «Звездных войнах», Нео же приходит к пониманию своего единства с фигурой отца – Морфиуса. Архетип обожествления в «Звездных войнах» выражен в превращении Люка в джедая, а Нео становится Единым. Окончательная награда, ожидающая героев, – разрушение Звезды Смерти («Звездные войны») и надежда на спасение человечества («Матрица»). Заключает структуру героического мифа «возвращение», открывающееся очередным «отказом» от пересечения порога уже в обратную сторону, так Люк хочет отомстить за Оби Вана, а Нео сражается с агентом вместо того, чтобы бежать. Затем следует «волшебный полет», «помощь извне», когда Хан спасает Люка от Дарт Вейдера, а Тринити – Нео от агентов, «пересечение порога», герои становятся «хозяевами двух миров» и окончательную награду – свободу жить. Причем если сама схема Кэм-

пбелла подчас недостаточно четко прослеживается в картинах, то архетипические образы мифа представлены в них очень полно. Это и концепции двух миров, и фигуры наставника, анимы, и, конечно, волшебных помощников, так ярко представленных в «Звездных войнах» роботами и Чубакой.

Любопытно, что использование формул Кэмпбелла и Проппа в произведениях популярной культуры восходит не столько к представлениям об удачном сюжетном построении, сколько к концепции мифологического мышления, свойственного человеку до сих пор, а следовательно, предполагается, что использование ключевых законов мифа должно гарантировать популярность произведения, созданного на их основе.

Сам Кэмпбелл полагал, что до сих пор все сферы человеческого бытия, даже хозяйственная, подчиняются мифу. Первым порывом к созданию мифологии является «осознание человеком собственной бренности». Человек понимает и то, что человечество в целом смерть преодолагает, это убеждение ложится в основу долговечности общественных устоев. Таким образом, вовлеченность в общественную жизнь способствует преодолению смерти. Наконец, третьим фактором возникновения мифологии Кэмпбелл считает загадку соотношения между внешним миром и бытием самой личности²⁰.

Наследуя психоаналитической традиции, Кэмпбелл увлечен археологией мифа. Он предполагает, что миф происходит из бессознательных глубин и имеет характер сновидения. Образы сновидения глубоко укоренены в коллективном бессознательном, чьи архетипы выражаются также и символами мифологии, мифы – это макрокосмические двойники образов сновидения, персонификации тех же сил природы, которые проявляются во сне. Кэмпбелл наделяет миф экзистенциальным статусом: «Миф связывает вас со структурой, которая проходит через ваш разум, через все ваше существо, вплоть до самых внутренностей. Окончательная тайна бытия и небытия превосходит все категории знания и мысли. Между тем, это нечто, трансцендентное всему, является самой сущностью вашего собственного бытия, его основой, и вы знаете это. Функция мифологических символов – дать вам ощущение, вроде: «Да. Я знаю, что это! Это я сам». Вот, что такое миф, и вы чувствуете своего рода центрирование, постоянное центрирование»²¹.

Однако не все авторы разделяют подобный энтузиазм в отношении актуальности мифологических теорий для создания сюжетных линий, ведь между традиционным мифом и мифологическим нарративом поп-культуры существует значительная разница. Так, в частности, Умберто Эко указывает, что в то время, как за персонажем классического мифа стоит история, его фигура разворачивается и мы воспринимаем его как героя в связи с героическими поступками, которые он совершает, в поп-культуре герой статичен. Эко замечает: «Супермен – по определению персонаж, которому ничто не может воспрепятствовать, находится в нарративно тревожной ситуации героя без противника, а следовательно, без возможности какого-либо развития»²².

Разворачиваясь подобным образом, нарратив популярной мифологии теряет большую часть своего мифологического потенциала. Кроме того, сюжетная линия современной мифологии поп-культуры должна быть необычной для читателя или зрителя, поэтому в ней не действуют универсальные законы, свойственные традиционному мифу, когда сюжет развивается по хорошо известной, в некотором смысле, канонической модели. Эко подчеркивает, что в современном нарративе поп-культуры отсутствует «эстетическая универсальность» – «способность служить указанием на поведение и чувства, близкие всем нам»²³. Повествование обретает свойства литературного произведения, с замысловатыми и незападными для аудитории поворотами сюжетной линии, неприемлемыми в структуре мифа.

Между тем, можно с уверенностью утверждать, что, восприняв идеи Кэмпбелла и Проппа, современная популярная культура учла недочеты, подмеченные Эко. Мономиф выступает той «эстетической универсальностью» мифа, которой недоставало Эко в историях о супермене. Люк Скайвоукер из «Звездных войн» уже персонаж и с личной историей, и с развитием. Он уже не супермен, он не всемогущ и у него есть сильные противники. Близок ли нам его образ, потому что мы любим приключения, устали от тусклой реальности и хотим погрузиться в волшебный космический мир? А может, этот персонаж проходит всем нам подсознательно знакомый путь героя, символически отражающий универсальный психический процесс индивидуации? Так или иначе, «Звездные войны» из культового фильма уже превратились в культ, со своими адептами, исповедующими джедаизм²⁴. И пусть метаморфозы новой религиозности вызывают улыбку, а разговор о популярной культуре сподручней вести несерьезно, исследовать ее уже стоит со всей серьезностью.

Массовая культура, в особенности, кинематограф, играет значительную роль в жизни современного общества вне зависимости от того, как мы к этому относимся. Можно с уверенностью утверждать, что многие кинематографические картины становятся кладезем значений и смыслов, одинаково доступных широкому кругу зрителей. Популярные фильмы не просто «растаскиваются на цитаты», они содержат легко узнаваемое, а потому практически универсальное, семантическое поле, и в результате составляют своеобразную картину мира современного человека. Подобно религиозному символизму Средневековья, наша действительность пропитана образами и символами, почерпнутыми из популярной культуры, которая в связи с этим представляет все возрастающий интерес для исследователей. В этой связи вполне очевидной представляется тенденция к переходу от резкой критики массовой культуры, свойственной первой половине и середине XX в., к ее научному анализу в конце XX – начале XXI вв. И присутствие Чака Норриса и Супермена на обложке научной книги уже не кажется парадоксом.

Библиографический список

- Геннеп А., ван. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов. – М., 2002.
- Кэмпбелл Дж. Мономиф. – Пушкино, 1996.
- Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. – Киев, 1997.
- Кэмпбелл Дж. Маски бога. Созидательная мифология. – Т. I, кн. 1. – М., 1997; кн. 2. – М., 1998.
- Кэмпбелл Дж. Мифы, в которых нам жить. – София, 2002.
- Кэмпбелл Дж. Мифический образ. – М., 2004.
- Кэмпбелл Дж. Пути к блаженству. Мифология и трансформация личности. – М., 2006.
- Пропп В. Морфология волшебной сказки. – М., 1998.
- Юнг К.Г. Символ превращения в мессе // Ответ Иову. – М., 2006.
- Campbell J. The Hero with a Thousand Faces. – Princeton, 1949.
- Campbell J. The Masks of God // Primitive Mythology. – Viking Press, 1959.
- Campbell J. The Masks of God // Oriental Mythology. – Viking Press, 1962.
- Campbell J. The Masks of God // Occidental Mythology. – Viking Press, 1964.
- Campbell J. The Masks of God // Creative Mythology. – Viking Press, 1968.
- Campbell J. The Flight of the Wild Gander: Explorations in the Mythological Dimension. – Viking Press, 1968.
- Campbell J. Myths to Live By. – Viking Press, 1972.
- Campbell J. The Mythic Image. – Princeton, 1974.

Eco U. *The Role of the Reader. Explorations in the Semiotics of Texts.* – Indiana University Press, 1984.

Ellwood R. *The politics of myth. A study of C.G. Jung, M. Eliade and J. Campbell.* – Albany, 1999.

Lawrence J. Sh., Jewett R. *The myth of the American superhero.* – Michigan, 2002.

Lévi-Strauss C. *Structural anthropology.* – The Penguin Press., 1968.

Segal R. *Theorizing about myth.* – Boston, 1999.

Vouglar C. *The Writers Journey: Mythic Structure for Writers.* – Michigan, 2007.

¹ Lawrence J. Sh., Jewett R. *The myth of the American superhero.* – Michigan, 2002.

² Основные работы: Campbell J. *The Hero with a Thousand Faces.* – Princeton, 1949; *The Masks of God // Primitive Mythology.* – Viking Press, 1959; *The Masks of God // Oriental Mythology.* – Viking Press, 1962; *The Masks of God // Occidental Mythology.* – Viking Press, 1964; *The Masks of God // Creative Mythology.* – Viking Press, 1968; *The Flight of the Wild Gander: Explorations in the Mythological Dimension.* – Viking Press, 1968; *Myths to Live By.* – Viking Press, 1972; *The Mythic Image.* – Princeton, 1974. Переведены на русский: Кэмпбелл Дж. Мономиф. — Пушкино, 1996; Тысячеликий герой. — Киев, 1997; Маски бога. Созидательная мифология. Том I. Кн. 1. — М., 1997. Кн. 2. — М., 1998; Мифы, в которых нам жить. — София, 2002; Мифический образ. — М., 2004; Пути к блаженству. Мифология и трансформация личности. — М., 2006.

³ Campbell J. *The Hero's Journey: Joseph Campbell on His Life and Work.* – P.189.

⁴ См. подробнее: Геннеп А., ван. *Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов.* – М., 2002.

⁵ Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. – М., 1997. – С. 23.

⁶ Там же. – С. 20.

⁷ Там же. – С. 22.

⁸ См. подробно: Юнг К.Г. Символ превращения в мессе // *Ответ Иову.* – М., 2006. – С. 288-348.

⁹ Кэмпбелл Дж. Мифический образ. – М., 2002. – С. 616.

¹⁰ Ellwood R. *The politics of myth. A study of C.G. Jung, M. Eliade and J. Campbell.* – Albany, 1999. – P. 129.

¹¹ Segal R. *Theorizing about myth.* – Boston, 1999. – P. 135.

¹² См.: Кэмпбелл Дж. Мифы, в которых нам жить. – София, 2002.

¹³ Сам этот термин довольно условен, поскольку различные исследователи пользовались разной терминологией: современный миф или миф современного мира (К.Г.Юнг, М.Элиаде, Дж.Кэмпбелл, Р.Барт), идолопоклонство (Э.Фромм), квазирелигии (П.Тиллих) и т.д.

¹⁴ Segal R. *Theorizing about myth.* – Boston, 1999. – P. 139-140.

¹⁵ Vouglar C. *The Writers Journey: Mythic Structure for Writers.* – Michigan, 2007. – P. 81-215.

¹⁶ (1) обыденный мир, герой находится в какой-либо непростой и некомфортной ситуации и представляется зрителю таким образом, чтобы вызывать симпатию и эмпатию. (2) призыв к приключению, т.е. нечто, что переворачивает ситуацию. (3) герой отказывается от призыва, однако происходит его (4) встреча с наставником – опытным «путешественником через миры», который ему помогает и дает знания и специальные предметы-помощники, необходимые в пути. (5) пересечение порога (6) испытания, в которых он обретает как союзников, так и врагов. (7) герой и его союзник готовятся к главному вызову иного мира, (8) следует главное испытание, в результате которого герой достигает особого места в ином мире, некоего сакрального центра, где противостоит смерти или своему величайшему страху. Так он переживает символические смерть и рождение. После подобной инициации (9) следует награда. Герой получает сокровище, обретенное после переживания смерти, однако существует опасность его потери. (10) путь домой, когда он вынужден покинуть иной мир и завершить свой путь, вернувшись домой с обретенным сокровищем. В кульминационный момент (11) – воскрешение: герой снова подвергается серьезным испытаниям, переступая обратно порог иного мира. Противоречие, существовавшее изначально, разрешено. В конце концов происходит возвращение, и герой приносит домой обретенное сокровище, обладая способностью изменить мир, поскольку герой сам пережил трансформацию.

¹⁷ См.: Lévi-Strauss C. *Structural anthropology.* V. II, – The Penguin Press, 1968. – P. 115-145. (Ch.VIII: Structure and Form: Reflection on a Work by Vladimir Propp).

¹⁸ См.: Пропп В. Морфология волшебной сказки. – М., 1998. – С. 23-51.

¹⁹ Thomas J G. *Screenplay Structure the PROPPER Way* // <http://www.movieoutline.com/articles/>

narratemes folktale.html. Заглавие можно перевести и как «Структура киносценария пропперовским образом» и «Структура киносценария должным образом».

²⁰ Кэмпбелл Дж. Мифы в которых нам жить // Рождение человечества. – София, 2002. – С. 26.

²¹ Mythic Reflections Thoughts on myth, spirit, and our times. An interview with Joseph Campbell, by Tom Collins. // The New Story Winter, 1985/86. – P. 52.

²² Eco U. The Role of the Reader. Explorations in the Semiotics of Texts. – Indiana University Press, 1984. – P. 110.

²³ Ibid. – P. 109.

²⁴ См. статистические данные британской переписи населения 2001 г., когда 0,7% британцев в графе «религиозные убеждения» назвали себя адептами религии «джедаизм» на сайте: <http://www.statistics.gov.uk/census2001/profiles/rank/jedi.asp/>



Пылаева М.Д.

ПРОБЛЕМА СВЕТСКОГО И РЕЛИГИОЗНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В ЭПОХУ ВОЗРОЖДЕНИЯ В ОТЕЧЕСТВЕННЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ¹

Аннотация. В статье анализируются отечественные исследования XX в., посвященные творчеству гуманистов Возрождения в сфере образования. Опираясь на научные методы исследования, используя достижения зарубежного ренессансоведения, отечественные ученые выявили соотношение светского и религиозного в образовательных проектах гуманистов, обрисовали цели, содержание и значение светского начала в представлениях гуманистов об образовании. Была затронута проблема влияния христианских идей на гуманистическую педагогику. Наследие отечественных исследователей гуманистической педагогики актуально для выбора вектора развития образования в России.

Ключевые слова: эпоха Возрождения, отечественные исследователи гуманизма, светское образование, религиозное образование, гуманизм, гуманистическая педагогика, система воспитания, нравственное воспитание, гармонично развитая личность.

Эпоха Возрождения – переломный этап в судьбе европейской культуры, этап светского переосмысления ключевых элементов культуры средневековья. Именно в этот период начинают формироваться новые способы социализации – воспитание и образование человека, востребованного новой эпохой. Создание новой педагогической системы, целью которой было «формирование человека, способного счастливо жить среди людей в обществе»², – несомненная заслуга мыслителей Ренессанса.

В отечественной научной и педагогической литературе второй половины XX в., когда интерес к гуманистической культуре переживал свой, пожалуй, наибольший подъем, особое внимание уделялось проблеме образования и воспитания в эпоху Возрождения. Период Ренессанса характеризуется светским, философским подходом свободомыслящих мыслителей и художников того времени к воспитанию человека и формированию его личности.

Проблеме формирования системы светского образования в эпоху Возрождения и ее соотношения со средневековыми стандартами, а также анализу культуры Ренессанса в целом посвятили свои труды отечественные исследователи Л.М. Баткин, С.М. Стам, В.И. Рутенбург, Н.В. Ревякина, А.Х. Горфункель, Л.М. Брагина, И.Б. Крайнева и многие другие. В нашей статье рассматриваются работы, созданные, в основном, в советский период.

Основная идея, которой придерживаются отечественные исследователи заключается в том, что гуманистическая педагогика была направлена на формирование образованной, нравственно совершенной и физически развитой личности, имеющей твердую гражданскую позицию.

Главную задачу гуманистического воспитания отечественные исследователи

дователи видели в развитии в ребенке социально значимых качеств. Этому принципу подчинялась вся система образования и воспитания – трехстороннее развитие человека – умственное, нравственное и физическое. Главное средство воспитания личности Ренессанса – образование, это было «единственно прочное и надежное достояние, не подверженное коварной судьбе»³.

Отечественные исследователи свободомыслящей культуры Ренессанса придерживались объективного исторического подхода. Методы их работы отвечали запросам времени и принятой в тот период диалектико-материалистической методологии исследования, построенной на принципах системности, единства исторического и логического, детерминизма, соотнесения духовных явлений с социальными условиями.

Общеизвестно, что свободомыслие Возрождения было обусловлено целым рядом причин, прежде всего изменениями в социально-политической и экономической жизни Европы. Период Возрождения (XIV-XVI вв.) – время революционных изменений, в процессе которых распались феодальные и возникали буржуазные отношения в европейских странах. Соответственно, в культуре этого периода появляются элементы новой, буржуазной культуры, заметно отличавшейся от феодальной, основу которой составляла христианская религия, неотступно защищаемая католической церковью. Ф. Энгельс справедливо назвал эпоху Возрождения «величайшим прогрессивным переворотом из всех пережитых до того времени»⁴. Вместе с тем эпоха Возрождения была противоречивой, как и любая другая переходная эпоха: новое прокладывало путь в борьбе с достаточно сильным старым. Светская, антиклерикальная, нацеленная на познание природы и человека, культура Возрождения была недостаточно последовательной в критике религии, хотя критика самого института католической церкви была довольно острой.

Модель взаимосвязи изменений в социально-экономической и социально-политической сферах и системы воспитания и образования нашла отражение у многих исследователей культуры и свободомыслия Ренессанса. Эта модель наиболее рельефно, на наш взгляд, воплотилась в работах известных исследователей культуры Возрождения Л.М. Брагиной и Н.В. Ревякиной.

Исследователь истории культуры и образования итальянского Возрождения Н.В. Ревякина⁵ придерживается мнения, что гуманисты Возрождения возлагали надежды в области решения общественных задач именно на систему образования: только образованный человек, умеющий довести свои мысли до масс и заставить их услышать себя, может достичь наилучших результатов на политическом поприще и сделать жизнь народа достойной. В этом случае большую роль играет культура речи и эрудиция⁶. На первый план выходит искусство риторики, владение грамотным, ясным языком убеждения. Для обоснования этой мысли исследовательница приводит значительный фактический материал – высказывания известных гуманистов Возрождения. Например, Кристофоро Ландино полагал, что «ораторское искусство есть источник высшей пользы и украшения для свободной, хорошо управляемой республики, если только ему сопутствуют подлинная доблесть и добродетель»⁷.

Л.М. Брагина, другой не менее известный исследователь, автор значительного числа работ по культуре Возрождения⁸, справедливо замечает, что политическая идеология Возрождения была тесно связана с «концепцией общественной функции комплекса гуманитарных знаний – *studia humanitatis*»⁹. Гуманисты в своих сочинениях ссылались на конкретные исторические события, так в умах читателей формировался образ представителя эпохи Возрождения; гуманисты «оттачивали идею о роли человеческого фактора в истории и законе преемственного развития общества и культуры»¹⁰, придавая большое значение образованности человека.

Отечественные исследователи в своих работах продемонстрировали, что гуманистическая педагогика отвечала социальным потребностям времени. Для нового типа экономики и политики был необходим новый тип человека, сформировать который возможно было только при помощи системы образования. Недостаточно было просвещенного лидера, ведущего за собой массы, необходимо было образовывать население, чтобы оно могло адекватно воспринимать проводимые в социальной и экономической сферах реформы. Именно поэтому гуманисты столько внимания уделяли педагогическим идеям и методам.

Гуманистическое мировосприятие Возрождения пришло на место средневекового мировоззрения, главной характеристикой которого было отсутствие ведущей роли человека в мировом процессе, в центре системы мира стоял не человек как личность, а Бог. Смысл своей жизни человек видел в приобщении к божественному началу. Характерная идея христианской педагогики – ученичество, т.е. каждый христианин является учеником.

Заметим, что педагогика Ренессанса переняла некоторые тенденции религиозного образования Средних веков, в первую очередь этические принципы воспитания.

Проблеме соотношения светского и религиозного образования советские исследователи не уделили достаточного внимания, – возможно, потому, что в трудах самих гуманистов сложно найти четко сформулированное отношение к педагогике религиозной. Вместе с тем исследователи так или иначе затрагивали вопрос о влиянии религиозных традиций на гуманистическую педагогику.

Гуманистическая система образования сделала приоритетными знания о человеке, главное место среди которых отводилось этике. Л.М. Брагина отмечает, что задачей гуманистов было совершенствование человека, личности и общества; они, «критически переосмысливая церковно-схоластическую систему знания, переносили акцент с *divinitas* на *humanitas*, с потустороннего на земное»¹¹.

Важное требование, предъявляемое к личности Возрождения – образованность, достигаемая в первую очередь изучением комплекса гуманитарных дисциплин – истории, филологии, поэзии, этики, риторики, философии, литературы; большое значение также придавалось изучению математики и географии.

Творчество гуманиста Джанотто Манетти, автора трактата «О достоинстве и превосходстве человека» было объектом исследования не только у отечественных авторов, но и у ученых бывших советских республик. Например, заведующий кафедрой романского языкознания Белорусского государственного университета С.В. Логиш, проанализировав трактат Манетти, пришел к выводу, что, «как и у многих гуманистов, религиозная вера Манетти искренна и глубока, однако она не запрещает ему смотреть на земной мир как на безмятежное и гармоничное существование»¹². Добавим, что Манетти уделял особое внимание совершенству человеческого тела. По его мнению, когда древние мудрецы заметили красоту и гармоничность тела, они стали изображать богов в человеческом облике. Позднее уже христиане, идя по их следам, в некоторых базиликах, посвященных апостолам и другим святым, пожелали видеть бога в образе человека. Манетти утверждает, что «немало ученых и мудрейших мужей, которые, тщательно и со вниманием наблюдая человеческое тело, полагали, что оно было устроено по образу вселенной, почему, как считают, человек и был назван греками микрокосм, то есть как бы некий малый мир»¹³.

Российский исследователь Б.И. Пуришев писал, что именно в этом трактате была впервые изложена гуманистическая концепция человека и его земных достоинств¹⁴. Манетти развернул широкое, стройное, подлинно гуманистическое учение, не побоявшись выступить против крупнейших церковных авторитетов.

При этом, как и у ряда других гуманистов и философов эпохи Возрождения, у Манетти четко выделяется линия доказательства совершенства человека, и не в последнюю очередь посредством обращения к традиционно-христианским положениям. Мир, по мнению Манетти (его позиция по этому вопросу совпадает с традиционно христианской), создан ради человека. Ссылаясь на христианского апологета Лактанция (трактат «О гневе божьем») и разделяя его точку зрения, Манетти пишет: «Как мир создал бог для человека, так и самого человека создал ради себя, словно стража божественного храма, созерцателя небесных деяний и вещей, ибо он один (т. е. человек), чувствующий и способный мыслить, может понять бога, восхититься его делами, постичь его добродетель и власть, и для того он вооружен пронизательностью, умом, благоразумием»¹⁵. Трактат Манетти, как известно, был сознательно направлен против сочинения папы Иннокентия III «О презрении к миру или о ничтожестве человеческого состояния». И главное для гуманиста – интерпретировать библейские положения в пользу идеи величия человечества, обладающего умом и благоразумием. «Познавать и действовать» – вот, по словам Манетти, естественная и благородная задача человеческого рода.

Нельзя не согласиться с С.М. Стамом, назвавшим трактат Манетти «вершиной гуманистической мысли в понимании достоинства человека, этой центральной проблемы всего гуманистического мировоззрения»¹⁶.

Известно, что гуманисты Возрождения, опиравшиеся в основном на духовную культуру античности, обращались и к сочинениям христианских апологетов. Стам С.М. не без оснований полагает, что «не религиозной «истины» искали гуманисты у раннехристианских писателей, – они привлекали их чаще всего тем, что, в отличие от средневековых схоластов, обладали неплохим знанием античной культуры и порой сами ссылались на ее авторитетов»¹⁷. Впрочем, мы не исключаем и того, что вольнодумные строители культуры Возрождения далеко не всегда были свободны от религиозного влияния; их интерес к раннехристианским мыслителям был вызван также стремлением противопоставить еще не затвердевших в ортодоксии апологетов официальной католической схоластике.

В 50-е гг. XX в. начал свою исследовательскую деятельность в области культуры Возрождения и В.И. Рутенбург. Специальных работ, посвященных проблемам образования и воспитания в исследуемый нами период у него нет, но в своих фундаментальных трудах он затрагивает область воспитания личности, тесно связывая ее с культурным подъемом европейского общества в целом¹⁸.

Отечественные исследователи обратили особое внимание на то, что в системе гуманистического воспитания личности важное место занимало нравственное воспитание; оно признавалось незаменимым и в процессе создания образованной личности. При этом под добродетелью понимаются не только моральные принципы, которыми руководствуется человек в своем поведении, но и сами его поступки по отношению к другим людям. Добродетель, понимаемая гуманистами как совокупность нравственных качеств, является «самой желанной из всего того, что можно приобрести путем обучения»¹⁹. Тем не менее гуманистическое понимание добродетели еще недостаточно индивидуализировано: «она, то есть добродетель, скорее уравнивает, чем различает личности, ибо моральное совершенство для всех одинаково», – пишет Н.В. Ревякина²⁰.

В образовательных системах Леонардо Бруни (1374 – 1444) и Маттео Пальмиери (1406 – 1475) нравственное воспитание неразрывно связано с гражданским. Л.М. Брагина, исследуя системы воспитания и образования в период Ренессанса, акцентирует внимание на гражданских идеях Пальмиери, отмечая, что для этого гуманиста нравственный долг перед родиной – важнейший, а забота о ее благополучии – высшая обязанность каждого образованного человека²¹. Гуарино да Верона (1370 – 1460) воз-

лагает большие надежды на государя, который руководствуется заботой о процветании родины, отличается щедростью, бескорыстием по отношению к народу²². Мы видим, что Л.М. Брагина (как и некоторые другие исследователи) не случайно в системе ренессансного образования особо выделяет гражданский, патриотический компонент воспитания, – с одной стороны, это отвечало практическим целям воспитания советской молодежи в духе гражданственности и патриотизма (и здесь история являлась мощной опорой в деле воспитания), с другой, – было продиктовано стремлением объективно разобраться с установившимся среди ряда мыслителей мнением о том, что гуманисты проповедовали индивидуализм.

Можно заметить, что в работах отечественных ученых советского периода во многом преодолены схематизм и односторонность в анализе и оценках гуманистического образования. Опираясь на обширный фактический материал, они выявили в гуманистическом наследии сложный, неоднозначный характер подходов к нравственному воспитанию. Так, по мнению Н.В.Ревякиной, не все гуманисты рассматривали гражданское воспитание как необходимую составляющую нравственного воспитания. Например, гуманист Веджио понимал нравственное воспитание в первую очередь как воспитание уважения и морального долга перед семьей. Н.В. Ревякина, анализируя творчество Веджио, отмечает отсутствие в его работах идеи гражданского воспитания²³.

Еще одной отличительной чертой гуманистического образования, по мнению отечественных ученых, является стремление взрастить в умах и сердцах молодых людей жажду славы и такие черты как самообладание, мужество, скромность и умеренность. В то же время гуманисты предписывали избегать позора и бесчестия.

Ряд исследователей подчеркивает, что гуманисты мыслили воспитание и обучение без применения насильственных и принудительных методов, поскольку, по мнению последних, становление личности может происходить только при условии самоуважения, наличия чувства собственного достоинства. Н.В. Ревякина обращает внимание на то, что, согласно гуманистам, образование должно происходить в коллективе, где ребенок осознает себя частью общества, развивая чувства взаимопомощи и взаимоподдержки. Поэтому гуманисты выступали против обучения на дому, так как оно ведет к ощущению одиночества, неспособности жить и работать в коллективе.

Следует отметить, что отечественные ученые избежали тенденциозно-апологетического взгляда на гуманистическое образование и воспитание как исключаящее любой религиозный элемент или мотив. Диалектический метод требовал рассмотрения объекта исследования во всей его сложности и противоречивости. Исследователи выявили, что в сочинениях тех или иных гуманистов Возрождения, наряду с обоснованием необходимости формирования светского образования, допускались и соображения о пользе христианских ценностей в процессе воспитания и образования человека. Обращалось внимание на то, что, например, Пальмиери, говоря о самопознании человека как необходимой составляющей процесса воспитания, придает большое значение некоторым принципам христианской этики. Для него самопознание ограничивается нравственностью, главной целью его является очищение души. В позиции Пальмиери обнаруживается влияние как христианских принципов, так и стоической этики Сенеки. Однако чистота души, по мнению гуманиста, может быть достигнута лишь с учетом природных склонностей, возможностей ума и тела, которые должны быть предварительно исследованы и познаны самим человеком. Таким образом, Пальмиери сохраняет основную цель христианской этики – очищение греховной души, но меняет путь ее достижения. Н.В. Ревякина отмечает, что подобные идеи гуманистов были немаловажны для самоопределения и самопознания личности Возрождения.

Совет в духе христианского проповедника дает гуманист Веджио: он призывает следовать «властителю и творцу природы – богу», по мысли которого человек, занимаясь делом, считает, что призван к этому и видит в этом божественный замысел²⁴.

Флорентийский гражданин купец Паоло да Чертальдо – представитель средних слоев городской общины XIV в. – автор «Книги о добрых нравах», сборника педагогических наставлений. Трактат включает в себя как наставления практической жизни, так и основы благочестия. Залогом мудрой жизни Паоло да Чертальдо называет почитание «нашего Сеньора Иисуса Христа, ибо он всемогущ: его надо уважать, бояться и преклоняться перед ним»²⁵. Флорентиец учит смирению, соблюдению церковных таинств: «каждое утро начинай с прослушивания мессы, затем молись Господу за себя, за твоих отца и мать, за тех, кто сделал тебе добро, за души твоих предков, а также за всех умерших»²⁶. В трактате перекликаются гуманистические и истинно христианские идеи: любовь, уважение по отношению к другу – необходимое условие для достижения согласия с Христом; «человек без друга – что тело без души», – утверждает Чертальдо²⁷. По мнению Чертальдо, душа человеческая имеет два глаза, один из которых обращен в ад, а другой – к Богу. Только совершая добрые дела, душа попадет в рай²⁸.

Т.Н. Матулис отмечает, что главная цель воспитания, по Чертальдо, заключается в приобщении ребенка к определенной профессии, чтобы он достиг в ней наивысшего совершенства, отвергая праздность и лень. Человек, следуя всем указаниям, изложенным в «Книге о добрых нравах», должен вырасти «сверхпорядочным»²⁹.

Отечественный исследователь начала XX в. П. Соколов в своей работе «История педагогических систем» характеризует изменения в системе религиозного образования в эпоху Возрождения следующим образом: «руководившее доселе верующим церковное предание заменяется, собственно, личным сознанием, личным пониманием Священного Писания; преемственная иерархия заменяется свободным, личным учительством (пасторатом), а равно отрицается и целый ряд церковных посредств (церковный культ), подчиняющих верующую личность учреждению церкви и привязывающих ее к церкви»³⁰.

В воспитании эпохи Ренессанса центральным и определяющим весь образовательный процесс вновь стал внутренний нравственный момент. Он имел место как в античной системе, так и в Средние века. Но в Средние века этот момент был узким церковно-теологическим образованием. Воспитание же внутренней личности в религиозно-нравственных христианских началах вообще отступало на задний план. «Вопрос о нравственно-религиозном развитии личности и его необходимости мог возникнуть только по отношению к свободной личности, когда за ней признаны, в собственной внутренней жизни, права самоуправления»³¹. По этой причине он становится таким острым именно в эпоху Ренессанса.

П. Соколов говорит об изменениях, происходивших в школах. В Средние века «суровая жестокая дисциплина могла казаться соответствующей духу и интересам римской церкви»³², но она совершенно не подходила для воспитания свободной, независимой личности. Крайняя строгость в воспитании годилась для «раба римской церкви», но не для свободного гражданина. Поэтому на место палочным ударам и брани должна была прийти мягкая дисциплина, основанная на понимании детской психологии и уважении к личности.

В работах П. Соколова особое внимание уделяется отношению реформаторов к религиозному воспитанию и образованию. Мартин Лютер (1483 – 1546) в «Послании ко всем бургомистрам и членам городских советов в немецкой земле» (1524 г.) писал о необходимости учреждения и содержания христианских школ. Лютер делает акцент на изучении языков, в пер-

вую очередь греческого и латинского, как основы религиозного образования. «Если мы, – справедливо заметил он, – оставим изучение языков, то не только потеряем Евангелие, но и дойдем, в конце концов, до того, что не будем правильно говорить и писать ни по-латыни, ни по-немецки». А также: «новый церковный строй должен быть основан только на подлинном Слове Божиим, но этого нельзя выполнить без знания языков, в которых изложены первоисточники веры»³³. Поэтому в 1530 г., в «Речи к проповедникам, чтобы они увещевали людей оставлять своих детей в школе», Мартин Лютер высказывает даже требование понуждать способных детей к посещению латинских (т.е. средних) школ³⁴.

В то же время один из создателей педагогической системы Возрождения Пьер Паоло Верджерио (1350-1444) роль церкви в воспитании детей игнорирует и не предусматривает воспитание в детях религиозного благочестия. В его трактате «О благородных нравах и свободных науках» не найти советов следовать Библии.

Известно, что гуманисты позиционировали себя в первую очередь продолжателями идей античных авторов. Так, Верджерио в трактате «О благородных нравах и свободных науках» часто апеллирует к мыслям Сократа, трудам Платона и Цицерона. Гражданский гуманизм имел своим теоретическим основанием идеи Аристотеля и Цицерона. Н.В. Ревякина высказала интересную мысль, что гуманисты осознанно выдвигали идеи античности на передний план, в то время как «средневековые присутствовало в их работах анонимно, в виде усвоенной традиции или представлений, заимствованных из общего мнения»³⁵. Она полагает, что и в Средние века существовали мыслители, в творчестве которых можно уловить идеи, которые потом развивались деятелями Возрождения. Эту мысль она проиллюстрировала анализом творчества средневекового богослова Эгидия Колонны (1247 – 1316). В его трактате «О руководстве для государей» есть часть, посвященная воспитанию. Н.В. Ревякина отмечает, что на автора оказало большое влияние творчество Фомы Аквинского. Для развития идей образования и воспитания было важно признание Фомой человека психофизическим единством, что было связано с идеей формирования целостной, всесторонне развитой личности, для которой необходимо не только духовное, но и физическое воспитание.

В XIII в. роль знания и культуры в процессе воспитания человека в значительной степени повысилась благодаря осознанию примата разума над волей и страстями, определению блага как способа познания истины, а также благодаря устойчивой позиции этического интеллектуализма, отмечает Ревякина. Проблемы воспитания, которые акцентирует Эгидий, во многом схожи с проблемами, поднятыми несколькими веками позже. Среди них – ведущее место родителей в системе воспитания, цели воспитания, морально-этическое воспитание, значение любви и понимания в процессе воспитания и образования, этапы воспитания и его особенности в зависимости от возраста ребенка, особенности детской психологии и многие другие.

Н.В. Ревякина останавливается на необычном для средневековой эпохи факте: незаурядный французский теолог Винцент из Бове намечает светский вариант восстановления целостности человека, гармонии его физической и духовной сторон, уменьшая при этом роль благодати в процессе совершенствования человека. А Эгидий придает большое значение физическому воспитанию, заботе о здоровье человека: «само тело становится объектом воспитания, чтобы сделать его сильнее, его тренируют и закаляют»³⁶. Отмечая, что Эгидий в вопросе о воспитании во многом предвосхищает гуманистов, Н.В.Ревякина в то же время показывает, что гуманисты в соответствии с изменениями в социальной сфере привнесли новые моменты в педагогику. В частности, речь идет об отношении к социальному происхождению. Эгидий ориентировался на воспитание де-

тей из семей высокого социального положения, детей государей и городской элиты. Гуманистическая система воспитания и образования полностью антисословна; гуманисты ставили человеческую личность выше социальных перегородок. Они учили ценить людей за их поступки, образованность и личные качества. С одной стороны, это означало возвышение силы и духа человека, способность противостоять року и жизненным обстоятельствам, с другой, – было вызовом существующему порядку, системе средневековых норм.

Н.В. Ревякина не без оснований придает большое значение данному обстоятельству, делая справедливый вывод, что системы воспитания у Эгидия и гуманистов, несмотря на, казалось бы, сходные этические задачи, имеют не одинаковое содержание. Причина этого, по мнению исследователя, заключается в различном понимании объекта воспитания: если Эгидий придает большое значение социальному происхождению человека и его греховной природе, то гуманисты «отнеслись к человеку с большим доверием, позитивно оценив его природу и сделав его собственные дела критерием оценки его места в обществе»³⁷.

Л.М. Брагина также поддерживает идею преемственности ренессансной и средневековой культур. Она упоминает о концепции американского мыслителя П.О. Кристеллера и его последователей: существует историческая связь между средневековым искусством письма и гуманистической филологией, причем между ними не усматриваются принципиальные различия. Но Л.М. Брагина не разделяет эту точку зрения. Она приводит убедительные доводы в пользу идеи комплексного подхода к преемственности, «который учитывает многосоставное единство гуманистической культуры и сознательное построение ее в этом плане самими деятелями итальянского Возрождения»³⁸.

Отечественный исследователь конца прошлого века И.Б. Крайнева дала подробный анализ идей гуманиста Леона Баттисты Альберти о роли искусства в обществе. Из этого анализа Крайнева делает вывод, что Альберти «решительно сближает живопись с красноречием и поэзией, стремясь вывести законы их развития друг из друга, без непосредственного обращения к религии или природе»³⁹. И.Б. Крайнева отмечает, что живопись и скульптура – искусства явно материальные, так как они призваны отображать существующую реальность. С наступлением эпохи Возрождения эти виды искусств встали в один ряд со «свободными искусствами» средних веков – музыкой и поэзией, сами же гуманисты подчеркивали интеллектуальность указанных дисциплин.

Смысл воспитания и образования Альберти видел в раскрытии добродетелей человека, присущих ему с рождения (*virtu*), а также в «формировании высоких нравственных качеств как основы для обретения счастья в семейной и гражданской жизни»⁴⁰. Вся педагогическая система Альберти направлена на развитие внутреннего мира человека, а также на формирование принципов социализации человека, на достойное сосуществование граждан: «чем выше и совершеннее образование, тем больше оснований приобрести уважение сограждан и упрочить славу семьи»⁴¹.

Исследование отечественными учеными педагогического творчества гуманистов Возрождения с позиций диалектического материализма, характерного для советского периода, не утратило своей научной ценности. В их работах проводится глубокий анализ работ гуманистов, в результате которого предстает теоретически и фактологически обоснованным тезис о том, что гуманисты изменили теологический взгляд на человека и его природу, а также подняли систему воспитания на новый уровень, подчинив ей и ее задачам образовательный процесс. Педагогическая система гуманистов – новый этап в мировой педагогике, она ориентирована на формирование гармонически развитой личности, сочетающей богатство знаний, добродетели и физическую крепость, т.е. на идеал эпохи Ренессанса.

Черты идеала Возрождения привлекательны и в наши дни, а принципы ренессансной педагогики могут найти место в современной образовательной системе. И, видимо, диалектико-материалистический метод подхода к явлениям духовной культуры, которому по существу следует большинство ученых и поныне (далеко не всегда признаваясь в этом), еще не раз докажет свою плодотворность.

Сейчас российская система образования претерпевает ряд изменений, которые проходят достаточно болезненно, так как меняются принципы, складывавшиеся десятилетиями. В первую очередь эти изменения коснулись системы высшего образования.

Принятие решений в выборе профессии во многом зависит от привлекательности предлагаемой программы образования⁴². В этом плане опыт гуманистической педагогики может способствовать созданию такой программы, в которой профессиональные знания будут органично слиты с этическими принципами. На выбор окажет влияние пронизанность определенной программы духом совершенствования личности в нравственном, интеллектуальном и эстетическом планах.

Библиографический список

1. Брагина Л.М. Гражданский гуманизм в творчестве Маттео Пальмиери. – Изд. Средние века, вып. 44. – М., 1981.
2. Брагина Л.М. Итальянские гуманисты XV века о культурно-исторических традициях средневековья // Культура Возрождения и Средние века. – М., 1993.
3. Брагина Л.М. Итальянский гуманизм эпохи Возрождения. Идеалы и практика культуры. – М., 2002.
4. Итальянский гуманизм эпохи Возрождения. – Ч. II. – Саратов, 1988.
5. Крайнева И.Б. Леон Батиста Альберти о роли искусства в обществе // Культура Возрождения и общество. – М., 1986.
6. Манетти Д. О достоинстве и превосходстве человека. // Итальянский гуманизм эпохи Возрождения. – Ч. II. – Саратов, 1988.
7. Послушник и школяр, наставник и магистр. Средневековая педагогика в лицах и текстах / под общ. ред. Т.Н. Матулис. – М., 1996.
8. Ревякина Н.В. Некоторые вопросы формирования личности в итальянской гуманистической педагогике // Культура Возрождения и общество. – М., 1986.
9. Ревякина Н.В. Педагогические идеи Эгидия Колонны и итальянский гуманизм // Культура Возрождения и Средние века. – М., 1993.
10. Ревякина Н.В. Из практики гуманистического воспитания (Гуарино да Верона и Леонелло д'Эсте // Возрождение: общественно-политическая мысль, философия, наука. – Иваново, 1988.
11. Соколов П. История педагогических систем. – СПб., 1913.
12. Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения, XV век / под ред. Л.М. Брагиной. – М., 1985.
13. Эстетика Ренессанса / сост. В.П. Шестаков. – М., 1981.

¹ Статья написана при финансовой поддержке Федерального агентства по науке и инновациям. Государственный контракт № 02.740.11.0366.

² Ревякина Н.В. Некоторые вопросы формирования личности в итальянской гуманистической педагогике // Культура Возрождения и общество. – М., 1986. – С. 30.

³ Там же.

⁴ Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. – Т. 20. – С. 346.

⁵ См. Ревякина Н.В. Проблемы человека в итальянском гуманизме второй половины XIV – первой половины XV вв. – М., 1977; Ее же. Гуманистическое воспитание в Италии XIV – XV вв. – Иваново, 1993; Ее же. Человек в гуманизме итальянского Возрождения. – Иваново, 2000.

⁶ См. Бруни Л. О научных и литературных занятиях / Эстетика Ренессанса. Сост. В.П. Шестаков. – М., 1981. – С. 51 – 65.

- ⁷ Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения, XV век / под ред. Л.М. Брагиной. – М., 1985. – С. 193.
- ⁸ См. Брагина Л.М. Социально-этические взгляды итальянских гуманистов (вторая половина XV века). – М., 1983; Её же: Итальянский гуманизм эпохи Возрождения. Идеалы и практика культуры. – М., 2002.
- ⁹ Брагина Л.М. Итальянские гуманисты XV века о культурно-исторических традициях средневековья // Культура Возрождения и Средние века. – М., 1993. – С. 46.
- ¹⁰ Там же. – С. 46.
- ¹¹ Брагина Л.М. Итальянские гуманисты XV века о культурно-исторических традициях средневековья... – С. 45.
- ¹² См. <http://www.belpaese2000.narod.ru/Teca/Quattro/Manetti/manetti0.htm>.
- ¹³ Манетти Д. О достоинстве и превосходстве человека. // Итальянский гуманизм эпохи Возрождения. – Ч. II. – Саратов: Изд. Саратовского ун-та, 1988. – С. 25.
- ¹⁴ См. <http://www.hi-edu.ru/e-books/LR/lit005.htm> // Литература эпохи Возрождения. Идея «универсального человека». Курс лекций.
- ¹⁵ Манетти Д. О достоинстве и превосходстве человека... – С. 38.
- ¹⁶ Итальянский гуманизм эпохи Возрождения. – Ч. II. – Саратов: Изд. Саратовского гос. ун-та, 1988. – С. 4. Начиная с 50-х гг. XX в. С.М. Стам, профессор Саратовского ГУ, работал в области истории культуры Средних веков и Возрождения. Он является автором значительного числа монографий и исследований по истории свободомыслия Ренессанса, среди которых – фундаментальный труд «Корифеи Возрождения. Искусство и идеи гуманистического свободомыслия», над которым автор трудился в течение 40 лет.
- ¹⁷ Стам С.М. Ведущие идеи итальянского гуманизма // Итальянский гуманизм эпохи Возрождения. – Ч. I. – Саратов, 1984. – С. 45-46.
- ¹⁸ См. Рутенбург В.И. Из истории трудящихся масс Италии. – М., 1959; Её же: Италия и Европа накануне нового времени: Очерки. – Л., 1974.
- ¹⁹ Ревякина Н.В. Некоторые вопросы формирования личности в итальянской гуманистической педагогике... – С. 31.
- ²⁰ Там же. – С. 35.
- ²¹ О гражданском гуманизме Пальмиери см.: Брагина Л.М. Гражданский гуманизм в творчестве Маттео Пальмиери. – Изд. Средние века, вып. 44, 1981. – С. 197–224.
- ²² См. Ревякина Н.В. Из практики гуманистического воспитания (Гуарино да Верона и Леонелло д'Эсте // Возрождение: общественно-политическая мысль, философия, наука. – Иваново, 1988.
- ²³ Ревякина Н.В. Некоторые вопросы формирования личности в итальянской гуманистической педагогике... – С. 32.
- ²⁴ Там же. – С. 35–36.
- ²⁵ Послушник и школяр, наставник и магистр. Средневековая педагогика в лицах и текстах. – М., 1996. – С. 322.
- ²⁶ Там же. – С. 323.
- ²⁷ Там же. – С. 325.
- ²⁸ Там же. – С. 364.
- ²⁹ Там же. – С.321
- ³⁰ Соколов П. История педагогических систем. – СПб: Изд. О.В. Богдановой, 1913. – С.156.
- ³¹ Там же. – С. 160.
- ³² Там же. – С. 160.
- ³³ Цит. по: Schiller, *ibid.* – S. 95–96.
- ³⁴ См. подробнее о педагогических идеях М.Лютера: Соколов П. История педагогических систем. СПб.: Изд. О.В. Богдановой, 1913. – С. 70–85.
- ³⁵ Ревякина Н.В. Педагогические идеи Эгидия Колонны и итальянский гуманизм // Культура Возрождения и Средние века. – М., 1993. – С.35.
- ³⁶ Там же. – С. 38.
- ³⁷ Там же. – С. 41.
- ³⁸ Брагина Л.М. Итальянские гуманисты XV века о культурно-исторических традициях средневековья... – С. 47.
- ³⁹ Крайнева И.Б. Леон Батиста Альберти о роли искусства в обществе // Культура Возрождения и общество. – М., 1986. – С. 65.
- ⁴⁰ Брагина Л.М. Индивид и общество в педагогике Альберти // Брагина Л.М. Итальянский гуманизм эпохи Возрождения. Идеалы и практика культуры. – М., 2002. – С. 227.
- ⁴¹ Там же.
- ⁴² Методика принятия решений в выборе профессии становится объектом философских и социологических исследований. Один из таких исследовательских проектов осуществляется на философском факультете МГУ – НИР «Формы и уровни принятия решений в системах профессионального образования и науки (в условиях формирования экономики, основанной на знаниях)».



Пулькин М.В.

ПРИХОДСКОЕ ДУХОВЕНСТВО («ПОПЬ») В КАРЕЛЬСКИХ ЭПИЧЕСКИХ ПЕСНЯХ

Аннотация. Статья посвящена проблеме внедрения в архаические сюжеты карельских эпических песен нового для карельской деревни явления – элементов христианского вероучения. Основные проблемы, включенные в сюжеты карельских эпических песен, связаны с приходской повседневностью: взаимоотношениями с «попами», осуществлением церковных таинств крещения и брака, строительством церквей и изготовлением предметов христианского культа.

Ключевые слова: приход, духовенство, церковь, эпические песни, карелы, венчание, крест, клир, пост.

Тексты карельских эпических песен формировались «в период активного внедрения земледельческой культуры и железной техники в архаический быт оседлых рыбаков, на фоне начинающегося разложения родового строя, перехода от родовой общины к соседской, на фоне этнической консолидации»¹. Однако древние сюжеты не установились раз и навсегда. Они дополнялись историческими реалиями, которые «можно проследить в отдельных, казалось бы, малозначительных деталях и мотивах»². В частности, сюжеты эпических песен постепенно обогащались новыми христианизированными вкраплениями, которые оказались немногочисленными в силу слабой развитости приходской системы и ощутимого влияния языкового барьера между белым духовенством и прихожанами.

Эта общая для Архангельской и Олонецкой губерний закономерность особенно отчетливо проявилась в Северной Карелии. Существующая здесь «форма организации религиозной жизни привела к полному устранению священно- и церковнослужителей из повседневной жизни крестьян, сохранению устойчивых языческих верований и в дальнейшем распространению влияния старообрядчества»³. Многие крестьяне-карелы не могли посещать храм из-за огромных расстояний, разделяющих церкви и приходские селения. Клир был вынужден путешествовать по приходу, совершая (иногда со значительным опозданием) церковные обряды. Все эти коллизии религиозной жизни прямо и косвенно влияли на сюжеты эпических песен.

Сюжеты карельских эпических песен, в той или иной степени связанные с приходской действительностью, до настоящего времени не стали предметом внимания специалистов. Между тем это ценный источник по истории народного религиозного сознания. Он позволяет исследовать своеобразные черты восприятия наименее воцерковленной частью паствы Олонецкой и Архангельской епархий взаимоотношений между духовенством и прихожанами в материальных и духовных вопросах повседневной религиозной жизни. *Задачей данной статьи является изучение причин, обстоятельств и масштабов внедрения православных (приходских) элементов в сюжеты карельских эпических песен.*

В целом можно сказать, что эпические песни исполнялись верующими, религиозные представления которых отличались своеобразием и содержали ярко выраженные мифологические черты, тесно переплетенные с христианскими сюжетами. При этом трансцендентный мотив нередко являлся доминирующим и в эмоциональном, и в смысловом аспектах. Так, в карельских эпических песнях представлен неожиданный для современного читателя вариант богоявления:

Иисус сам в церковь едет
На коне, подобном лосю,
Черном, точно рыба лосось,
И по масти словно щука⁴.

Вера во всемогущество Бога присутствует в эпических песнях самым явным образом. Так, мать погибшей от случайного выстрела девушки надеется на помощь сверхъестественных сил, способных вернуть к жизни умерших:

Отслужу я Богу службу,
Может, оживит он дочку⁵.

Отдельный сюжет эпических песен связан с настоящим восстанием язычников, «артелью Пагана», намеревающихся расправиться с Луё (так в песнях назван христианский создатель, творец). Спасаясь от преследований, он вынужден тщательно замаскировать свое присутствие в мире. Местный «поп», например, обманывает взбунтовавшихся язычников, заявляя, что не знает Бога, а ныне даже само существование церкви якобы вызывает у него сомнения:

На пути у Луё – церковь.
И *попу* велит сказать он:
«Не было здесь этой церкви,
Поп сюда был не назначен,
Здесь теперь на стенах плесень,
Мох на бороде попа!»⁶

(курсив здесь и далее мой. – М.П.).

Некоторые важные элементы приходской повседневности остались для местного населения малопонятными, что немедленно отразилось в эпических песнях. В частности, речь идет о соблюдении постов. Их происхождение связывалось с типичной для неплодородного Севера ситуацией – страшным голодом. В давние времена «мороз и холод» привели к неслыханной дороговизне хлеба и даже к каннибализму. В память об этих ужасных событиях якобы и появились христианские посты: «Стали два денька в неделю с той поры всегда поститься»⁷.

Присутствие духовенства, соблюдение православных обрядов четко маркирует окультуренное пространство или даже «этот» мир. Так, жители страны туманов, нередко отождествляемой с потусторонним миром Похьелы, названы «язычниками», а оказавшийся в ней Вяйнямёйнен со слезами описывает свою печальную участь:

Как я угодил, бедняга,
На чужие эти земли,
В местность, где попов не видно!⁸

Отсутствие приходского духовенства является наиболее зримым доказательством дикости, нецивилизованности или даже потусторонности края, в котором оказывается герой эпической песни. Судьба человека, пребывающего в таком краю, вызывает опасения. Героиня одной из песен отправилась в чужие страны и в конце концов попала «туда, где нет попов»⁹. Мифический кузнец, «вековечный кователь» Ильмоллини, работает в кузнице, «где поп не ходит, где и окон-то совсем нет». Признаками запредельности его мастерской обусловлена коллизия: подавшись обма-

ну, персонаж эпических песен убивает всех своих родственников и остается совершенно один¹⁰. В другой эпической песне страна, где отсутствуют попы, наделяется и другими негативными чертами. Странники покинули родной край, «ехали, приехали, где погосты без попов, где домики без окон»¹¹.

Природный мир, стихии, хаос противоположны космосу – упорядоченному церковному мироустройству. Поэтому возведение церкви представляется сказителям как процесс, в котором любая форма присутствия не-сакрализованной природной стихии недопустима. Примечательно, что подобное трепетное восприятие материала, из которого возводили храм, характерно и для христианской культуры. Так происходило сближение двух, казалось бы, диаметрально противоположных мировоззрений, связанных с разными эпохами в духовной жизни человечества. По сути дела, изобразительные средства, присущие мифологии, в данном случае поставлены на службу христианству:

Дерево заговорило,
Дуб им начал говорить:
«Из меня же ведь не будет
Для порога церкви проку
И для алтаря святого.
Волк моих корней касался,
Проходил медведь ведь рядом»¹² ...

Приходская церковь становится наиболее зримым и важным символом родного края. Именно по ней в первую очередь тоскует странник:

Плакал также Лемминкяйни,
Вида остров уходящий
И макушку местной церкви¹³ ...

В мире персонажей эпических песен христианские знаки-символы на определенном этапе развития сюжетов становятся залогом стабильности, верности слову, неизменности судьбы:

Обещал быть вечно вместе,
Вечные давал он клятвы
Ей перед иконой медной¹⁴.

Иногда христианские символы становятся желанной наградой за добрые вести. Например, в одной из песен кузнец обещает девушке желанную награду: «Если скажешь хорошие вести – крестик скую на грудь тебе»¹⁵.

Из всего сказанного ясно, что образ «попов» не может не наделяться положительными чертами. Вопрос состоит лишь в причинах возникновения и сохранения этих черт. При анализе карельских эпических песен необходимо помнить о ряде существенных обстоятельств, накладывающих отпечаток на образ «попа». *Во-первых*, образ священника формировался в народном сознании как обобщенный образ высокостатусной личности, возможно, замещающей собой иной, дохристианский, древний и постепенно исчезающий из памяти людей XIX столетия образ, являющийся его прямым предшественником. В качестве такового может рассматриваться предок-родоначальник или глава патриархальной семьи, мнение которого в матримонимальных вопросах имело особую значимость. Неспроста эпические песни абсолютно не замечают реально существовавшую проблему языкового барьера между прихожанами и духовенством. Слово «попа» понятно каждому и вызывает отклик в сердцах:

Девушку ту все хвалили,
На земле все прославляли.
Поп хвалил ее в приходе,
Род земной любил девицу¹⁶.

Своеобразным обозначением статуса духовенства становятся слова «страшного дракона», на съедение которому отдана прекрасная невинная девушка. Вместо нее чудовище предполагает сожрать «попа», проницательно приравненного им к королю или пяти парням:

Рассудил дракон тот мудро:
«Нет, я не проглочу девицу <...>
Пять парней я съем здесь лучше
И попа с поповским причтом,
Короля я в шлеме съем здесь ...»¹⁷.

Языческие пиры и происходящие на них конфликты – излюбленный сюжет эпических песен. Ведь в древности пир являлся местом обретения личностью нового статуса или поддержания существующего положения, создания новых общностей или укрепления имеющихся. В конечном итоге за пиршественным столом формируются и поддерживаются социальные связи архаического общества. В сюжетах эпических песен пир обретает новые, но все же узнаваемые черты, если он происходит в доме «попа», который и здесь наделяется высоким статусом: на пир «в поповом доме» «ехали верхом хромые, а слепые же – на лодках»¹⁸. Примечательно, что пиршеству в жилище «попа» в эпических песнях приписываются христианизированные черты. Оно открыто для всех. В других сюжетах, связанных с пирами, эти особенности еще более заметны. В пиршестве участвуют только крещеные гости, что является своего рода гарантией безопасности происходящего, отсутствия буйства и бесчинств, присущих языческим увеселениям:

Еду я на пир в Пяйвёлу,
Пиво пить в кругу хорошем,
Где крещеные все гости!¹⁹.

Во-вторых, в основном ареале бытования карельских эпических песен контакты духовенства и прихожан оставались редким явлением, что накладывало ощутимый отпечаток на фольклорные тексты. Путь к местной церкви и в реальности, судя по документам консистории, зачастую превращался в полное трудов и опасностей путешествие. Эпические песни придают бытовой проблеме грандиозный размах. Здесь речь идет не только о преодолении пространства, но и о попутной утрате персонажем определенных свойств, характерных и существеннейших черт языческой эпохи, когда песня-заклинание имела сакральный смысл и мощную магическую силу:

Каменист был путь до церкви,
У певца разбились сани,
Певчий полоз в них сломался²⁰.

В-третьих, священник являлся по сути дела единственным проводником русского культурного влияния в тех местностях, где сохранялись карельские эпические песни. С этим существенным обстоятельством связан как интерес к его личности, так и настороженное к нему отношение. В то же время стереотипное представление об отсутствии в фольклоре положительного образа представителя белого духовенства не находит подтверждения в изучаемом источнике. Священник – чужак, человек со стороны и представитель иной культуры – становился желанным гостем в домах местных крестьян. Более того, доказательство необычайной красоты девушки – факт сватовства к ней, помимо других почтенных женихов, также и местных «попов» и даже совсем невероятная подробность: сватовство епископа:

Свататься попы ходили,
Господа шли из дворца к ней,
В пуговицах немцы Нарвы ...²¹.

Сватался к ней парень шведский,
Сватался к ней и епископ²².

Происхождение из «поповского» рода – предмет гордости. Стремясь произвести впечатление на парня, девушка обманывает его, называясь дочерью «попа»: «Из поповского я рода, из господского сословья!»²³. Обман раскрывается слишком поздно. Выясняется, что новые подробности вплетены в древний сюжет об инцесте и неизбежной каре за него. В данном случае девушка оказывается родной сестрой юноши. Но не только архаические драмы в жизни отдельной личности, но и трагические перемены в существовании государств маркированы образом «попов». Так, штурм и падение вражеской крепости под натиском русских войск рисуется как позор местных «попов», вынужденных поспешно спасаться бегством, а падение «поповских» домов символизирует поражение вражеских войск, а также утрату благочестия и стойкости жителями осажденного города. После падения крепостных стен рухнули и дома «попов». И тогда «без рубахи поп тут в бегство, без подштанников пустился»²⁴.

Итак, существенное внимание в карельских эпических песнях уделено статусу приходского духовенства. «Попы» предстают в них не только как особая профессиональная группа населения, но и как представители обширного и таинственного православного мира, наделенные особыми полномочиями и предъявляющие населению собственные строгие требования, связанные с образом жизни и необходимостью регулярного совершения христианских обрядов. Исследование сюжетов здесь не таит неожиданностей для тех, кто знаком с реалиями приходской повседневности.

Особое значение карелы придавали обрядовой стороне религиозной жизни, и эпические песни прямо указывают на это обстоятельство. Судя по эпическим песням, значительную роль играло погребение. Один из героев эпических песен, Лаппалайнен, описывая свою печальную судьбу, подчеркивает существенные трагические обстоятельства близкой внезапной гибели, когда христианским обрядам не будет отведено должного места: «Умереть могу, бедняга, и без ладана погибнуть...»²⁵. Другие церковные обряды расцениваются как не менее важные и желательные. Но и здесь карельские песни, как и другие источники, отмечают специфические черты. В реальности крещения в карельских деревнях нередко совершали «бабки», которые давали младенцу имя и выполняли упрощенный, примитивный обряд²⁶. Эпические песни излагают проблему в присущем им стиле. Иногда в эпических песнях присутствует мысль о диком, первобытном состоянии людей, лишенных крещения, что отражает серьезное отношение к таинству, характерное для ряда местностей Карелии: «Не было попов в то время, люди без имен ходили»²⁷.

В эпических песнях встречаются упоминания о попытках местных жителей самостоятельно решить проблему. Так, специально приглашенный издалека старик, а не священник крестит «мальчонку», которому родственники выбирают языческое имя, что и становится предметом длительных споров между ними. Примечательно, что все спорящие предлагают традиционные карельские, а не христианские имена. По мифологическим представлениям, в определенной степени сохраняющимся и в сознании современных людей, имя определяет судьбу человека. В данном случае участь новорожденного заранее явно не связывалась с миром христианских ценностей:

Шел старик крестить мальчонку <...>,
Дали имя Ёвкамойне,
Не годилось это имя,
Дали имя – Кавкамойне,
Это имя пригодилося²⁸.

Но и в том случае, если приходской священник становится участником обряда крещения, его появление не лишает происходящее ярко выраженных мифологических элементов. Скорее наоборот: «поп» в данном случае сближается с божеством судьбы, предсказывающим новорожденному его главное предназначение в жизни:

Поп пришел крестить сыночка <...>,
И крещен был тот ребенок
Королем лесной Меччелы,
Остров денежный хранить там²⁹.

Аналогичные сюжеты связаны с судьбами других людей, но и они повествуют о предопределении судьбы человека в момент крещения: «Мальчика тогда крестили, Похьелы царем назвали»³⁰.

В то же время конфликтные ситуации между «попами» и населением Карелии в большинстве случаев носят латентный характер и связаны преимущественно с отсутствием средств на оплату церковных треб, а не с принципиальными разногласиями конфессионального характера. Так, вневременная коллизия связана с походом матери к священнику: «Шла к попу за именами, но вернулась – гроши жалко»³¹. В другом варианте эпических песен встречается и такой сюжет, в котором дети сами нарекают себе имена, избавляя мать от напрасных затрат, связанных с обращением к «попу»³².

Решение непростого материального вопроса, присутствующего во взаимоотношениях духовенства и прихожан, подсказывала жизнь. В современных научных трудах такой подход называется «стихийной беспоповской практикой» – крещением младенцев мирянами без последующего миропомазания. Эта норма поведения была распространенным явлением и рассценивалась как недопустимое отклонение только самим духовенством³³. Для местных жителей такое поведение казалось обычновенным. Возможно и иное объяснение. Архаическое сознание с трудом воспринимало понятие услуги, носящей, как известно, невещный характер, т.е. не связанной с более понятным местным жителям натуральным обменом. В то же время монеты, необходимые для выплаты налогов, оказывались в руках крестьян крайне редко. Трата скромных финансов крестьянской семьи на малопонятное церковное таинство, без которого прекрасно обходились многие поколения предков, казалась очень странным делом. Эпические песни излагают сложную проблему на присущем им языке:

Родила я трех сыночков.
Надо бы попу позвать, чтобы имена им дать.
Но гроши не буду тратить –
Я сама их назову!³⁴.

Осуществление иных таинств прослеживается в эпических песнях значительно слабее. Так, традиционный для мифов разных народов и стран сюжет о похищении женщины дополняется новыми христианизированными элементами. В данном случае мы имеем дело не только с характерным мифологическим сюжетом, но и с частью приходской реальности, которая в документах консистории названа «невольным обвенчанием»:

Обручив, вели насильно,
Под венец вели насильно,
Кольца обменяв насильно,
Повели в избу насильно³⁵.

Сюжеты, связанные с конфликтами «попов» и прихожан, связаны с поведением отдельных представителей сословия, которые пытались использовать свой особый статус для личных эгоистических целей. В уста карельской девушки вложено повествование о домогательстве со стороны «попа»:

В праздник я ходила в церковь, <...>
Там дородный отпрыск Рийко
Был, красивый поп Калевы,
Проповедь читал, в сапожках,
Меч на поясе привесив,
Проповедь свою закончив,
Требовал меня к себе он,
Предлагал стать потаскухой³⁶.

Негативные переживания персонажей эпических песен далеко не всегда связаны с духовенством. Иногда это малопонятные местным жителям нормы поведения, вторгающиеся в устоявшийся уклад жизни, принося в него новые, неслыханные прежде черты:

Мать ту церковь не любила,
Нищих – у ограды³⁷.

Подводя итоги, отметим, что в карельских эпических песнях предпринята попытка осмысления нового для карельской деревни явления: церковного влияния, становящегося все более осязаемым, использующего государственную поддержку и пытающегося радикально изменить освященный веками строй жизни местного населения. Известно, что «определяющую роль для фольклорного творчества играют элементы этнографической действительности»³⁸. Возникновение и развитие христианских элементов в карельских эпических песнях подчиняется общей закономерности функционирования фольклорных сюжетов. Объективно христианские сюжетные линии в эпических песнях способствовали ускоренной интеграции православных ценностей в мировоззрение карельских крестьян. Во всяком случае, враждебность новизне прослеживается слабо. Очевидно иное: включая в традиционные сюжеты реалии приходской жизни, рунопевцы адаптируют их к меняющимся историческим условиям, при которых христианское вероучение стало одним из важных компонентов мировоззрения карельских крестьян, не утратившего, однако, связей с дохристианскими представлениями.

Библиографический список

1. Евсеев В.Я. К вопросу об историзме карело-финских рун // «Калевала» – памятник мировой культуры. – Петрозаводск: Карелия, 1986.
2. Карело-финский народный эпос. – М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1994. – Кн. 2.
3. Карельские эпические песни / предисл., подгот. текстов В.Я. Евсеев. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950.
4. Ладвозерские рунопевцы. Руны, записанные от Архипа и Мийхкали Перттуненов / пер. Э. Киуру и А. Мишин. – Петрозаводск: Карелия, 2008.
5. Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. – М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2004.
6. Пулькин М.В. «Карельские приходы» православной церкви в Кемском уезде (вторая половина XIX – начало XX вв.). – Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2000. – С. 26-36.
7. Пулькин М.В. Православный приход и власть в середине XVIII – начале XX вв. (по материалам Олонецкой епархии). – Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2009.
8. Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура. – СПб.: Наука, 1994.
9. Сухраско Ю.Ю. Семейные обряды и верования карел. Конец XIX – начало XX вв. – Л.: Наука, 1985.

¹ Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. – М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2004. – С. 101.

- ² Евсеев В.Я. К вопросу об историзме карело-финских рун // «Калевала» – памятник мировой культуры. – Петрозаводск: Карелия, 1986. – С. 37.
- ³ Пулькин М.В. «Корельские приходы» православной церкви в Кемском уезде (вторая половина XIX – начало XX вв.). – Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2000. – С. 26.
- ⁴ Карело-финский народный эпос. – М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1994. – Кн. 2. – С. 227.
- ⁵ Там же. – С. 111.
- ⁶ Там же. – С. 328.
- ⁷ Там же. – С. 416.
- ⁸ Там же. – С. 142.
- ⁹ Там же. – С. 171.
- ¹⁰ Там же. – С. 399.
- ¹¹ Карельские эпические песни / предисл., подгот. текстов В.Я. Евсеев. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950. – С. 376.
- ¹² Карело-финский народный эпос... – Кн. 2. – С. 171.
- ¹³ Там же. – С. 261.
- ¹⁴ Там же. – С. 315.
- ¹⁵ Карельские эпические песни... – С. 353.
- ¹⁶ Карело-финский народный эпос. Кн. 2... – С. 21.
- ¹⁷ Там же. – С. 381.
- ¹⁸ Там же. – С. 252.
- ¹⁹ Там же. – С. 266.
- ²⁰ Там же. – С. 116.
- ²¹ Там же. – С. 23.
- ²² Там же. – С. 338.
- ²³ Там же. – С. 308.
- ²⁴ Там же. – С. 422.
- ²⁵ Там же. – С. 108.
- ²⁶ Сурхаско Ю.Ю. Семейные обряды и верования карел. Конец XIX – начало XX вв. – Л.: Наука, 1985. – С. 42.
- ²⁷ Карело-финский народный эпос. Кн. 2... – С. 407.
- ²⁸ Там же. – С. 99-100.
- ²⁹ Там же.
- ³⁰ Ладвозерские рунопевцы. Руны, записанные от Архипа и Мийхкали Перттуненов / пер. Э. Киуру и А. Мишина. – Петрозаводск: Карелия, 2008. – С. 60
- ³¹ Карело-финский народный эпос. Кн. 2... – С. 170.
- ³² Карельские эпические песни... – С. 283.
- ³³ Пулькин М.В. Православный приход и власть в середине XVIII – начале XX вв. (по материалам Олонецкой епархии). – Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2009. – С. 191.
- ³⁴ Карело-финский народный эпос. Кн. 2... – С. 175.
- ³⁵ Там же. – С. 369.
- ³⁶ Там же. – С. 334.
- ³⁷ Там же. – С. 199.
- ³⁸ Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура. – СПб.: Наука, 1994. – С. 117.

**МЕСТО И ЗНАЧЕНИЕ МУЗЫКАЛЬНОЙ ТРАДИЦИИ
В ОБРЯДОВОЙ ПРАКТИКЕ КОРЕЙЦЕВ НА ДАЛЬНЕМ ВОСТОКЕ РОССИИ
1860-х гг. – НАЧАЛА XXI в. ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЙ АСПЕКТ**

Аннотация. Автор рассматривает функции музыки в обрядах жизненного цикла российских корейцев на протяжении дореволюционного, советского и современного периодов.

Ключевые слова: история, культура, искусство, музыка, традиция, обряд, корейцы, Дальний Восток России.

Известно, что до оформления государственных границ между Россией, с одной стороны, и Китаем и Кореей, – с другой, корейцы на территории, отошедшей во второй половине XIX в. к России, ранее не проживали. Начало корейской иммиграции стало возможным после того, как на русской стороне были установлены пограничные посты, ставшие гарантом безопасности для корейских переселенцев. Поэтому обретение территорией российской государственности, как справедливо отмечают исследователи, можно считать одной из основных предпосылок корейской иммиграции в Россию [10, с. 9].

Причины переселения корейцев определялись стечением ряда обстоятельств: процессом массового обезземливания сельского населения в Корее, непомерными налогами, взыскиваемыми с крестьян, длительной засухой, неурожаями и массовым голодом. В результате это и привело во второй половине XIX в. к вынужденной массовой миграции корейцев. Корейские крестьяне, тайно покидая родину, начали переселяться в приграничный с Кореей район Приморской области, когда здесь были созданы посты Новгородский, Владивостокский и др. В начале 1860-х гг. они переходили пограничную реку Туманган (Туманная) небольшими группами и по окончании летних заработков возвращались домой. Первые семейные переселенцы появились в Южно-Уссурийском крае в 1863 г., когда в течение года сюда тайно прибыло 14 семей [16, с. 7].

В начале освоения российской территории, приспособления к новым, хотя и достаточно близким по природно-климатическим характеристикам, жизненным условиям, корейские переселенцы воссоздавали в ином географическом пространстве привычную культурную среду традиционного общества.

Народная культура корейских переселенцев в своей основе была крестьянской. Опираясь на устойчивость природно-календарного земледельческого цикла, основываясь на давно сложившемся образе жизни, корейские крестьяне-переселенцы продолжали следовать сложившимся на протяжении веков традициям. Инерция традиции, определявшейся консервативностью крестьянского уклада переселенцев, способствовала сохранению самобытной культуры в сельской местности, где создавались первые на российском Дальнем Востоке корейские поселения, которые так и назывались – «корейские деревни» (в отличие от несколько более поздних городских – «корейских слободок»).

Традиционное искусство нельзя рассматривать изолированно, не принимая во внимание включенность его не только в общее пространство бытовой культуры, но и в мировоззренческую систему этноса. Поэтому смысл и суть многих явлений культуры корейцев, – в том числе культуры корейских переселенцев и их потомков на российском Дальнем Востоке вплоть до депортации 1937 г., – можно понять, лишь учитывая наличие в ней сильного религиозного компонента. Организующим и направляющим

началом повседневной культурной деятельности переселенцев стал ритм религиозной жизни.

Как отмечают исследователи, большая часть корейцев в России изучаемого времени, да и позже, придерживалась традиционных верований: сложного переплетения буддийских, конфуцианских, даосских представлений, с элементами христианства, которое распространилось в конце XIX в., и мощного пласта древнейших шаманистических верований [2, с. 206]. В народной этике укоренились освященные конфуцианством культ предков, почитания старших, почтительного отношения к родителям, неукоснительного соблюдения традиции семейной и общинной обрядности.

Понятно, что в условиях ужесточения борьбы и фактической ликвидации определенных социальных слоев – зажиточных крестьян, шаманов – как «чуждых элементов» советского общества в конце 1920-х – 1930-е гг., да и на последующих этапах советского времени искусство в системе архаической обрядовой, ритуальной культуры российских корейцев не могло быть объектом комплексных этномузыкологических исследований.

Особой ценностью при воссоздании истории корейской культуры на Дальнем Востоке России обладают первые нашедшие отражение в литературе и источниках свидетельства бережного сохранения переселенцами традиций народной культуры, оставленные очевидцами. Так, в 1891 г. в работе «Посыетский участок» А. Рагоза приводит интересные сведения о том, что корейские переселенцы музыку «очень любят и с восхищением ее слушают, они учатся и читают даже на распев» [12, с. 58]. Н.А. Насекин в известном труде «Корейцы Приамурского края: Краткий исторический очерк переселения в Южно-Уссурийский край», опубликованном в 1896 г., рассказывает о том, что в некоторых домах корейцев имелись музыкальные инструменты, на которых они играли в свободное время и по праздникам [8, с. 25–26].

По свидетельствам очевидцев, характерной чертой повседневной культуры являлось наличие в каждом корейском поселении оркестров народных инструментов, участвовавших в торжественных обрядах и ритуальных церемониях, связанных с сельскохозяйственными работами. Н.А. Насекин в очерке приводит факт существования в Янчихинской волости корейского оркестра, включавшего 19 музыкантов, игравших на национальных музыкальных инструментах. В другом случае он пишет: «Весь оркестр состоит человек из 10-ти. Играют при встрече начальства, на праздниках и на свадьбах. Пьес всего одна, и шум такой оркестр производит ужасный» [8, с. 26]. И здесь нужно обратить внимание на весьма важную деталь: музыкальный строй (пентатоника) исполняемой корейским оркестром пьесы был весьма непривычным. К тому же большое количество ударных инструментов – барабанов различных форм и размеров, всегда являющихся основным составом корейских оркестров, еще более усугубили восприятие неискушенного русского слушателя. Поэтому исполняемую музыку он счел единой для всех торжественных ситуаций – да и ее сравнивал с шумом.

Историк А.И. Петров отмечает: «Их дома были построены в традиционном стиле, а пища оставалась во многом такой же, как и во время прежней жизни в Корее. (...) они приносили с собой в Россию народные музыкальные инструменты, танцевали привычные для них танцы и пели народные песни» [10, с. 246-247]. При этом вслед за Н.А. Насекиным А.И. Петров подтверждает, насколько корейская традиционная музыка была «непривычной для русского уха» [11, с. 247].

Хотя на российской территории корейцы проживали компактно, главной адаптационной проблемой для членов корейской общины являлась социокультурная, включающая необходимость овладения русским языком, приобщения к православной религии, а проживающим в городской среде –

приспособления к незнакомым для них условиям в быстро растущих на русском Дальнем Востоке городах.

Образ жизни корейцев начинает существенно меняться с принятием российского подданства и православия. («Пик массовости» в этом процессе приходится на 1896–1897 гг.). У корейцев возрастает интерес к русской истории и культуре, а также стремление лучше осознать православную веру. В этой связи весьма интересно наблюдение современника рассматриваемых событий: «Они (корейцы – *В.К.*) делают крупные пожертвования на постройку в их селениях церквей и русских школ, стремясь путем религиозного и умственного развития детей достигнуть сближения с тем из народов, который их приютил» [15, с. 40]. К 1903/04 учебном году в крае насчитывалось уже 35 школ против 9 открытых на протяжении 1868–1895 гг. [13, л. 123, об. 124, 138 об. 141, 145 об. 146].

В «Кратком историческом очерке г. Владивостока» Н.П. Матвеев привел сведения о том, что 5 февраля 1898 г. Корейское общество Владивостока приняло решение об открытии русско-корейской школы [7, с. 261]. Большинство учеников были корейцами, проживавшими в Корейской слободке. Наиболее одаренные выпускники корейских школ направлялись в учительские и духовные семинарии, обучались за счет средств, выделяемых сельскими обществами, а затем возвращались в родное село отработать в школе определенный срок. Корейские выпускники учительских и духовных семинарий обычно превосходно владели как родным корейским, так и русским языком. Кроме того, молодые учителя проходили подготовку и в интересующей нас сфере обучения музыке в рамках «церковного пения». Обучение корейских детей песнопению православной традиции в открывавшихся корейских школах на русском Дальнем Востоке в конце XIX в. можно оценить как одну из форм активного межкультурного взаимодействия и культурной адаптации.

В тексте отчета о постановке дела в обучении учащихся школ Владивостокской епархии содержатся интересные сведения: «Если в духовных школах Владивостокской епархии имелись хотя бы некоторые утешительные успехи, то в 30 школах духовной миссии этой же епархии, призванных обучать пению коренное население, результаты были весьма незначительны. Сомнительными представляются приводимые объективные факторы такого положения – грубость детских голосов, отсутствие или крайняя неразвитость музыкального слуха. Это нельзя было признать убедительным. При достаточно хорошо поставленной работе эти проблемы были бы, конечно, легко устранимы. Неоспоримым доказательством этого утверждения являются результаты Кроуновской корейской школы. Ее учащиеся, руководимые опытным учителем, отвергая устойчивую эмпиричность подобных взглядов о неспособности детей к пению, довольно стройно пели в хоровом исполнении молитвы «Царю небесный», «Отче наш», «Богородице Дево, радуйся» и «Достойно есть» [9, с. 144-145].

Для улучшения качества работы с детьми и совершенствования мастерства учителей епархией были организованы краткосрочные педагогические певческие курсы. «Курсы проводились в г. Никольск-Уссурийск, где преобладало коренное население, имевшее монодийную певческую культуру и особенно нуждавшееся в развитии певческих хоровых традиций. Участие в них приняли 57 преподавателей (26 из корейских и 31 из русских школ) [1, № 2. 1903, 15 янв., с. 25-26].

Согласно данным епархиального наблюдателя священника С. Алякринского, из 26 учителей корейских школ 20 человек были этническими корейцами [11, с. 226]. Для выработки практических навыков были созданы две образцовые школы: русская и корейская. Причем для последней были срочно вызваны 15 мальчиков из корейских деревень Корсаковки и Кроуновки. Впрочем, учитывая общие интересы в достижении единых целей, эти школы иногда объединялись [1, № 9. 1906, 1 мая, с. 179-180].

Как показало время, продуманная организация подготовки специалистов оказалась весьма важной. В результате многие молодые корейцы, нашедшие свое призвание в учительстве, вошли впоследствии в историю российской корейской диаспоры как выдающиеся работники сферы просвещения. Именно из среды учительской молодежи началось формирование творческой интеллигенции, самыми замечательными достижениями которой в дальнейшем можно считать успехи в становлении сферы образования и профессиональной художественной культуры российских корейцев. А превосходное музыкальное начало корейских детей, обучавшихся церковному пению в школах, отмеченное очевидцами описываемых событий, специалистами в деле церковной музыкальной традиции, предвосхитило высказывание нашего современника, замечательного корееведа А.Н. Ланькова о том, что все корейцы необычайно музыкальны, обладают абсолютным слухом [5, с. 137].

Несмотря на активную деятельность по приобщению корейцев к православной традиции, были известны многочисленные случаи, когда по тому или иному знаменательному событию совершались испокон веков укоренившиеся в их жизни обряды. Такие факты ими всячески скрывались от глаз начальства и миссионеров [11, с. 249]. В отчете православной миссии за 1910 г., опубликованном во Владивостокских епархиальных ведомостях, читаем: «Число шаманов и случаи обращения к ним заметно уменьшаются и становятся реже» [1, № 7–8. 1911, 1 апр.].

Однако процессы христианизации переселенцев и их потомков в связи с принятием российского подданства отнюдь не вытеснили исконной этнической религиозной концепции, а (в абсолютном большинстве) привели к своеобразному эффекту «двоеверия», когда внешнее оформление религиозной жизни в большей или меньшей степени соответствовало официальным требованиям, но следование древней этнической религиозной концепции оставалось спрятанным от посторонних глаз глубоко переживаемым интимным компонентом жизни корейской семьи и общины в целом.

Большой интерес в данном контексте имеют наблюдения особенностей свадебного и других обрядов в жизни корейских переселенцев и их потомков на Дальнем Востоке России, относящиеся к началу XX в. В 1903 г. В. Селаври в очерке «Среди корейцев» писал по этому поводу: «Они (корейцы – В.К.) неизменно придерживаются и собственных обычаев. Например, сначала заключают брак по-своему, потом венчаются по чину православия или наоборот. Все меры пресечения такого обычая, принимавшиеся в течение ряда лет священником-миссионером, обыкновенно не вели ни к чему» [14, с. 293].

В данном контексте становится более понятным уже упоминавшееся нами свидетельство Н.А. Насекина о корейском оркестре, который играл шумную пьесу, «единую на все случаи» – «при встрече начальства, на праздниках и на свадьбах» [8, с. 26]. Очевидно «шумный оркестр» был отмечен автором как наглядная яркая деталь (возможно, и для глаз присутствовавшего на церемонии автора) русского варианта празднования свадьбы, поскольку для корейской традиции такое явление не было характерным.

Таким образом, с одной стороны, мы находим новые подтверждения продолжающемуся развитию традиционной обрядовой культуры корейцев на новом этапе жизни корейской общины – после официального принятия русского подданства и крещения в православную веру. Но с другой, – имеем убедительные факты начавшегося «ознакомления» с православной религиозной концепцией, чему в определенной мере способствовало изучение корейскими детьми в школах русского языка и обучение церковно-славянскому пению как важному элементу иной, русской православной музыкальной традиции.

Исследование культуры корейцев на советском этапе этнографом Р.Ш. Джарылгасиновой выявило характерное сочетание древних национальных традиций с новыми элементами, заимствованными из русской культуры. В частности, автор обращает внимание на становление свадебного обряда советских корейцев, которое проходило на основе своеобразного сочетания старинных ритуалов и новых, рождающихся в иных социально-политических условиях, и подчеркивает: «Традиционные элементы особенно стойко сохраняются в пище, семейной обрядности, народных праздниках» [2, с. 206].

Вслед за Р.Ш. Джарылгасиновой, Г.Н. Ким, изучавших традиции корейцев в Казахстане и республиках Средней Азии, Н.А. Кудрявцева на материалах исследования корейцев, проживающих в Уссурийске, утверждает, что обряды жизненного цикла приморских корейцев за последние десятилетия претерпели немалые изменения. Но, тем не менее, проведение самых важных из них – «пэгиль» (первые сто дней жизни новорожденного), «толь» (первая годовщина со дня рождения ребенка), свадьба, «хвегап» (шестидесятилетие) и похороны – глубоко почитается и неукоснительно соблюдается в семьях корейцев по сей день [4].

Последовательно и подробно описывая элементы структурной композиции каждого обряда, Н.А. Кудрявцева только единожды – при описании празднования юбилея 60-летия («хвегап») – указывает: «По завершении этого обряда обычно звучит традиционная музыка» [4, с. 21]. По этому же поводу один из лучших отечественных специалистов-корееведов А.Н. Ланьков приводит важные исторические сведения: «В традиционной Корее в дворянских семьях на празднование «хвегап» часто приглашались профессиональные музыканты и исполнители песен, а гости соревновались в сложении стихов. Сейчас эти обычаи уже исчезли, однако привычка отмечать «хвегап» с максимальным размахом осталась» [6].

Известный специалист по истории российских корейцев Г.Н. Ким подтверждает: «Советские корейцы сохранили традиции отмечать три главных события в жизни человека – годовщина ребенка («толь»), свадьба и 60-летний юбилей («хвегап»), которые отмечались при большом стечении людей. Все эти три застольных праздника сопровождалось пением народных песен» [3, с. 4]. Нельзя не отметить, что Г.Н. Ким не упоминает здесь о самом первом праздновании – ста дней со дня рождения ребенка («пэ-гиль»), который свято почитается до сих пор во многих известных автору корейских семьях, проживающих в Приморье. При этом считается, что необходимо строго соблюдать принятую в глубокой древности последовательность прохождения самых важных событий как своеобразных рубежей. Если не преодолен предыдущий, невозможен и последующий.

Что же касается свадебной церемонии, которая, по свидетельству А.Н. Ланькова, до 1844 г. включала 6 этапов, затем – 4, продолжая и в дальнейшем подвергаться модернизации, можно предположить, что музыкальный элемент мог присутствовать на каком-либо из этапов церемонии. Подтверждением нашего предположения можно считать (безусловно, принимая в расчет «концертную форму бытования») стилизованное воспроизведение элементов традиционного свадебного обряда в виде концертного выступления на открытии III международной корееведческой конференции 3 октября 2005 г. во Владивостоке. В этом праздничном действе яркость впечатления создавалась в том числе и благодаря участию нескольких барабанщиков и флейтиста. В другом случае – при демонстрации свадебного обряда 14 сентября 2010 г. во Владивостоке корейскими специалистами из университета Сонсин, осуществляющими исследования традиционных корейских ритуалов, музыкальный элемент не был представлен вовсе.

В то же время, рассматривая традиционный и современный аспекты корейского свадебного обряда, А.Н. Ланьков упоминает о музыкальном присутствии лишь в современном свадебном ритуале в Южной Корее. С использованием малоизвестного «Свадебного марша» Р. Вагнера в начале основной кульминационной части и весьма широко известного «Свадебного марша» из музыки к комедии В. Шекспира «Сон в летнюю ночь» Ф. Мендельсона – в конце таковой [6].

Многие ритуалы российских корейцев, в том числе и свадебный, постоянно находятся в поле зрения специалистов, однако специальное изучение музыкального элемента корейского свадебного обряда впервые предпринял на протяжении 1960-1970-х гг. музыковед Тэн Чу. Специалист поясняет, что «в соответствии со строгостью и серьезностью конфуцианского ритуала корейская свадьба не могла представлять собой пышное и веселое праздничное действо. Браки совершались по воле родителей. Корейская женщина в детстве подчинялась родителям, после замужества – мужу, в старости должна была подчиняться сыновьям. И только в новых условиях советского государства женщина-корейка получила возможность свободного вступления в брак по любви. Поэтому на свадьбах звучали радостные песни» [17, с. 111]. Одна из таких корейских свадебных песен была записана Тэн Чу от информанта Марии Ча в селе Кунган Талдыкурганской области в 1960-е гг. [17, с. 111–112]. Эта песня широко известна среди корейцев. (Существуют разные варианты текста).

«Хонин йесика» («Свадебная песня»)

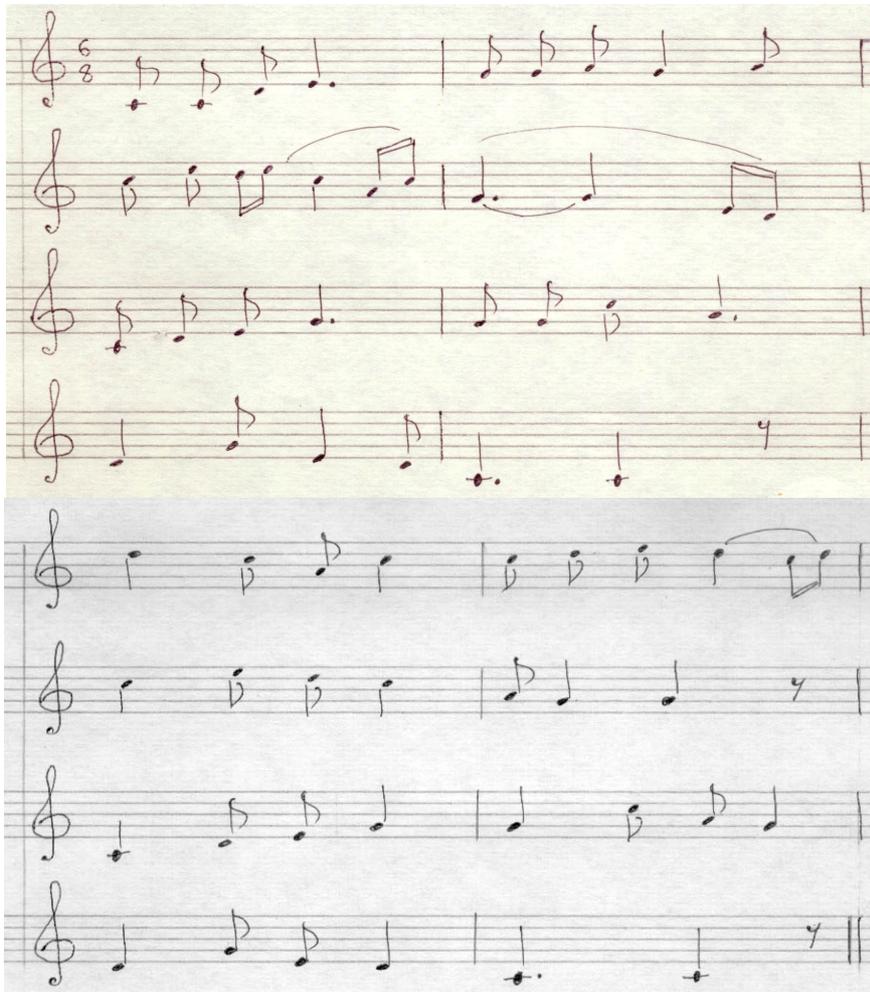


*Небо ясное, земля теплая.
В этом доме расцвели цветы груши.
Всюду весна.
Радостные милые новобрачные.*

Источник: [17, с. 111- 112].

В другой свадебной песне родители желают молодым жить в любви и согласии. Песня записана Тэн Чу от информанта Кати Ли в 1965 г. в Ташкентской области:

«Хонин йесика» («Свадебная песня»)



*С этого дня не забудь
Клятву, обещанную навек.
Любовь краше весенних цветов,
Не вянет, как цветы в мороз.
С вечной своей любовью
Живите неразлучно,
В цветущих садах, как бабочки,
В зеленых рощах, как соловьи.
Любовь с шестнадцати лет
До белых седин,
Нескончаемая, как времена года,
Неувядаемая, как солнечный луч.*

Источник: [17, с. 112].

«Свадебная песня», записанная музыковедом Тэн Чу в 1965 г. от информанта Оли Тем в г. Иссыке, поется на свадьбах молодежью. Это веселая, задорная песня, исполняемая в быстром темпе. Профессор Казахского государственного университета Г.Н. Ким утверждает, что именно эта свадебная песня популярна в Казахстане и в наши дни [3].

И здесь считаем необходимым напомнить, что данная песня имеет автора музыки и слов – известного автора песен советского периода, родоначальника жанров массовой лирической и массовой патриотической корейских песен – Ен Сенена. Песня была написана им во Владивостоке и стала популярной еще в 1930-е гг.

«Хенин йесика» («Свадебная песня»)



*Среди зеленых рощ
Тихо дремлют цветы.
Издали слышна трель иволги.
Милый друг,
Пение иволги взволновало меня.
Откликнись на мою любовь!
Как бабочка и цветок,
Мы встретились весной.
Пусть все радуются нашему счастью.*

Источник: [17, с. 112].

Итак, в новое время в народе рождались и новые песни, традиции получали импульс для дальнейшего развития и обогащения содержания.

В результате предпринятого исследования можно резюмировать: важнейший пласт корейской народной культуры, представлявший издревле сохраняемые и передаваемые в поколениях традиции, обряды, праздники в ярком фольклорном словесно-музыкально-танцевально-театральном воплощении, были жизненно необходимыми и востребованными переселенцами в процессе воссоздания привычной культурной среды и самоидентификации в инокультурном пространстве, представляя начальную стадию культурной адаптации корейских переселенцев.

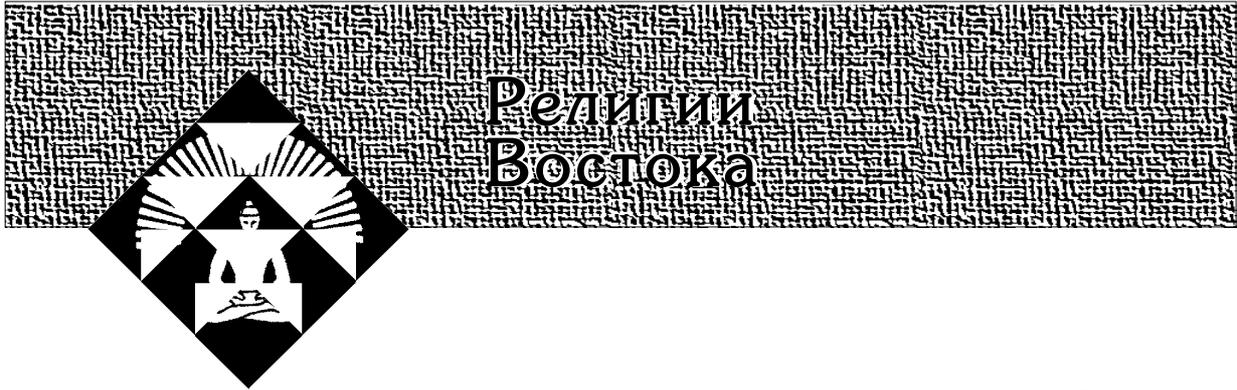
Процесс межкультурного взаимодействия, внедрение в инокультурную среду, а затем трансформация системы духовных ценностей в период советизации привели к подрыву этой мощной этнической культурной основы. Однако, несмотря на существенную трансформацию идейных ориентаций, глубокоархаичный базис традиционной художественной культуры корейских переселенцев и их потомков послужил основой для сохранения и

дальнейшего развития их народной культуры и самобытного искусства в культурном пространстве российского Дальнего Востока, а после депортации 1937 г. – в инокультурном пространстве Казахстана, республик Средней Азии и других регионов СССР. После распада СССР корейцы, возвратившись, сумели вновь успешно адаптироваться на своей второй исторической Родине – в Приморье, Хабаровском крае, Приамурье.

По наблюдениям автора, даже в настоящее время – в XXI в. – в семьях российской корейской интеллигенции – преподавателей, артистов, врачей, юристов, высокопоставленных чиновников – соблюдаются «древние правила» прохождения жизненного цикла. При анализе любого обычая, церемониала, ритуала или праздника необходимо помнить, что люди рассматривают его в первую очередь как верность заветам предков, традиционное украшение быта, общественных или семейных отношений, форму коллективного общения и удовлетворения эмоционально-эстетических потребностей.

Библиографический список

1. Владивостокские епархиальные ведомости. – Владивосток, 1903.
2. Джарылгасинова Р.Ш. Корейцы // Народы России. – М., 1994.
3. Ким Г.Н. Рассказы о родном языке. Популярное корееведение. – Алматы. 2003; Песни – душа народа: [http:// world. lib.ru/k/kim o i/eedf335rtf.shtml](http://world.lib.ru/k/kim_o_i/eedf335rtf.shtml).
4. Кудрявцева Н.А. Обряды жизненного цикла приморских корейцев: традиции и современность // Современные корееведческие исследования в Дальневост. гос. ун-те. – Владивосток. 2003. – Вып. 2 (5).
5. Ланьков А.Н. Корея вчера и сегодня. – М., 2000.
6. Ланьков А.Н. Хаотические заметки корееведа // Сеул. Сеульский вестник. 1997-1999: [http:// lib. ru/ EMIGRATION/LANKOV/Korea.txt](http://lib.ru/EMIGRATION/LANKOV/Korea.txt).
7. Матвеев Н.П. Краткий исторический очерк г. Владивостока. – Владивосток. 1990.
8. Насекин Н.А. Корейцы Приамурского края: Краткий исторический очерк переселенцев в Южно-Уссурийский край // Труды Приамурского отдела Императорского Русского географического общества. 1895. – Хабаровск, 1896.
9. Никулин В. Духовные школы и подготовка учителей церковного пения во Владивостокской епархии в первой четверти XX века // Культура Дальнего Востока России и стран АТР. Материалы науч. конф. 24-25 апреля 2002–2003 гг. – Вып. 9-10.
10. Петров А.И. Корейская диаспора на Дальнем Востоке России. 60 – 90-е годы XIX века. – Владивосток: ДВО РАН. 2000.
11. Петров А.И. Корейская диаспора в России 1897 – февраль 1917 гг. – Владивосток: ДВО РАН. 2001.
12. Рагоза А. Посыетский участок // Сборник географических, топографических и статистических материалов по Азии. – СПб., 1891. – Вып. 45.
13. Российский государственный архив Дальнего Востока (РГИА ДВ). Ф. 2. Оп. 1. Д. 35.
14. Селаври В. Среди корейцев // Природа и жизнь. – СПб., 1903. – № 9.
15. Смирнов Е.Т. Приамурский край на Амурско-Приморской выставке 1899 г. в гор. Хабаровске. – Хабаровск, 1899.
16. Торопов А.А. Предисловие // Корейцы на российском Дальнем Востоке. Вторая половина XIX – начало XX вв. – Владивосток, 2001.
17. Тэн Чу. Песенная культура советских корейцев: Дис. ... канд. искусствоведения. – Алма-Ата, 1977.



Дмитриев С.В.

К ВОПРОСУ О СООТНОШЕНИИ ОНТОЛОГИЧЕСКОГО И ПСИХОПРАКТИЧЕСКОГО В ТЕКСТАХ ДЗОГЧЕН

Аннотация. В статье рассматривается соотношение принципиального онтологического (и, в равной мере, психологического) учения дзогчен (тиб. *rdzogs pa chen po*) об Изначальном уме – *ригна* с психопрактическим наследием этой традиции, а также рефлексией дзогченна относительно практик других школ. Рассматривается коренная тантра дзогчен раздела Сэмдэ «Всевышний Источник» (тиб. *Kip byed rgyal po*), сочинение Патрула Ринпоче «Особые наставления Премудрого и Славного Царя» и некоторые из сочинений Лонгченпы. Обнаруживается непосредственная связь между практикой «прямого введения в природу Ума», идеалом свободы от определенной медитации и онтологическими представлениями школы о Всевышнем Источнике, Царе всетворящем, сущности всего, в энергии-сострадаании которого заложена сила самоосвобождения всякой вещи.

Ключевые слова: тибетский буддизм, Ваджраяна, Ньингмапа, Дзогчен, Патрул Ринпоче, Лонгченпа, психопрактика, онтопсихология.

Комплекс «Дзогчен» (тиб. *rdzogs pa chen po* – «Великое совершенство») представляет собой собрание текстов, вероучительных положений, практик и линий их передачи, а также специфическую традицию религиозного философствования и способ семиотизации религиозного опыта в рамках тибетской Ваджраяны. Дзогчен образует свод высших учений и практик в традиции Ньингма, дзогченские посвящения включены в традицию других школ (Карма, Гелуг), дзогчен практикуется также в Бон-по¹. Буддийская традиция возводит линию этого учения к Прахеваджре (тиб. *dGa' rab rdo rje*), держателями линии почитает Маньджушримитру, Шри Симху и Падмасамбхаву; боннская – к Тонпа Шенрабу Миво.

Исследователь Джон Рейнолдс небезосновательно отмечает: «...подход Дзогчена онтологичен, в отличие от эпистемологического подхода буддийских философов древней Индии, школ Мадхьямаки и Читтаматры»².

В нашем исследовании мы задаемся целью рассмотреть соотношение принципиального онтологического (и, в равной мере, психологического) учения дзогчен об Изначальном уме – *ригна* – с психопрактикой в этой йогической традиции и в других ньингмапинских комплексах, как это представлено в тантре «Всевышний Источник» и сочинении Дза Патрула Ринпоче «Особые наставления Премудрого и Славного Царя». По мере необходимости нами будут привлекаться к исследованию сочинения Лонгченпы и некоторые другие тексты.

Одним из общих мест тантрической практики является модель трех принципов духовного подвижничества – Основания (тиб. *gzhi dus*), Пути (тиб. *lam dus*) и Плода (тиб. *'bras dus*). Основание соотносится с осознанием своей Изначальной Природы³, Путь предполагает практику созерцания; по мере реализации практики йогин обретает стадию Плода. В пер-

вом приближении три принципа воспринимаются как три стадии духовного становления, проходимые одна за другой. Для высших тантр это не так: «Описывая переживания фазы Пути, то есть практику созерцания, всегда говорят, что это происходит вне времени и вне пространства, за пределами обычного четырехмерного мира – в запредельности»⁴. *Основание, путь и плод* могут быть практически не связаны со временем. Это особенно верно для системы Дзогчен, позиционирующей себя как первая психопрактическая программа, не прибегающая к модели «достижения» некой отсутствующей ценности и преодоления некой проблемной действительности – и вместо этого предлагающая *прямое указание* на неустрашимый пробужденный Ум (тиб. *sems* – в отличие от сансарического ума – *yid*).

В качестве теоретической опоры тантрической практики выступает новая по отношению к классической буддийской мысли система антропологических категорий. В отличие от традиционной модели, основанной на феноменологическом анализе содержания *скандх*, стремящейся к дискретности и исключающей некую внеатомарную реальность личности, новая модель рассматривает человека как эмпирическое (но – не онтологическое!) целое, состоящее из вложенных друг в друга уровней телесного, витального и идеального существований. Следует подчеркнуть, что ни один из этих слоев не предполагает особого нетленного содержания, не существует отдельно от других и не образует замкнутой реальности. В качестве общей, трансцендентной субстанции человека, равно как и всего мироздания, мы можем назвать Ум Будды, выступающий и в качестве подлинного «Я» всякого потока «индивидуальности», и «Царя Всетворящего» по отношению к любому из множества миров.

В качестве *основания* (тиб. *gzhi dus*) тантрической практики выступает «индивидуум в своей психофизической реальности в определенный момент времени и в конкретном пространственном измерении»⁵. Основание образует четыре модуса, взаимопроникающих друг в друга, но организованных иерархически. Первый модус – *материальное тело* (тиб. *rag pa'i lus*), включающее в себя пять органов чувств с соответствующими переживаниями, а также ум (тиб. *yid*) в его сансарическом состоянии. Второй модус называется *тонким телом* (тиб. *phra mo*); оно формируется силой мысли, соотносящей себя с пространством, и включает такие элементы как *каналы* (тиб. *rtsa*), дыхание вместе с соответствующим ему движением мысли (санскр. *pranā*, тиб. *rlung*) и зачаток мысли (санскр. *bindu*, тиб. *thig le*). *Тигле*, тождественное *тонкому уму* (тиб. *sems*), представляет собой световую точку, в которой смыкаются идеальное пространство и материальная протяженность. В обычном состоянии сознания *тигле* локализовано в plexus cardiacus. Третий модус – *наитончайшее тело и ум* (тиб. *shin tu phra mo'i lus dang sems*) – включает *врожденное тело* (тиб. *gnyug ma'i lus*) и соответствующий ему врожденный ум (тиб. *gnyug ma'i sems*). Последний, четвертый модус – *тело ума* (тиб. *yid lus*), или *тело умственного познания*. Оно образует психическое пространство, в котором человек находит «себя». Во время сна, а также в *бардо* (тиб. *bar do*), т.е. в промежуточном состоянии между смертью и жизнью⁶ оно существует независимо от физического тела. Тело ума – вместилище ложной идеи «Я» и всего многообразия ее иллюзорных проявлений; при этом на самом деле природа *тела ума* та же, что и у *наитончайшего тела* – изначальное Осознание. Задача тантрического подвижника, практикующего по системе высших тантр – последовательно интегрировать четыре модуса, начав с двух этих тел, осознать иллюзорность разграничений и индивидуаций. *Тело ума*, раскрывшее свой *наитончайший ум*, получает название «*тело мудрости*» (тиб. *ye shes pa'i lus*).

В неразделенном онто-психологическом комплексе учения Дзогчен для обозначения потенции *тонкого тела* (тиб. *phra mo*) во *врожденном уме*

(тиб. *gnyug ma'i sems*) используется термин *rigpa* – «внутренний ум» (тиб. *nang rig pa*). *Rigpa* противопоставляется омраченному уму – *mar-rigpa*. Оппозиция двух сторон сознания не рассматривается как сущностная: *маригпа* есть то же самое *ригпа*, однако не узнаваемое в силу трансцендентальной иллюзии, возникающей из несбалансированной *различающей мудрости* – одной из пяти мудростей изначального ума Дхармакаи. Природа Будды, являющая себя в форме Трех тел (Трикая: Дхармакаи, Самбхогакаи и Нирманакаи), и есть сущностное *Основание* практики на высшем уровне понимания. Таким образом, то, что традиция тантр рассматривает как Плод, присутствует в практике как Основа. Указывая на это, дзогченпа подчеркивает тождество Основания, Пути и Плода. Принимая учение о Лоне/Зародыше Истинносущего, Татхагатагарбхе, практики атийоги все же не согласны с пониманием такого Будды как потенциального: в полноте своей *ригпа* присутствует здесь и сейчас, не претерпевая никакого умаления и становления.

В школе Ньингма, рассматривающей Дзогчен как свой высший вероучительный свод, классификация ступеней йогического освоения реальности (вместе с соответствующими способами вербализации) отличается от общепринятой четверичной классификации (разделения на *крिया-, упа-, йога-* и *ануттарайога-тантру*). Согласно Старой школе есть «девять колесниц»: низшие – *шравак, пратьякабудд, бодхисатв*; срединные («внешние тантры») – *крियाйога, упайога, йогатантра*; высшие («внутренние тантры») – *махайога-тантра, ануйога-тантра и атийога-тантра*⁷. Реализация практики «внешних тантр» ведет к достижению Самбхогакаи (тиб. *long sku*). Махаянское учение о 10 бхуми (уровнях духовного становления бодхисатвы) сменяется учением о 13 чистых землях. В коренной тантре Дзогчен раздела *Сэмдэ* «Всевышний Источник» предлагается еще один способ классификации тантр: четверичный, но в общем соответствующий ньингмапинской модели⁸. Для выражения собственного незамысловатого (что, однако, отнюдь не делает его легким в освоении) учения дзогченпа прибегают к ретроспективному обзору всех иных уровней тантрической практики; только в таком контексте и возможно развернутое самоопределение атийоги как религиозно-философской и практической традиции. Присущая *ануттарайога-тантре* система четырех *посвящений* (*посвящение сосуда*, очищающее практика и все окружающее и задающее божественное измерение, *тайное посвящение*, низводящее на голову йогина нектар бессмертия; *посвящение праджняджняны*, дающее опыт недвойственности, в которой сливаются учитель и ученик, и *посвящение слова*, являющее иллюзорность индивидуальности в лоне Трансцендентной реальности)⁹ также используется и в *маха-*, и в *ануйоге* в более или менее преобразованной форме.

Для посвящений *махайоги* характерны следующие особенности: практика происходит без пышного ритуального действия, мандалу заменяет книга и ступа, вместо красочных изображений используется визуализация слогов мантр, божества также не изображаются, а визуализируются. В качестве *Основы* полагается человек, сложенный пятью *скандхами* (тиб. *phung po*), дхату (тиб. *khams*) и аятанами (тиб. *skye mched*) – все эти мерности человеческого существования в процессе практики преодолевают уровень индивидуаций и преобразуются в свои божественные формы. Преобразование нечистого в светоносное и вневременное – принципиальная идея махайоги, типологически сближающая ее с двумя высшими йогами по системе Махамудры. На *стадии зарождения* является мандала «божеств знания» и «божеств печати»; на *стадии завершения джняны* и *самая* объединяются в недвойственности, реализуется преобразование всего нечистого в освобожденный ум. Плодом практики является реализация *Нирманакаи* в следующем рождении.

Тантра Кунджед Гьялпо описывает подобный род практики следую-

шим образом: «Практикующие махайогу так понимают истинное состояние <...>: изначально в мандале собственного чистого бытия находится мандала божества как следствие [некоторой] причины. Таким образом, лишь выполнив все шаги практики посредством четырех «приближений и достижений», постигают они самосовершенство своего состояния, способного к излучению и поглощению»¹⁰. Утверждается, что практикующие эту йогу не понимают истинное состояние и им следует узнать «неисправленное естественное бытие»¹¹.

Ануйога включает в себя соединение психопрактических комплексов разных тантр, по общей классификации признаваемых «отцовскими» (центральный принцип – *иллюзорное тело*) и «материнскими» (центральный принцип – *Ясный Свет*). Подготовительные действия включают *коренное посвящение без эманаций*, и *посвящение трансцендентального сознания совершенно без эманаций* каждое из которых внутри себя содержит этапы четырех посвящений. Их смысл – передача переживания единства Отца (тиб. *yab*) и Матери-праджни (тиб. *yum*) в объятиях любви, без каких бы то ни было образов. При первом посвящении отцом выступает учитель, при втором – сам ученик. Бодхичитта визуализируется как семя, по мере прохождения посвящения попадающее через уста в *бинду* и наполняющее блаженством. Оба посвящения направлены на реализацию недвойственности блаженства и пустоты. При втором посвящении на стадии *праджняджняны* семя бодхичитты адсорбируется самим практикующим, а стадия *слова* дает переживание блаженства, происходящего из самого себя, без внешней причины.

На стадии завершения йогин созерцает тождество пустоты и сияющего трансцендентального сознания – сама потенциальная экзистенциальность (санскр. *dhatu* тиб. *byings*) рассматривается в недвойственности с этим сознанием¹², все осознается как игра иллюзорных превращений. *Плод* в системе *ануйоги* реализуется как «радость великого блаженства» уже на стадии *Пути*, открывая возможность вступить в *Самбхогакаю* в момент смерти. Высший психопрактический комплекс ануйоги называется *тегчо* (тиб. *thregs chod*) – внутреннего созерцания Таковости как изначально присущей уму Просветленной Природы.

Однако и подобная система йогического созерцания подвергается в традиции Дзогчен критике: «Практикующие ануйогу так понимают истинное состояние <...>: измерение пустоты – причина истинного состояния, а великая изначальная мудрость – следствие. Видя в единой первооснове двойственность причины и следствия, они не видят истинное состояние»¹³. Думается, недостатком ануйоги можно считать то, что в ней сохраняется представление о разделении на *Основу* и объединяемые блаженством *Путь* и *Плод*. Все четыре посвящения, по мнению дзогченпа, могут быть сведены к интенсивному интуитивному переживанию тотального ума (тиб. *sets*), который никогда не был непросветленным. Ум, пустота и блаженство изначально полностью тождественны, и нет никакого специфического способа что-то пробуждать: «Введение в Тантру и связанную с ней практику *трансформации*, преобразования вредоносных эмоций, осуществляется через посвящение (*dbang*). Опыт Дзогчен ученик приобретает через *прямое введение* в «собственную» (на самом деле – универсальную) природу ума. <...> Дзогчен *сам по себе* не требует для введения в практику никакого формального ритуала, связанного с посвящением»¹⁴. Ум, постигнутый как изначальное совершенство, основа и подлинное содержание всего сущего, беспрепятственный и не имеющий противоположности, и есть *ригпа*; сансарическая действительность, омраченный ум (тиб. *ta-rig-pa*) – не более чем его неузнавание. *Основа*, *Путь* и *Плод* для дзогченпа тождественны¹⁵.

В тексте «Особые наставления Премудрого и Славного Царя» практика «прямого введения» описывается следующим образом: «Есть три на-

ставления, проникающие в самую суть практики. / Прежде всего, установи свой ум в состоянии покоя и расслабления, / Не пытайся ни рассеивать, ни сосредотачивать мысли. / [Обнаружив себя] в этом состоянии равности и полноты расслабления, / По [непроизвольно возникающим] мыслям ударь криком ПХАТ! / Сильно и резко. ЭМА-ХО! (О чудо!) / Не осталось ничего кроме изумленной открытости; Она всепроникающа. / Нет ничего препятствующего; она неопишима. / Узнай в ней непосредственное истинное Осознание, которое есть сама Дхармакая»¹⁶. Вся практика дзогченпа сводится к узнаванию этой светозарной реальности, пробужденной от начала. Тантра Кунджед Гьялпо описывает абсолют в терминах психопрактики следующим образом: «Практикующие дзогчен атийогу так понимают истинное состояние, запредельное действию: ум чистый и совершенный – первооснова всего и вся. Не исправляя его, видишь истинное состояние. С самого начала воззрение остается без созерцания, обет – без соблюдения, а способность духовного действия – без стремления к ней»¹⁷. Эта первооснова слагает все колесницы, однако только дзогченпа беспрепятственно реализуют ее в своей практике. Характерно, что в тантре содержится интерпретация систем трех других йогических комплексов, демонстрирующая имплицитное содержание опыта атийоги в их высших стадиях: «воззрение, в соответствии с которым ни [божество] мудрости, ни [божество] обета не имеют собственной сущности – так видят состояние атийоги те, кто практикует саттвайогу»¹⁸; в махайоге: «воззрение, согласно которому все видится как совершенство собственного состояния, – атийога»¹⁹; в ануйоге: «воззрение, согласно которому измерение пустоты – это причина всего воспринимаемого, а мудрость – следствие»²⁰. При этом первой системе недоступен выход за рамки принятия и отвержения, вторая не выходит за пределы усилий, а третья не свободна от идеи причины и следствия. Деление самой атийоги – в принципе достаточно искусственное – формулируется как разрешение этих препятствий²¹. В другой главе Кунджед Гьялпо объясняет, как в силу того, что проявление Ума чистого и совершенного в форме объектов пяти чувств не узнается последователями различных колесниц, возникают перерождения. Шраваки находят в них причину страстей и страдания и пытаются устранить; пратьякабудды видят причину сансары, а бодхисаттвы – опору привязанности. Не узнавая самородную мудрость, они пытаются ее очистить. В *крия-тантре* объект воспринимается как требующий освящения силой духовной энергии, в *йога-тантре* – как причина низших и высших состояний. В *махайоге* содержание опыта распознается как Тело, Речь и Ум и становится объектом практического достижения; «Однако пытаясь достичь того, что уже естественно существует, по причине своего стремления они продолжают перерождаться»²².

Тем не менее введение подвижника в непосредственное видение Ума на практике может потребовать некоторой подготовки. Первым средством в ней выступает расслабление (тиб. *lhod-pa*). Оно направлено на то, чтобы омраченные мысли не затмили у практикующего его абсолютный опыт *ригна*. Для этого используются древнейшая буддийская практика – шаматха (тиб. *zhi-gnas*). Медитативное искусство дзогчен включает медитацию с объектом²³ и без него. Во время медитации не следует пытаться вовсе избавиться от возникновения мыслей: суждение о превосходстве безмыслия – оценочное, к тому же препятствующее естественному проявлению ума. Не привязываясь и не борясь с ними, нужно позволить им плыть, подобно облакам в небе. Опыт ума, свободного от волевого принуждения, – это ведение, тожественное Ясному Свету (тиб. *od gsal-ba'i ye-shes shar-ba*)²⁴. Свободный от пристрастия к йогическим переживаниям, подвижник разрывает поток своей медитации криком «Пхат!». В этот момент ни одно концептуальное построение не может устоять – остается лишь свидетельствующий о себе самом опыт *Ригна*. В «Тантре

соединения солнца и луны» (тиб. *Nyi-zla kha-sbyor*) приводится список из двадцати одного упражнения *фиксации ума*, «семдзин» (тиб. *sems 'dzin*); менее подробные перечни встречаются и в других дзогченских текстах различных разделов. Среди них можно выделить упражнения, сходные с шахматхой, техники по интеграции тела и способы постижения глубинного состояния ума²⁵. Помимо этих практик, существуют источники по ассимиляции в дзогчен таких традиций как «Шесть йог Наропы»²⁶ – в общих чертах для них характерен акцент на фотизм, относительная простота образов по сравнению с аналогичными техниками в школах, ориентированных на Махамудру. Дзогченская традиция ассимилирует весь набор *подготовительных практик – нендро*, осваивает комплекс *чод*, практику выведения сознания – *пхову* (например, по системе Карма Лингпы)²⁷ и использует техники *трегчо* и *тогэл* (тиб. *thod rgyal*)²⁸ – принципиальная установка на опыт *ригна* не отрицает предшествующее наследие ваджраянской йоги, но, напротив, ассимилирует ее сообразно со своими фундаментальными установками и образами.

Ригпа не является *специфическим состоянием* сознания, отчего не может существовать и особой «дзогченской» медитации. С другой стороны, о пребывающем в ясности *ригна* можно сказать, что все его техники интегрированы в один большой жизненный опыт, «единое состояние Дхармакаи», где *шамахта* и *випацьяна* естественным образом объединены (тиб. *zhi lhag dbyer med spros bral gnyug-ma'i rnal 'byor*) и несводимы к специфическим упражнениям. Успешное освоение практики должно приводить к преодолению иллюзорного разграничения периода медитации, постмедитативного состояния и времени между сессиями.

В силу принципиального тождества практики и опыта в дзогчен мы можем говорить об определенной онтологизации содержания психопрактического опыта; при этом, однако, принципиальная феноменологическая установка буддийской мысли не исчезает – происходит совпадение предметных областей. *Ригпа* мыслится как явление *Дхармакаи*. Тело Дхармы сравнивают с голубыми небесами, на которых сияет солнце *внутреннего ума*, самой потенциальности осознания²⁹. Встреча двух Светов – образ, известный и в других ваджраянских практиках, встроен в семиотическое пространство дзогчен очень органично: «Во всякое время и во всех обстоятельствах / (Снова и снова) узнавай эту, уже познанную тобой, Дхармакаю, / (Подобно тому), как два Ясных Света – мать и сын – узнают друг друга при встрече, / И так оставайся в этом неопишемом Осознании»³⁰.

Лонгчен Раджампа (1308–1363) в *Tshig-don Rin-po-ch'e'i mDzod* описывает Основу так: «Изначальная чистота исконной основы за пределами крайностям бытия и небытия и является великим выходом за пределы (объектов) восприятия и выражения. Поскольку сущность (*нгово*) основы чиста, она за пределами крайности бытия – этернализму – и не сводится к объектам или качествам. Поскольку природа (основы) спонтанно совершенна, она за пределами крайности небытия – нигилизму – и присутствует как чистота или первичная природа (*чоньи*, *Ch'os-Nyid*) пустотной ясности, как природа изначального Будды, <...> состояние (дхармакаи), <...> и является великой самовозникающей коренной мудростью, присутствующей с изначальных времен...»³¹. Нам следует обратить внимание на объяснение непричастности философии дзогчен к этернализму: следуя буддийскому неприятию *атмана* и *Ишвары* как надмирного божества-демиурга, подменяющего своей волей реальность кармы (деятельности) живых существ, дзогченца, при этом, пожалуй, наиболее интенсивно из всех буддистов прибегают к описанию Абсолюта как Всетворящего Царя, разворачивающего в своем лоне все сущее. В Кунджед Гьялпо Всевышний источник, объясняя, почему его мудрость приобретает пять форм, говорит: «Я, всевышний источник, – единый творец, нет [в мире] иного творца.

Высшая реальность создана мной; три учителя и все собрание учеников из меня возникают. (2) <...> Я всевышний источник, всетворящий ум, чистый и совершенный. <...> (3) [Я изначальная первооснова всех явлений.] Реальность, именуемая «первооснова», – это лоно, откуда все возникает» (4)»³². Такой же образ Царя-творца мы встречаем в «Особых наставлениях...»: «Все движения мысли являют собой творческую энергию Славного Царя, который есть сама Дхармакая; / Самоосвобождаясь, они исчезают без следа»³³. В «Драгоценной сокровищнице Дхармадхату» Лонгченпы о всеблагом спонтанном присутствии природы ума говорится, что его величие «Подобно царю, неподвижно повелевает всей вселенной»³⁴.

Поскольку согласно классической буддийской мысли Абсолют не может выступать в кармическом отношении, в тантре объясняется характер подобного «творчества»: «Ум чистый и совершенный создал все и ничего не создал. Он создал все, поскольку создал свою собственную природу, чистую и совершенную. Он ничего не создал, поскольку в нем нет нужды чего-то создавать. Когда моя природа не понята, а из меня возникающие явления становятся предметом суждения, силой желания и привязанности, рождается определенное восприятие, которое преходяще и прозрачно и обречено исчезнуть»³⁵. Творение не соотносится с событиями древности и не предшествует калпам: это манифестация в вечности Акаништхи – и в то же время оно происходит здесь и сейчас. Можно сказать, что дзогчен интегрирует символику низших тантр, предполагающую отношение божества и йогина как царя и подданного (в *крыйюге*) и царя и слуги (в *упайюге*), с опытом безраздельного присутствия Таковости. Вселенское тело Будды не лишено творческих атрибутов – но к подобному творчеству не примешивается сансарическая заинтересованность в результате. Спонтанность Абсолюта, тождественного *ригпа* подвижника, определяет образ жизни пробужденного йогина³⁶. Выход за рамки кармы – это не пассивное бездействие, а спонтанное, гармоничное поведение, исполненное грации и безупречности, игра Ясного Света³⁷.

В силу этого принципиального понимания происходит пересемантизация всего комплекса буддийских понятий. Так, понятие *бодхичитта* осмысливается не просто как решимость в обретении просветления, но сама активность *ригпа*, «чистый и совершенный Ум» (тиб. *buying-chub ky i sems*). В этом единстве обнаруживается три аспекта (тиб. *chos gsum*): *сущность* (тиб. *ngo-bo*), *природа* (тиб. *rang-bzhin*) и *проявление* (тиб. *thugs-rje*)³⁸. Лонгченпа описывает *сущность* следующим образом: «Абсолютная истина природы явлений [пробужденного ума] основного пространства / Запредельна словам и мыслям – это праджняпарамита. Его светоносная природа естественно неподвижна и / Изначально свободна от сложностей мысленных проекций и движений, / называясь «сущностью» в том смысле, что схожа с плазмой солнца»³⁹. О *природе* вещей он говорит как о *татхате*, и «реализации абсолютной свободы трех миров»⁴⁰. Отождествление аспекта *проявления* с состраданием создает интереснейший образ в молитве принятия прибежища по системе *дзогчен лонгчен нингтиг*⁴¹: *проявление-бодхичитта* предстает как природа компонентов *тонкого тела* (тиб. *phra to*) – йогин в высшем смысле живет и дышит состраданием Дхармакаи.

Три аспекта соответствуют Трем телам Будды (тиб. *sku gsum*). Дхармакая – это пустотность, невыразимая потенциальность Ума. Самбхогакая определена в пяти отношениях: трансцендентальных места, времени, учителя, слушателей и учения⁴² и проявляется в форме высшей Акаништхи, тогда как Нирманакая может проявиться где угодно; два высших Тела, напротив, считаются *определенными*, однако в отношении Дхармакаи невозможно вербализовать эту конкретность. Принципиальное отличие в дзогченском соотношении онтологических уровней со стадиями тантрической практики заключается в том, что Трикая осмысливается и как

Основа, и как *Путь*, и как *Плод*⁴³; лоно/зародыш Истинносущего, *Татхагатагарбха* – не просто универсальная потенция будущего пробуждения – это настоящий Будда, который никогда не терял ясности своего сознания. Лонгченпа использует понятие «*алая-виджняна*» не в том абсолютном значении, в котором оно вводится в Ланкаватара-сутре, – его подход ближе к терминологии Йогачары: он противопоставляет⁴⁴ *Природу Будды* и *алая-виджняну* (тиб. *kun-gzhi*), мыслимую как собрание кармических следов, аспект неведения, корень сансары. Стоит разрушить «оболочку» – и *прана изначальной Мудрости* устремится к Основе. Три тела манифестируют себя как 1) *сострадание*, 2) *пространство*, 3) *изначальная Мудрость*, 4) *Ясный Свет*, 5) *недвойственность*, 6) *свобода от крайностей*, 7) *нирвана* и 8) *сансара*.

Однако же при всей утонченности своей терминологии дзогчен не мог бы претендовать на то, чтобы быть высшим учением, если бы не предлагал механизмов деконструкции собственного текста – только так он может быть аутентичным развитием идей Праджняпарамиты и философии Мадхьямаки – уже в форме «положительной» диалектики, указывающей на сокровенную *мама-атмику*, о которой Нагарджуна может лишь упоминать. Слова пусты, даже когда они свидетельствуют о совершенной ясности абсолютного: «Нирвана – это не то, куда надо попасть; свобода – это не то, что обретается, потому что неизменное великое пространство никогда не ведало существования сансары и нирваны. Оно не обременено предвкушениями и опасениями по поводу достигаемого и опровергаемого; Все вещи лишь ярлыки, на самом деле они за пределами описаниям и обозначениям»⁴⁵. Онтопсихология дзогчен в определенном смысле – компромисс с необходимостью свидетельства об очевидном и неопишемом – поэтому единственно адекватный такому мирозерцанию психопрактический комплекс – это сама жизнь; в этом плане многочисленные техники и приемы, усвоенные дзогченпа из традиции буддийской Ваджраяны – такая же адаптация, как и сам язык. Идеальная практика, доступная только наиболее способным – получив передачу от Ламы, спонтанно, не прибегая к специальным техникам, «*непрерывно оставаться в неприязанности к истинному (бытию) <...> [что является] наслаждением мандалы самоосвобожденного Самантабхадры*»⁴⁶, – другими словами, опыт онтологического не может быть выявлен без преодоления психопрактического.

Сходные идеи встречались и в рамках других буддийских школ (особо следует отметить проповедь Банкэя Етаку из *Риндзай-дзэн*), но только на Тибете оказалось возможным выразить подобную интуицию в столь фундаментальной, местами даже «символически-перенасыщенной» форме (в целом характерной для Алмазной колесницы), усваивая и перерабатывая образы многочисленных традиций и школ – даже ассимилировать теологическую символику в образе Царя Всетворящего, не свойственную другим направлениям буддизма. В свете растущего интереса к учению дзогчен, его философии, семиотике и психопрактике задача анализа текстов дзогченпа как сочинений религиозно-философских и в то же время психологических выглядит весьма актуально и требует дальнейшего развития научных исследований в области буддологии Ваджраяны.

Библиографический список

1. Андросов В.П. Учение Нагарджуны о срединности. – М.: Вост. литература РАН, 2009.
2. Дже Гамбопа. Четыре Дхармы Гамбопы. Сборник. – СПб.: Фонд «Карма Йеше Палдрон», 2003.
3. Дмитриев С.В. Буддизм Ньингмы: психопрактика в соотношении с уровнями психо-онтологической парадигмы // Научная конференция «Проблемы исторического и теоретического религиоведения» 10–11 апреля 2009

года. Сборник научной конференции. Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова. Философский факультет; НОУ ВПО «Институт философии, теологии и истории св. Фомы». 10–11 апреля 2009 года.

4. Кунджед Гьялпо (1:8) // Чогьял Намкай Норбу, Клементе Адриано. Всевышний Источник. Основная Тантра Дзогчен Сэмдэ. – Донецк-М.: Ринчен-Линг, 2001.

5. Лонгчен Рабджам. Shing-Ta Ch'en-Po // Тулку Тхондуп Ринпоче. Ум Будды. Антология текстов Лонгчена Рабджамы по учению Дзогпа Ченпо. – М.: Саттва, 2006.

6. Лонгчен Рабджам. Tshig-Don Rin-Po-Che'I mDzod. // Тулку Тхондуп Ринпоче. Ум Будды. Антология текстов Лонгчена Рабджамы по учению Дзогпа Ченпо. – М.: Саттва, 2006.

7. Лонгчен Рабджам. Драгоценная сокровищница дхармадхату. Гимн пробужденного ума. – М.: Открытый Мир, 2007.

8. Науменко Т. Маликова Ф. Естественное освобождение. Учение Падмасамбхавы о шести бардо. – СПб.: Уддияна, 2003.

9. Патрул Ринпоче. Слова моего всеблагого учителя. Устные наставления по предварительным практикам учения Дзогчен лонгчен нингтиг. – СПб.: Уддияна, 2004.

10. Рейнолдс Дж., Намкхай Норбу. Золотые письма: тексты традиции Дзогчен. – М.: Номос, 2007.

11. Тендзин Вангьял Ринпоче. Тибетская йога сна и сновидений. – СПб.: Уддияна, 2007.

12. Туччи Джузеппе. Религии Тибета. – СПб.: Евразия, 2005.

13. Тхондуп, Тулку Ринпоче. Ум Будды: антология текстов Лонгчена Рабджамы по Дзогпа Ченпо. – М.: Саттва, Институт трансперсональной психологии, 2006.

14. Vangyal, T.R. Wonders of Natural Mind - The Essence of Dzogchen in the Native Bon Tradition of Tibet. 1993, New York: Station Hill.

¹ Подробнее о бонском дзогчене: Vangyal, T.R. Wonders of Natural Mind – The Essence of Dzogchen in the Native Bon Tradition of Tibet. 1993, New York: Station Hill. Тендзин Вангьял Ринпоче. Тибетская йога сна и сновидений. – СПб.: Уддияна, 2007.

² Рейнолдс Джон. Комментарий на «Особые наставления Премудрого и Славного Царя» // Рейнолдс Дж., Намкхай Норбу. Золотые письма: тексты традиции Дзогчен. – М.: Номос, 2007. – С. 64.

³ «Как практика в фазе Пути, так и практика в фазе Плода состоят из реализации чистого сознания, которое не определить никакими категориями нашего мышления. В истинной реальности нет различия между «здесь» и «там», между «сейчас» и «потом»; обыденная двойственность – это скользкая, неральная рябь на поверхности чистого сознания, лишённого содержания». [Туччи Джузеппе. Религии Тибета, – СПб.: Евразия, 2005. – С. 80].

⁴ Там же.

⁵ Там же. – С. 83.

⁶ Это – узкое значение термина «бардо». В принципе любое состояние относительной непрерывности потока ума называется «бардо».

⁷ «Практикуя их [внутренние тантры], вы постигаете изначальную мудрость [джняна, йеше] – нераздельное единство метода и проникновения в суть, иными словами, единство абсолютной и относительной реальности, притом, что это единство есть способность познавать». [Лонгчен Рабджампа. Драгоценное ожерелье четырех тем // Дже Гамбопа. Четыре Дхармы Гамбопы. Сборник. – СПб.: Фонд «Карма Йеше Палдрон», 2003. – С. 31-32].

⁸ «Внемли, о Великий! Этот ум, чистый и совершенный – первооснова всего и вся – истинная природа всех явлений, изначальное естественное состояние, как оно есть. Однако все четыре йоги – саттвайога, махайога, ануйога и атийога – по-своему видят эту первооснову, запредельную действию». [Кунджед Гьялпо (1:8) // Чогьял Намкай Норбу, Клементе Адриано. Всевышний Источник. Основная Тантра Дзогчен Сэмдэ. – Донецк; М.: Ринчен-Линг, 2001. – С. 171].

⁹ Подробнее о четырех посвящениях ануттарайогатантры: Туччи, Дж. Религии Тибета. – СПб.: Евразия, 2005. – С. 85-86, 110, 322.

¹⁰ Кунджед Гьялпо (8) // Чогьял Намкай Норбу, Клементе Адриано. Всевышний Источник. Основная Тантра Дзогчен Сэмдэ. – Донецк; М.: Ринчен-Линг, 2001. – С. 171.

¹¹ Там же.

¹² Туччи Джузеппе. Религии Тибета. – СПб.: Евразия, 2005. – С. 112.

¹³ Кунджед Гьялпо (8) // Чогьял Намкай Норбу, Клементе Адриано. Всевышний Источник. Основная Тантра Дзогчен Сэмдэ. – Донецк; М.: Ринчен-Линг, 2001. – С. 171.

¹⁴ Рейнолдс Джон. Комментарий на «Особые наставления Премудрого и Славного Царя» // Рейнолдс Дж., Намкхай Норбу. Золотые письма: тексты традиции Дзогчен. – М.: Номос, 2007. – С. 50-51.

¹⁵ «В системе Сутры мы говорим об основе как об изначально присущей нам природе будды, татхагатагарбхе, «зародыше состояния будды в каждом живом существе», подобной семени <...> просветления. Это есть состояние будды в его латентной форме. Поскольку оно нуждается в развитии, необходим путь. И поскольку результат скрыт в семени, или причине, необходимы также вторичные причины и условия (rkyen, санскр. pratyaya), которые приведут к созреванию плода. <...> Плод – это манифестация Трикаи...» [Рейнолдс Джон. Комментарий на «Особые наставления Премудрого и Славного Царя»; с. 66]. «Все это видится совершенно иначе с точки зрения Дзогчена, где Трикая – это и основа, и путь, и плод». [Там же, с. 66-67].

¹⁶ Патрул Ринпоче. Особые наставления Премудрого и Славного Царя // Рейнолдс Дж., Намкхай Норбу. Золотые письма: тексты традиции Дзогчен. – М.: Номос, 2007. – С. 19.

¹⁷ Кунджед Гьялпо (8) // Чогьял Намкай Норбу, Клементе Адриано. Всевышний Источник. Основная Тантра Дзогчен Сэмдэ. – Донецк-М.: Ринчен-Линг, 2001. – С. 172.

¹⁸ Там же. – С. 172.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же. – С. 172-173.

²¹ «Четверичное деление атийоги таково: ум чистый и совершенный, запредельный принятию и отвержению, соответствует саттвайоге; ум чистый и совершенный, запредельный причине и следствию, – ануйоге; бытие, запредельное существованию и несуществованию, утверждению и отрицанию – вот что я зову атийогой! <...> ...воззрение и поведение атийоги изначально [основаны на понимании того, что все] есть проявление [всевышнего] источника, и таким образом, не предполагает прохождения пути, достижения уровней просветления, соблюдения обета или созерцания воззрения». [Кунджед Гьялпо (1:8) // Чогьял Намкай Норбу, Клементе Адриано. Всевышний Источник. Основная Тантра Дзогчен Сэмдэ. – Донецк; М.: «Ринчен-Линг», 2001. – С. 173].

²² Там же. – С. 223.

²³ «Для этого подходит любой объект, не слишком утомительный для нашего внимания, но в традиции Дзогчен, и особенно в разделе Дзогчен Семде, концентрация выполняется, как правило, на букве А <...>, которую практикующий визуализирует в пространстве перед собой. Если его ум излишне возбужден (rgod-ra), букву следует визуализировать несколько ниже уровня взгляда, а если нападает сонливость (bying-ra), то выше. <...> Усиленная фиксация на букве А не позволяет возникать даже малейшей отвлекающей мысли». [Рейнолдс Джон. Комментарий на «Особые наставления Премудрого и Славного Царя» // Рейнолдс Дж., Намкхай Норбу. Золотые письма: тексты традиции Дзогчен. – М.: Номос, 2007. – С. 50-51].

²⁴ Там же. – С. 56.

²⁵ Там же. – С. 60.

²⁶ В их числе – текст-терма «Дхарма естественного освобождения», атрибутируемый Падмасамбхаве, открыт Карма Лингпой. На русском языке представлен в книге: Науменко Т. Маликова Ф. Естественное освобождение. Учение Падмасамбхавы о шести бардо. – СПб.: Уддияна, 2003. – С. 185. В докладе «Буддизм Ньингмы: психопрактика в соотношении с уровнями психонтологической парадигмы», во многом предваряющем данную статью, мы уже рассматривали некоторые стороны этого комплекса, поэтому здесь ограничимся упоминанием (Дмитриев С.В. Буддизм Ньингмы: психопрактика в соотношении с уровнями психонтологической парадигмы. // Научная конференция «Проблемы исторического и теоретического религиоведения» 10–11 апреля 2009 г. Сборник научной конференции. Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова. Философский факультет; НОУ ВПО «Институт философии, теологии и истории св. Фомы». 10–11 апреля 2009 года. – С. 374-389).

²⁷ Описанию этих техник посвящено сочинение Патрула Ринпоче (Доступно на русском языке: Патрул Ринпоче. Слова моего всеблагого учителя. Устные наставления по предварительным практикам учения Дзогчен логнчен нингтиг. – СПб.: Уддияна, 2004).

²⁸ Практика тогэл (тиб. thod rgyal «за пределами черепа») – представляет собой созерцание яркого света неба перед восходом, когда в поле зрения появляется тигле, распадающееся на пятицветные лепестки Татхагат. Однако в линии Паюл она понимается как внутреннее созерцание, где физический свет – лишь иллюстрация, предваряющая настоящую практику: «Эти нити, трепещущие, тонкие, стремительные, и прозрачные, есть внешние проявления изначальной мудрости – ригпа. Вслед за нитями появляются также различные тигле, в которых можно увидеть радужные цвета и образы вашего йидама. Внутри этих тигле также появляются последовательные лепестки концентрических шаров. Эти видения-тигле есть созидательное выраже-

ние изначальной мудрости, а нити есть само ригпа, то есть изначальная мудрость – ригпа». [Гьятрул Ринпоче. Естественное освобождение. // Науменко Т., Маликова Ф. Естественное освобождение. Учение Падмасамбхавы о шести бардо. – СПб.: Уддияна, 2003. – С. 231].

²⁹ Рейнолдс Джон. Комментарий на «Особые наставления Премудрого и Славного Царя» // Рейнолдс Дж., Намкхай Норбу. Золотые письма: тексты традиции Дзогчен. – М.: Номос, 2007. – С. 63.

³⁰ Патрул Ринпоче. Особые наставления Премудрого и Славного Царя // Рейнолдс Дж., Намкхай Норбу. Золотые письма: тексты традиции Дзогчен. – М.: Номос, 2007. – С. 20.

³¹ Лонгчен Рабджам. Tshig-Don Rin-Po-Che'i mDzod // Тхондуп, Тулку Ринпоче. Ум Будды: антология текстов Лонгчена Рабджам по Дзогпа Ченпо. – М.: Саттва, Институт трансперсональной психологии, 2006. – С. 223.

³² Кунджед Гьялпо (2, 3, 4) // Чогьял Намкай Норбу, Клементе Адриано. Всевышний Источник. Основная Тантра Дзогчен Сэмдэ. – Донецк; М.: Ринчен-Линг, 2001. – С. 165-166.

³³ Патрул Ринпоче. Особые наставления Премудрого и Славного Царя // Рейнолдс Дж., Намкхай Норбу. Золотые письма: тексты традиции Дзогчен. – М.: Номос, 2007. – С. 21.

³⁴ Лонгчен Рабджам. Драгоценная сокровищница дхармадхату. Гимн пробужденного ума. – М.: Открытый Мир, 2007. – С. 58.

³⁵ Кунджед Гьялпо (6) // Чогьял Намкай Норбу, Клементе Адриано. Всевышний Источник. Основная Тантра Дзогчен Сэмдэ. – Донецк; М.: Ринчен-Линг, 2001. – С. 169.

³⁶ Не следует думать, что ментальный анализ (yid druad) является подходящей для Дзогчена медитативной практикой. Однако это не значит, что не следует использовать рассуждения и анализ тогда, когда это правильно и необходимо. Даже пребывая в состоянии самадхи, мастер, достигший реализации (сиддха) может ходить, говорить, думать, рассуждать и делать все необходимое. Но в отличие от обычных существ он делает это с полным осознанием. При этом сиддха не просто в блаженстве переживает все происходящее, едва осознавая, что его окружает, подобно наркоману, накурившемуся гашиша. Он точно и ясно воспринимает мир и свои действия в нем, видя, что они подобны отражению в зеркале. Чем бы ни занимался реализованный практик Дзогчена, его внутренней точкой равновесия является Ригпа. <...> Он движется по миру, подобно опытному танцору, стремительно летящему в танце сквозь многолюдный зал. [Рейнолдс Джон. Комментарий на «Особые наставления Премудрого и Славного Царя» // Рейнолдс Дж., Намкхай Норбу. Золотые письма: тексты традиции Дзогчен. – М.: Номос, 2007. – С. 83].

³⁷ «Природа пустоты – Ясный свет, чистый, присутствующий с безначальных времен. Мандала этого пространства ясного света не зависит от причин и обстоятельств. Это исконная дхармакая, неизменная, необусловленная природа всего, неотъемлемо присущая потокам ума всех существ. Таким образом, пространство-основа Ясного света пустоты в любом потоке сознания всепроникающее, как небо». [Лонгчен Рабджампа. Драгоценное ожерелье четырех тем // Дже Гамбопа. Четыре Дхармы Гамбопы. Сборник. – СПб.: Фонд «Карма Йеше Палдрон», 2003. – С. 36].

³⁸ Рейнолдс Джон. Комментарий на «Особые наставления Премудрого и Славного Царя» // Рейнолдс Дж., Намкхай Норбу. Золотые письма: тексты традиции Дзогчен. – М.: Номос, 2007. – С. 65.

³⁹ Лонгчен Рабджам. Драгоценная сокровищница дхармадхату. Гимн пробужденного ума. – М.: Открытый Мир, 2007. – С. 54.

⁴⁰ Там же. – С. 55.

⁴¹ «В сугагах Трех Корней, – истинных трех драгоценностях, / В бодхичитте – природе праны, нади и бинду, / В мандале сущности, природы и сострадания / Принимаю прибежище, пока не обрету сердца пробужденности!» [Патрул Ринпоче. «Слова моего всеблаготворителя. Устные наставления по предварительным практикам учения Дзогчен лонгчен нингтиг» – СПб.: Уддияна, 2004. – С. 251].

⁴² В то же время Лонгченпа отмечает, что «Всеобъемлющая, естественно чистая и спонтанно присутствующая Самбохакая / Имеется у всех, однако видна лишь немногим. / Она обнаруживается, когда вы естественно присутствуете в любом переживании без напряженных усилий» [Лонгчен Рабджам. Драгоценная сокровищница дхармадхату. Гимн пробужденного ума. – М.: Открытый Мир, 2007. – С. 62].

⁴³ Рейнолдс Джон. Комментарий на «Особые наставления Премудрого и Славного Царя» // Рейнолдс Дж., Намкхай Норбу. Золотые письма: тексты традиции Дзогчен. – М.: Номос, 2007. – С. 66-67.

⁴⁴ Лонгчен Рабджам. Tshig-Don Rin-Po-Che'i mDzod // Тулку Тхондуп Ринпоче. Ум Будды. Антология текстов Лонгчена Рабджам по учению Дзогпа Ченпо. – М.: Саттва, 2006. – С. 229.

⁴⁵ Лонгчен Рабджам. Драгоценная сокровищница дхармадхату. Гимн пробужденного ума. – М.: Открытый Мир, 2007. – С. 72.

⁴⁶ Лонгчен Рабджам. Shing-Ta Ch'en-Po. // Тулку Тхондуп Ринпоче. Ум Будды. Антология текстов Лонгчена Рабджам по учению Дзогпа Ченпо. – М.: Саттва, 2006. – С. 298.

РАДИКАЛЬНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ В ИСЛАМЕ. ДЖИХАДИЗМ И ТАКФИР

Аннотация. Статья посвящена детальному анализу идеологии современных исламских радикальных направлений, главными положениями которой являются создание и устройство исламского халифата, принцип такфира, ведение священной вооруженной войны (джихада).

Ключевые слова: ислам, радикальные направления, джихад, такфир, джахилия, Коран, хадисы, аяты, тафсиры.

Основным системообразующим положением радикалистской идеологии джихадизма является применение принципа такфира (обвинение в неверии). Объект нападок – политические институты, конкретные страны, этнокультурные традиции, социум – признается неисламским и относится к периоду джахилии. Ему объявляется джихад в радикальной форме.

Самым важным положением в ревизионистских устремлениях радикалов является концепция такфира – обвинение в неверии. Радикалы считают неверным (кафиром) каждого, кто совершает большие и малые грехи, не покаявшись, а также правителей и их сограждан, не последовавших законам Аллаха. Неверными считаются также те, кто не признает учения радикалов и не вливается в их ряды.

Радикалы стали склоняться к необходимости ведения вооруженного джихада (букв. араб. «усердие на пути Аллаха») против объектов неверия. Смысловое восприятие джихада, обладающего широким спектром значений, сужено и искажено. Радикалами он трактуется только как «джихад меча».

Джихад в его традиционном понимании – одна из главных обязанностей мусульман и представляет собой борьбу, включающую действие не только военного, но и иного характера. Так, джихад на арабском языке означает вовсе не войну, а усилие, старание, труд, энергию, приложение всех сил, борьбу (за правое дело), напряжение, усердие, призыв вести праведную жизнь, делать общество более моральным и справедливым. Джихад означает борьбу против зла, страстей, самодисциплину, стремление быть истинными мусульманами. Это – интроспекция истинного верующего, его взгляд внутрь себя, умение видеть собственные недостатки и стремление исправить все свои ошибки.

Радикальное понимание джихада представляет собой лишь агрессию, порожденную стремлением к власти. В опровержение этого во второй суре Корана пишется: «Не переступайте пределов дозволенного, ибо Аллах не любит переступающих» [4]. Заметим, что арабское слово «аль-мутадун» – переступающие, нападающие – можно перевести и как «агрессоры» [3].

Разделение джихада на Малый и Большой восходит к одному из хадисов пророка. По возвращении из битвы при Бадре (624 г.) пророк сказал: «Мы вернулись с Малого джихада – к Великому джихаду». Примечательно тот факт, что после этого сражения мусульмане под предводительством пророка не почувствовали ни в одном сражении. Из этого хадиса можно сделать вывод, что для мусульманина вооруженная борьба не является первостепенной, главной задачей.

Таким образом, одна из важных составляющих джихада – джихад против своих внутренних пристрастий, джихад души. Это высшая форма джихада, «духовный джихад» – внутреннее нравственное самосовершенствование на пути к Аллаху. Джихад в форме «священной войны» применяется только в оборонительных целях.

В концепции радикалов джихад в форме вооруженной борьбы выступает условием распространения их учения. Он направлен против «неверных», «многобожников» и «лицемеров». Мусульманские богословы указывают на разные типы джихада. Джихад бывает четырех типов: 1) про-

тив шайтана, 2) против души, 3) против неверных, 4) против лицемеров. Однако в радикальной литературе по джихаду не обнаруживается никаких подробностей относительно «джихада против шайтана» или «джихада против души». Расписаны лишь постулаты, касающиеся джихада против «неверных», «многобожников» и «лицемеров», т.е. вооруженный метод борьбы.

При этом радикалы в качестве доказательств ссылаются на собственные интерпретации священного Корана и хадисов из Сунны пророка. Так, для обоснования положений о джихаде цитируются без тафсира (пояснение аятов) некоторые небольшие аяты из Корана, которые используются для оправдания собственных действий.

Стратегия джихада у идеолога джихадизма А. Фарага определяется концепцией «враг дальний и враг близкий». Ее суть заключена в трех пунктах.

1. На современном этапе необходимо вести войну с «близким врагом» – режимами, существующими ныне в арабских и мусульманских странах, а после их свержения заняться «дальним врагом» – Израилем, оккупирующим исламские святыни в Иерусалиме.

2. Мусульмане долгое время безуспешно боролись с Израилем под знаменем режимов неверия; даже в случае победы над Израилем это не привело бы к созданию исламского государства. Согласно исламским установлениям воевать можно только под мусульманским руководством.

3. Арабские страны на сегодняшний день находятся в колониальной зависимости, потому что возглавляются марионеточными правительствами. Поэтому «...необходимо, прежде всего, установить власть Аллаха в нашей стране и свергнуть правительство неверия» [2].

Итак, для радикалов джихад есть, во-первых, вооруженная борьба против современных систем, во-вторых, джихад вменяется в обязанность каждому мусульманину, в-третьих, объектом нападок выступают кафиры – неверные, против которых нужно вести джихад. Но поскольку кафирами признаются все, кто не согласен с их воззрениями, то джихад ведется в первую очередь против всех мусульман [9].

Следовательно, объектом джихада служит политический режим или общество, признанные джахилийскими, которые необходимо заменить исламским правлением или государством. Такие объекты относят к варварским обществам, находящимся в том же непросвещенном языческом состоянии, в котором они находились до откровений пророка Мухаммеда.

Понятие «джахилийя» было выдвинуто идеологом исламистского радикализма С. Кутбом в качестве основополагающей категории концепции джихадизма. По мнению Сейида Кутба, человечество на современном этапе постепенно вновь впало в новую джахилийю: «Весь мир, на Востоке и на Западе, мусульманский и немусульманский, верующий и атеистический – вернулся к джахилийе и живет в языческом невежестве (джахилийи)» [6]. «...Джахилийя наделяет человека одним из величайших атрибутов Аллаха – суверенитетом и тем самым превращает одних людей в рабов других» [5].

Главной причиной упадка мусульманского мира С. Кутб считал забвение «истинной веры», в результате чего этот мир впал в грехи и морально деградировал. Одним из виновников такого состояния мусульманства был назван своеобразно интерпретируемый империализм. Так, С. Кутб писал, что «...подлинная опасность лежит в духовном и умственном империализме, потому что в отличие от военного и политического империализма, который рождает оппозицию, этот тип империализма усыпляет, успокаивает, обманывает свои жертвы» [цит. по 1]. Лидеры исламских стран являются отступниками, так как отказываются ввести шариатское право (законы шариата) и вести истинно исламский образ жизни, а потому заслуживают смерти. Необходимо положить конец всем социальным системам, служащим препятствием на пути к полному освобождению человечества

[10]. Поэтому борьба между мусульманами и их врагами – прежде всего борьба убеждений [7].

По мнению С. Кутба, спасение мусульманского мира связано в первую очередь с созданием общества социальной справедливости и исламской морали, живущего по законам шариата. Истинно исламскую власть он обозначил термином «хакимийя исламийя». В своем завещании «Вехи на пути» он писал: «Ислам нуждается в возрождении. Последнее начинается за счет меньшинства, изолированного от варварского общества и не признающего его законов и обычаев. Оно признает только единственно правильный путь – насильственное разрушение, полное уничтожение, не имеющее снисхождения ни к кому» [5].

Джихад С. Кутбом понимается значительно шире, чем просто «оборонительная война»: «Ислам, устремляясь к миру, не имеет в виду тот дешевый мир, суть которого сводится лишь к тому, чтобы обезопасить территорию, на которой проживает население, воспринявшее исламское вероучение. Ислам желает такого мира, под сенью которого вся религия полностью бы принадлежала Аллаху, то есть чтобы люди, все люди под сенью этого мира поклонялись только Аллаху...» [5].

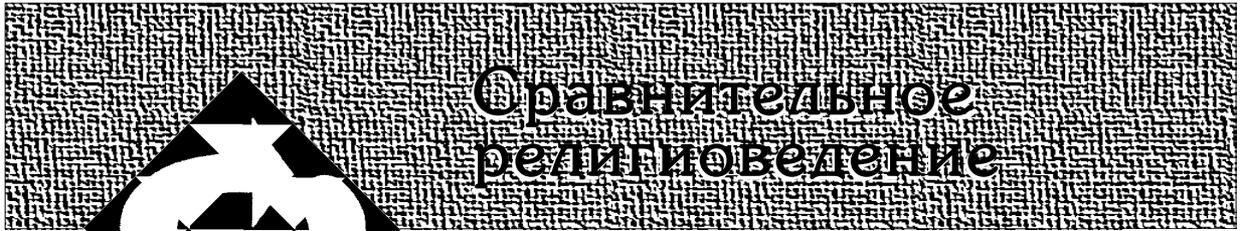
Прообраз мусульманского государства должен быть основан во всех отношениях на религиозном законе. Правительство, которое управляет таким государством, будет обязывать народ к повиновению в качестве политического органа, созданного для того, чтобы претворять в жизнь законы Аллаха. Если правительство пренебрежет законом, ниспосланным Аллахом, его распоряжения не будут для верующих обязывающими [8].

Источниками идеологии джихадовского течения послужили книги и идеи С. Кутба и М. Фарага. Основные положения «джихадизма» изложены в книге М. Фарага «Аль-Фарида аль-гайба» («Забывтая обязанность»), где М. Фараг выводит джихад как шестую обязанность правоверного мусульманина.

Таким образом, можно сделать вывод, что идеология современных исламских теоретиков радикального направления исходит из нескольких основных посылов: силовое создание и устройство исламского халифата; применение принципа такфира (обвинение в неверии) против правителей, общества, правящего режима; ведение священной вооруженной войны (джихада) против правящего режима, признанного «джахилийским», и обеспечение «хакимийи» (правление Аллаха).

Библиографический список

1. Васильев А.М. Египет и египтяне. – М., 1986.
2. Генейна Н. Танзим аль-джихад: халь хува аль-бадиль аль-исламийя фи Миср. – Каир, 1988.
3. Игнатенко А. Эндогенный радикализм в исламе // Центральная Азия и Кавказ. – 2000. – № 2 (8).
4. Коран. Сура 2 «Корова» (Бакара), аят 190.
5. Кутб С. Вехи на пути Аллаха. – М., 1997.
6. Кутб С. Под сенью Корана. – Каир, 1968 (на араб. яз.).
7. Кутб С. Социальная справедливость. – Каир, 1967 (на араб. яз.).
8. Сайид Абуль Аля Маудуди. Политическая теория ислама // Отечественные записки. – 2003. – № 5 (14).
9. Mufti-e-Azam Mufti Raseed Ahmad Ludhyanvi. Denial of Jihad is Kufr [http://members.Tripod.com/~Suhayb/kufr_denial_Jihad.htm].
10. Sayyid Qutb. «Jihad in the Cause of Allah», in Milestones, 2nd ed., translated by S. Badruhan Hasan, M. A. (Karachi, Pakistan: International Islamic Publishers Ltd., 1988), 107-142 // Глава из книги Modernist and Fundamentalist Debates in Islam: A Reader, ed. Moaddel, Mansoor and Kamran Talattof. Palgrave Macmillan, 2000.
11. Sivan E. Radical Islam // Medieval Theology and Modern Politics. – New Haven, 1985.



Омархали (Усоян) Х.Р.

**ЙЕЗИДСКИЕ КОСМОГОНИЧЕСКИЕ МИФЫ.
К ВОПРОСУ СРАВНИТЕЛЬНОГО АНАЛИЗА ЙЕЗИДИЗМА,
АХЛ-И ХАКК И ЗОРОАСТРИЗМА**

Аннотация. В исследовании рассматривается несколько космогонических мифов йезидов, записанных во время полевых исследований автора, проведенных среди йезидов Армении, Ирака и Германии, и вводимых в научный оборот впервые. Методом сравнительного анализа приводимых в работе религиозных текстов с текстами двух других родственных йезидизму религий (ахл-и Хакк и зороастризма) доказываются древнее происхождение и важность йезидских мифов, которые до определенной степени игнорировались как в научном мире, так и самими йезидами, а также затрагивается все еще интригующий вопрос о происхождении йезидизма и очевидного общего субстрата йезидизма, ахл-и Хакк и зороастризма.

Ключевые слова: йезидизм, космогонические мифы, ахл-и Хакк (йаресан), зороастризм, религиозные гимны, сравнительный анализ религиозных текстов.

В этом исследовании я рассматриваю несколько религиозных текстов йезидов, в основном космогонических мифов, которые были записаны мною во время полевых исследований, проведенных среди йезидов Армении, Ирака и Германии в 2007-2008 гг., и вводимых в научный оборот впервые. Также в этом исследовании публикуются некоторые космогонические религиозные тексты ахл-и Хакк¹ с переводом на русский язык. Используя метод сравнительного анализа приводимых в работе религиозных текстов с текстами двух других родственных йезидизму религий (ахл-и Хакк и зороастризма), я прихожу к выводу о древнем происхождении йезидских мифов, составляющих современную йезидскую экзегезу, возможно, что это исследование поможет пролить свет на все еще интригующий вопрос о происхождении йезидизма и очевидного общего субстрата с религией ахл-и Хакк и зороастризмом.

Происхождение йезидизма

В науке до сих пор не существует единого мнения относительно генезиса йезидизма. Приверженцы йезидизма, ахл-и Хакк и зороастризма (самоназвания этих религий эздийати (*ēzdiyatī*), йаресан² (*yārisān*) и маздаясна (*mazdayasnā*) живут сравнительно далеко друг от друга. Йезиды – курды по национальности – сейчас живут в Ираке, России, Армении, Грузии, Германии, Сирии и в других странах. Приверженцы религии йаресан, которую востоковед В.Ф. Минорский справедливо называл «преимущественно курдской», пребывают в основном в Иране: в провинциях Керманшах и Азербайджан, в некоторых районах Лакестана, Луристана, в Хорасане. Живут они также в Ираке, где они известны как *какау* (*kaḳāu*), и Турции. Зороастрийцы живут в Иране и в Индии, и в странах Европы. Парсы (чье название означает «персы»), избегая гонений со стороны мусуль-

ман, являются потомками иммигрировавших в Индию (Гуджарат) между VIII и X вв. персов-зороастрийцев.

Между тремя религиозными общинами за последние столетия едва ли были близкие контакты, тем не менее их религиозные традиции и верования во многом схожи, что, наряду с другими историческими фактами, дает основание говорить об общих корнях этих религиозных систем.

С точки зрения современного религиоведения, немаловажно упомянуть тот факт, что в связи с увеличением у представителей трех религий информации друг о друге их взаимный интерес возрастает. Среди некоторых йезидов существует мнение, что основа йезидизма – зороастризм. Несколько лет назад был создан даже новый религиозный поэтический текст – «Гимн Заратуштры» («Qewlk Zerdesh»)³, который был заявлен как найденный древний йезидский гимн. Однако ни в одном йезидском религиозном тексте не упоминается имя Зороастра, да и многие другие факты указывают на то, что этот гимн – фальсификация. Но, на мой взгляд, появление «Гимна Заратуштры» важно, поскольку тесно связано с вопросом религиозной идентификации, который особо остро стоит перед йезидами диаспоры. Возрастает также интерес к религии йезидов современных зороастрийцев – в основном в Великобритании и Европе. Некоторые какаи (какао) в Ираке, которые относятся к религиозной группе йаресан (ахл-и Хакк) утверждают, что они очень близки к йезидам и, возможно, некогда составляли единую религиозную общину.

Йезидские космогонические мифы

Изучение йезидизма сейчас только развивается, в последнее десятилетие оно было сконцентрировано на сборе и изучении религиозных гимнов, занимающих более высокий статус в религиозной литературе, но почти вплоть до середины 1970-х гг. неизвестных науке. Йезидская мифология до определенной степени игнорировалась как научным миром, так и самими йезидами. В исследовании я хочу привлечь внимание к богатой древней мифологии йезидов, составляющей на сегодня основную часть йезидской экзегезы.

В йезидских космогонических мифах и религиозных гимнах сотворение мира начинается с описания мрака, статичности, пустоты и отсутствия порядка во Вселенной:

*На диалекте курманджи
курдского языка*

Перевод на русский язык

Berê ne ‘erd hebû, ne ‘ezman bû,
ne ‘erş bû⁴.

*Раньше не было ни земли, ни неба, ни
[небесного] трона⁵.*

Ne ‘erd hebû, ne ‘ezman bû,
Ne çiya, ne sikan bû⁶.

*Не было ни земли, ни неба,
Не было ни гор, ни места [обитания].*

Потом Господь привнес во Вселенную порядок:

Hingî dane hed û sede⁷.

Тогда [Господь] привнес порядок.

Согласно религиозным гимнам йезидизма, как и гимнам йаресан, во времена, предшествующие сотворению мира, Господь, часто называемый в религиозных текстах «Повелитель» (*Padîra*), сотворил из своей сущности Белую Жемчужину:

Peşê min bi xo efirandî dura beyzaye⁸

*Мой Повелитель сам сотворил
Белую Жемчужину.*

Жемчужина была создана Господом не в материальной форме из «Его чистого Света» или согласно некоторым религиозным текстам Бог создал ее «из себя»:

Padişê min Dur ji xo çê kir⁹. *Мой Повелитель создал Жемчужину из [самого] себя.*

Сам Творец пребывал в Жемчужине:

Pedşa li nav durê li xewle bû¹⁰. *Повелитель один пребывал в Жемчужине.*

В зороастрийском религиозном тексте Бундахишн о сотворении мира, изложенном на пехлеви, говорится, что существовало «большое светлое пространство», где находился Ахура Мазда: «...территория Света есть место [пребывания] Ормазда, которое они называют ‘бесконечным Светом’...»¹¹.

Во всех трех религиях на первом этапе был сотворен эзотерический, или нематериальный мир. Потом произошла дифференциация, а позднее и манифестация на земле некоторых феноменов.

Перед сотворением этого мира Господь создал Семь Ангелов, во главе которых поставил Тауси Малака (Tawusî Melek) в йезидизме, Пир Бен-амина (Pîr Bînuamîn) в йаресан, и в зороастризме остальных Амеша Спента возглавляет сам Ахура Мазда.

Космогонический миф в йезидизме повествует и о сотворении первого человека, который как в йезидизме, так и в религии йаресан именуется Адамом. (Первая женщина – Ева – была создана уже на земле значительно позже). Конец сотворения мира тесно связан с отходом Творца от дел Вселенной и созданного Им человечества и поручением дел этого мира Семи Ангелам – в основном их главе.

В нижеприведенной схеме показаны основные схожие элементы в космогонических текстах йезидизма, йаресан и зороастризма:

<i>Категория</i>	<i>Йезидизм</i>	<i>Йаресан</i>	<i>Зороастризм</i>
Господь сотворил Белую Жемчужину из своего чистого Света	x ¹²	x	«Свет есть местонахождение Ормазда» ¹³
Господь пребывал один в Жемчужине	x	x	
Дифференциация некоторых феноменов	x	x	X
Их позднейшая манифестация в материальном мире	x	x	X
Мир на первоначальном этапе был создан в духовной, а потом в материальной форме	x	x	X
Господь сотворил Семь Ангелов (Святых Сущностей)	x	x	X
Семь Ангелов (Святых Сущностей) ответственны за этот мир	x	x	X
Семь дней связаны с семью Ангелами	x	x	X
И др.			

В йезидской мифологии можно выделить группу легенд, которым можно провести аналогии в религиозных гимнах йезидов и йаресан, а также в зороастрийских религиозных текстах. В этом исследовании рассмотрим некоторые из них.

Миф о неповиновении Души

В **йезидизме** существует легенда, повествующая о неповиновении Души (*Ruh*), в начале отказавшейся войти в тело Адама. И только после того, как ее требования были приняты Семью Ангелами, выполнявшими роль посредников между Творцом и Душой, она вошла в тело первого человека, в результате чего он ожил.

Йезидский миф о неповиновении Души¹⁴

№	<i>На диалекте курманджи курдского языка</i>	<i>Перевод на русский язык</i>
1	Dîsa viya ruhî ber qelbî biken, dîsa ewî ruhî daxwazêt xo kirin. Go: «Wextê ez bikevime ber vî qelbî da, wextê eva bite beşer, ev beşer dê xêrê pê hebin, dê şerê pê hebin». Go: «Hingî kê tehemila wê xeletiyê diket?» Go: „Wextê bite beşer û nefsa wî hebit, ew nefsa her tiştî dixwazit. Hingî ew însan dê gelek sûc û gunehkariya jî biket. Wextê ew însan bimirî, hesab ya axretê ser ruhê ye yanê ser qelbî ye?»	Вновь [они] захотели, чтобы Душа вошла в тело [Адама], вновь Душа предъявила свои требования. [Она] сказала: «Когда я войду в это тело, когда оно станет человеком, этот человек будет обладать как хорошей стороной, так и плохой». [Душа] спросила: «Тогда кто будет ответственен за эти грехи?» [Она] продолжала: «Когда оно (<i>тело</i>) станет человеком и у него будет Нафс (<i>Nefs</i>), то этот Нафс будет все желать, [в результате чего] этот человек совершит много грехов. Когда [же] этот человек умрет, в загробной жизни ответственность за грехи будет [лежать] на Душе или на теле?»
2	Melayêka gotê: „Na, qalib pêş axê çêbûye, dê çite nav axê, dê bite ax. Bes hesab dimînite ser ruhî. Ruh namrit!», Go: „Ez nekevime ber!» Go: „Ez bikevime ber vî qelbî da, min daxwazêt xo yêt heyn». Gotin: „Daxwazêt te çî ne?»	Ангелы ответили: «Нет, тело было создано из земли, оно вернется в землю и превратится в землю. Однако ответ будет нести Душа. Душа бессмертна!» [Она] сказала: «Я не войду [в тело]!» И продолжила: «Я войду в тело [при условии, что выполнят] мои требования». [Ангелы] спросили: «Каковы твои требования?»
3	Go: «Min divêt şaz û qudûm ¹⁵ hebin û pêşiya ruhî da biçin». Gotine: „Erê». Go: „Min divêt Xerqe hebit, min Xerqe ken!» Gotine: „Erê!» Go: „Min divêt Heft Melayêka xo berdane ber qelbî berê min! Ê min divêt ez biçime behîştê. Êk ji Melayêka bo min bibe îman, li behîştê gerêt...».	[Она] ответила: «Я хочу, чтобы бубны и флейта ¹⁶ явились и предшествовали бы Душе». [Ангелы] согласились: «Хорошо». [Она] продолжила: «Я хочу рубище (<i>xerqe</i>), наденьте на меня рубище!» [Они] согласились: «Хорошо!» [Она] сказала: «Я хочу, чтобы Семь Ангелов вошли в тело [Адама] до меня! И еще я хочу пойти в рай. Один из ангелов будет для меня [объектом] веры, [и] будет вести меня в раю...»
4	Hingî daxwazêt wî Melayêka qebûl kirin. Heft Melayêka berê ruhê xo berdane ber qelbî. Melayêka bi	Тогда Ангелы приняли ее требования. Семь Ангелов вошли в тело [Адама] до Души. Ангелы вышли ¹⁷

<p>rengê Surê derkeftin êd çava ra, êd devî ra, êd guha ra, ... Wextê ruh kefte berê, ew qalib li 'Erdî ax bû û bû xûn û goşt, bû xûn û goşt, hijiya, hingî Adem rûnişt.</p>	<p>[из тела] в форме Мистерий: из глаз, изо рта, из ушей [и из ноздрей]. Когда Душа вошла в тело, это тело было в земле из почвы и превратилось в кровь и плоть, стало кровью и плотью, задрожало, затем Адам сел.</p>
--	--

Аналогию этой легенде можно найти в йезидском религиозном гимне «Кауле Забуни Максур» («Qewlê Zebûnî Meksûr»). Однако миф подробнее, и в нем поднято несколько очень важных вопросов, не упоминающихся в гимне.

В нижеприведенной схеме я провожу сравнительный анализ некоторых фрагментов из вышеприведенной легенды, аналогии которых мы можем найти в религиозном гимне:

Из йезидской легенды

Из религиозного гимна «Кауле Забуни Максур»¹⁸

Gotin: «Daxwazêt te çî ne?» (2)

Go, ruhê, boçî naçîye nave?

[Ангелы] спросили: «Каковы твои требования?»

[Ангелы] спросили: О, Душа! Почему ты неходишь в [тело]?

Go: «Min divêt şaz û qudûm hebin û pêşîya ruhî da biçin» (3).

Heta bo min ji bana neêt şaz û qudûme Nîveka min û qalibê Adem pêxember zor tixûme.

[Она] ответила: «Я хочу, чтобы бубны и флейта явились и предшествовали бы Душе.»

Пока для меня не супустятся свыше флейта и бубны, Между мной и телом Адама будет большой барьер.

Heft Melayêka berê ruhê xo berdane ber qelbî (4).

Heft Sur hatine hindave.

Семь Ангелов вошли в тело [Адама] до Души.

Семь Мистерий явились свыше.

Wextê ruh kefte berê, ew qalib li 'Erdî ax bû û bû xûn û goşt, bû xûn û goşt, hijiya, hingî Adem rûnişt. (4)

Ruh hat û tê da giheyê Lew cesetê Adem pêxember geriya goşt û xûne. Adem pêxember ... hijiya, Goşt lê dihuriya, xûn tê geriya.

Когда Душа вошла в тело, это тело было в земле из почвы и превратилось в кровь и плоть, стало кровью и плотью, задрожало, затем Адам сел.

Душа пришла и поселилась в нем (в теле). От этого у пророка Адама появилась плоть и кровь. Пророк Адам... задрожал, Его плоть стала живой, кровь зациркулировала в нем.

В нижеприведенной таблице – информация из космогонического мифа, касающаяся некоторых важных аспектов йезидской космогонии, о которых не упоминает религиозный гимн:

Из йезидской легенды

Go, «wextê ez bikevime ber vî qelbî da, wextê eva bite beşer, ev beşer dê xêrê pê hebin, dê şerê pê hebin». (1)

[Она] сказала: «Когда я войду в это тело, когда оно станет человеком, этот человек будет обладать как хорошей стороной, так и плохой».

Go: «Hingî kê tehemila wê xeletiyê diket?»
Go: „Wextê bite beşer û nefsa wî hebit, ew nefsa her tiştî dixwazit. Hingî ew însan dê gelek sûc û gunehkariya jî biket. (1)

«Тогда кто будет ответственен за эти грехи?» [Она] продолжала: «Когда оно (тело) станет человеком и у него будет Нафс (Nefs), то этот Нафс будет все желать, [в результате чего] этот человек совершит много грехов.

Wextê ew însan bimirit, hisab ya axretê ser ruhê ye yanê ser qalibî ye?» (1)

Когда [уже] этот человек умрет, в загробной жизни ответственность за грехи будет [лежать] на Душе или на теле?»

Melayêka gotê: „Na, qalib pêş axê çêbûye, dê çite nav axê, dê bite ax. Bes hesab dimînite ser ruhê. Ruh namrit!», (2)

Ангелы ответили: «Нет, тело было создано из земли, оно вернется в землю, и превратится в землю. Однако ответ будет нести Душа. Душа бессмертна!»

Душа изъясняет свои условия (требования):

„Min divêt Xerqe hebit, min xerqe ken!» (3)

«Я хочу рубище (xerqe), наденьте на меня рубище!»

„Min divêt Heft Melayêka xo berdene ber qalbî berê min! (3)

«Я хочу, чтобы Семь Ангелов вошли в тело [Адама] до меня!»

Û min divêt ez biçime behîştê. (3)

Важные моменты

Здесь упомянут важный момент, который частично объясняет существование зла в мире: Душа изначально чиста и безгрешна, но человек обладает Нафсом (*Nefs*), который ответственен за все человеческие грехи.

Кто будет ответственен за эти грехи после смерти: Душа или тело?

Ответственность за грехи несет Душа, которая бессмертна.

Рубище (*харка*).

Семь Ангелов должны войти в тело Адама до Души.

Пребывание в раю.

И еще я хочу пойти в рай.

Êk ji Melayêka bo min bibe îman, li behîştê gerêt... (3) Один из ангелов должен стать проводником Души в рай.

Один из ангелов будет для меня [объектом] веры, [и] будет вести меня в рай...»

В зороастризме. Согласно уже упомянутому нами зороастрийскому религиозному тексту Бундахишн души людей – фраваша (*Fravahî*) – сначала отказались спуститься в этот мир и только потом при определенных условиях согласились:

№

Пехлеви

Перевод на русский язык

- 23 Aûhr-mazd, awâ A-mahra-spendân, pa Rapîtpîn-gâs, mînûy Yazisn frâz sâkht; andar Yazisn [kûnisn, dâm hama] bê-dâ, awâ Bôd Fra-vahr-î marômân aûskâr, û Khra-î har-visp-âkâsîh pa marômân frâz bôra gûpt, ku: «Kaâr-tân sû-aûmand-tar sahê, ka-tân bê ô gêtâh brêhînom: tankarîhâ awâ Drûj bêkûkhsît, û Drûj bê-awa-sahîni, vatân pa fra-jâm dûrest an-ôsa awâz vî-râyêm, vatân awâz ô gêtâh dahom, hamaî gâs a-margua-zarmân, awê-hamêmâl bawî, ayûp-tân hamaî pânayîh ez Aîba-ga âwâyê karan?»
- Ормазд вместе с Благими Бессмертными совершил духовную церемонию Йазишн (*Yazishn*) в *Rapithwin Gah*. Он создал [все творения] во время [проведения] Йазишна; после того, как он обдумал с Разумом и Душами (*Farohar*) людей, и привнес Мудрость всех знаний людям, Он спросил: «Что кажется тебе более выгодным, когда я создам тебя в материальной жизни: ты будешь противостоять Лжи (*Druj*) в воплощенном существовании, и разрушишь Ложь (*Druj*), [и] я верну тебя обратно совершенной и бессмертной в конце, и воссоздам тебя в материальной жизни, так чтобы ты стала бессмертной, не распадающейся (негниющей) и без врага навсегда; или тебя необходимо всегда защищать от Врага?»
- 24 [Vasân] dî Fra-vahr-î maromân, pa ân Khra-î har-visp-âkâsîh, anâyîh i ez drûj Ahri-man, andar gêtâh, paas rasê, û awadûm awêhamêmâlîh-î ez Pêi-yâra; û dûrest û an-ôsa awâz bawisnîh î pa tan-î pas-în, andâ hama u hamarûbisnîh râ, pa sûan-î ô gêtâ hamdâastân bû-hend¹⁹.
- [Они] Души (*Farohar*) людей увидели с помощью Мудрости всех знаний зло, что прибудет в материальный мир от проклятого Ахримана (*Ahriman*), и конечную безобидность Врага; и они согласились прийти в материальный мир, чтобы вновь стать совершенными и бессмертными в конечной материальной жизни, вплоть до бесконечности и бесконечного прогресса.

Миф о неповиновении Земли

Как в йезидизме, так и в традиции йаресан, есть сюжет, где Земля ('Erd в йезидизме и *Xak* в йаресан), предназначавшаяся для создания формы для тела Адама, не покорилась воле Творца.

В йезидизме существует миф, сюжет которого не полностью совпадает с сюжетом в религиозном гимне «Кауле Забуни Максур».

Йезидский миф о неповиновении Земли²⁰

№ *На диалекте курманджи
курдского языка*

Перевод на русский язык

- 1 Bes 'Erd nemeuî, nebû ax. Melayêka yêd mayîn û Reb il-'Alemîn, Sura Wî çûye bi Qendîla, çûye bi ezmana ... û 'Erd nemeuî! Xo lêk neda. Go, deng hat. Deng hat ji 'Erdî. Go, gotê: „Hûn dê min bo çî çêkana?» Go, melayêka gotê: «Em dê te çêkeyne, em dê beşeriyê ser te çêkeyn, û ev beşeriyet dê te bi kar tînêt.»
Только Земля не загустела [и] не превратилась в почву. Остальные Ангелы и Господь двух миров, Его Мистерия ушла в Кандиль (Свет/Лампу), ушла в небеса ... и Земля не загустела! Она не стянулась. Говорят, слышался голос. Голос исходил от Земли. [Она] спросила: «Для чего вы меня создадите?» Ангелы ответили: «Мы создадим тебя, мы создадим на тебе людей, и эти люди будут использовать тебя».
- 2 Gotê: «Ew beşeriyet, dê xetayêt wî hebin an na?» Gotê: «Xetayêt wî jî pêk hebin». Gotê: „Çengû xêra wî jî dê hebit û şerê wî jî pê hebit.» Go, hingî 'Erdî got: «Ez xo lêk nadem! Ez nacebirim!» Melayêka gotê: «Daxwaza te çî ye?»
[Земля] спросила: «Будут ли у этого человека грехи или нет?» [Ангелы] ответили: «И грехи у него тоже будут». [Они] пояснили: «Поскольку у него будет и хорошая сторона и плохая». Тогда Земля сказала: «Я не загустею! Я не стянусь!» Ангелы спросили: «Каково твое условие (требование)?»
- 3 Go: «Hûn bo min qirarekî bînin ji Xudê: Çî gava beşeriyet ser vê dinyayê zêde bûn, û sûc û xeta û gunêt vî beşeriyetî bûne gelek, wextê ez şikyata xo bigeyînime ezûra xo Reb il-'Alemîn, lazim [e] ew Reb il-'Alemîn şikyata min qebûl biket! Lazim [e] şikyata min qebûl biket, û bi rengêkî Reb il-'Alemîn ew beşeriyet xirab biket.
[Она] ответила: «Принесите мне решение от Бога: в тот момент, когда количество людей в этом мире увеличится, и грехи этого человечества увеличатся, [и] когда я донесу свою жалобу до Господа двух миров, необходимо, чтобы Господь двух миров принял ее! Необходимо, [чтобы Бог] принял мою жалобу, и каким-либо образом Господь двух миров уничтожил бы человечество.»
- 4 Vêca qirara 'Erdî gel Xudê ew bû, gel gavî, kifir ser vî 'Erdî zêde bû, çî gava evî 'Erdî
Таким образом, соглашение Земли с Богом было следующим: когда грехи на Земле увеличатся, [и] когда Земля

<p>şikiyat li ezûla Reb il-‘Alemîn li wextî kirin, bedîlî ken, lazim Reb il-‘Alemîn vî ‘Erdî paqij bike. Aşiqa jê xeber da, yenî gotin Reb il-Alemîn: «Daxwaza ‘Erdî eva ye». Go, gotê: «Min qebûl kir». Wextê Xudê qirara wî qebûl kir, ‘Erdî xo lêk da.</p>	<p>донесет свои жалобы Господу двух миров, необходимо, чтобы Господь двух миров очистил эту Землю. Влюбленные (т.е. Ангелы) сообщили Ему, т.е. сказали Господу двух миров: «У Земли такое условие». [Он] ответил: «Я принял (согласен)». Когда Бог принял ее требование, Земля стянулась.</p>
---	---

Тем не менее в религиозном гимне Кауле Забуни Максур говорится, что Земля стянулась только тогда, когда священная долина с храмом Лалеш была спущена с небес на землю:

<p>‘Erd mabû yê bihitî Û bi xidûdekî xiditî Gote: ‘Ezîzê min, ‘erd be Surê netebitî.</p>	<p>Земля оставалась незаселенной И расколовшейся. [Ангелы] сказали: «Мой дорогой, Земля без Мистерии не станет уравновешенной.»</p>
--	---

<p>Be‘dî çil salî bihiymare ‘Erdî bi xo ra negirt hişare Heta sikanê Lalişê bi nav da tîne xware²¹.</p>	<p>Спустя сорок лет Земля не затвердела Пока [Бог] не спускает Лалеш вниз (с небес на землю).</p>
--	---

Согласно йезидской традиции, истории этого мира предписаны три «Бури», или «Потопа», именуемых йезидами *Tofan*, которые мы, основываясь на вышеописанной легенде, можем интерпретировать как «очищения» (пурификации) земли от людских грехов. В результате этих трех природных катаклизмов погибнет большинство людей, однако не все.

Три «Бури», или «Потопа» следующие: Потоп Водой (*Tofanê Avê*), который известен как Потоп пророка Ноя («*Tofanê Nebî Noh*»), Огненная Буря (*Tofanê Agir*), которая разгорится в результате большой войны, и Смерч (*Tofanê Ba*), который будет предшествовать Концу Света (*Roja Axirzemanê*)²².

То есть в йезидизме четыре первоэлемента: земля, вода, огонь и воздух, образовавшиеся после раскола Белой Жемчужины на четыре части, и из которых были созданы вся Вселенная и человечество, в истории эволюции мира взаимосвязаны, и три из них (вода, огонь и воздух) играют основную роль в процессе очищения четвертого первоэлемента – земли, таким образом, поддерживая первоначальный баланс и гармонию мироздания.

В йаресан. Аналогию описанной выше легенды о неповиновении Земли можно найти и в религиозном гимне йаресан, именуемом Калам (*Kalâm*).

Религиозный гимн йаресан о неповиновении Земли²³

№	<i>На диалекте горани курдского языка</i>	<i>Перевод на русский язык</i>
5	Farmâ malakân akhî Cîbrâîl	Он приказал ангелам, мой брат Джибраил,
6	Bichin khâk bârin ez kû Sar-ândîl	Отправляйся и принеси [с собой] землю с горы Сарандил,

7	Balkay bonyâdê âdamîzâd kaym	Чтобы я создал основу человека
8	Dalê âdamî vay dinyâ shâd kaym ²⁴	[Я] порадуя сердце Адама в этом мире.
<i>№</i>	<i>На горани</i>	<i>Перевод на русский язык</i>
1	Malakân yak yak dâkhił bîn va khâk	Ангелы вошли в Землю один за другим
2	Va hukmî m'eacîz pâdishây bê bâk	По приказу бесстрашного [и] творящего чуда Правителя.
3	Khâk hâshâ makard magrêvâ shîvan	Земля отвергла, начала плакать и причитать:
4	Âmânan tâqat âdamîm nîyan	У меня нет сил принять Адама.
5	Malakân yak yak arz kardan va Shâh	Ангелы один за другим сказали Богу:
6	Khâk âdamî makarû hâshâ	Земля отказалась [принять существование] Адама.
7	Farmâ 'Azrâ'îl va tâb, tâcîl	[Господь] тотчас повелел Азраилу:
8	Tu ma'amûrê khâk va kûy Sarândîl. ²⁵	«Ты ответственен за [то, чтобы принести] землю с горы Сарандил».
<i>№</i>	<i>На горани</i>	<i>Перевод на русский язык</i>
1	'Azrâ'îl va qâr dâxił bî va khâk	Азраил, разозлившись, вошел в Землю,
2	Va hukmî mu'acîz pâdshây bê bâk	По приказу бесстрашного творящего чуда Правителя.
3	Khâk hâshâ makard magiravâ zâr zâr	Земля отвергла, начала плакать и причитать:
4	Baw khashm û nâz bînây Kirdigâr	«[Я клонюсь] гневом и добротой Божьей!»
5	'Azr'âil zarrê râm nâward va dił	В сердце Азраила не появилась и капля милости.
6	Nîshê sar kacêsh mahkam vast vagîl	Вонзил острие в непокорную Землю.
7	Quvvat dâ shâhparr va câ vêrêzâ	Дал силу и поднялся на крыльях.
8	Bâf dâ va ham nîsht va rûy hawâ. ²⁶	Взмахнул крыльями и сел в воздухе.
<i>№</i>	<i>На горани</i>	<i>Перевод на русский язык</i>
1	Khâk âvard nîyâ va huzurê shâh	Землю принес и положил в присутствии Правителя.
2	Vaday khidmatim âvardam va câ	Сказал: «Я исполнил приказ».
3	Shâh vât: malakân akhî Cibrâil	Правитель сказал ангелам и Джибраилу:
4	Âw mishtê khâka bêkayn va xamîr	«Из этой земли сделайте тесто.
5	Âw khâk tayâr khamîrish bisâz	Из этой чистой земли сделай тесто,

6	Âdam îcâd kan va sidiqê nîyâz	Создайте Адама с верной искренностью»
7	Va chihâr ‘inâsar khamîrish sâkhtan	Из четырех элементов приготовили тесто
8	Va shiklî mawlâm qâlbîsh sâxtan ²⁷	[И] его тело по образу моего Мастера создали.

Миф о мировой оси – Дерево

Основные мотивы космогонического мифа – это создание мирового центра, который часто называется «Центром Мира» и это пространство сакрально. Сквозь эту ось проходит ось мира, таким образом, соединяя Землю и человека с небом и Творцом²⁸. Возможно, поэтому в традиционных верованиях народов Центральной Азии особое место занимают ось, гора, столп, трон Повелителя, космическое Дерево (Дерево Жизни)²⁹. Согласно йезидским мифам особое место принадлежит Дереву, называемому «*Dara Herherê*» (Бесконечное Дерево).

В йезидизме. В йезидизме существует легенда, предшествующая непосредственно сотворению мира, которая повествует о том, что в начале был большой океан и в центре океана росло Вечное Дерево (*Dara Herherê*). На нем сидела «большая белая птица как Свет» (*Nûr*), и это был сам Господь (*Xweda*). Джибраил (*Jibra’îl*), тоже в образе птицы, летал рядом с деревом, где находился Бог, однако Джибраил не знал, кто рядом с ним, пока с помощью ангела Шехесена (*Melek Şêxisin*) не понял, что большая белая птица есть его Создатель (Некоторые отождествляют образ Джибраила с образом Тауси Малака). Эту легенду я слышала и записала со слов нескольких йезидов из Армении, Ирака и Турции.

Йезидский миф о Дереве³⁰

На курманджи

Перевод на русский язык

Ev dinya behr bû. Dareke di nîveka dinyayê da bû. Digotinê «Dara Herherê». Xudê bi şiklê teyrî hate ser vê Darê dana. Go, Cibraîl hate miqabilî Wî sekinî. Hingê melayîka Xudê û yek-û-du nedinasîn. Cibraîl hat li ber dana.

Этот мир был океаном. Посередине мира было дерево. Оно называлось Вечное Дерево («Dara Herherê»). Господь в форме птицы сидел на этом дереве. Рассказывают, что Джибраил явился [и] встал напротив Него. В то время ангелы не знали ни Бога, ни друг друга. Джибраил пришел [и] встал напротив [Него].

Go, Xudê gotê: «Tu kî yî û ez kî me?». Go, wî (Cibraîl) gotê: «Tu tu yî, ez ez im». Wextê gotê: «Tû kî yî, ez kî me?» û gotê: «Tu tu yî, ez ez im», go: «Ezê tiştekî deme te. Here, ba vê qulîñka dinyayê dane». Mesele, xerbê dinyayê danê. Yenî dibêjin, heta ev dinya cebirand her çar aliyê

Господь спросил: «Кто ты и кто я?» Он (Джибраил) ответил: «Ты есть ты, я есмь я». Господь сказал: «Я дам тебе кое-что. Отправляйся [и] положи это в тот угол мира. Например, положи это в западном [углу] мира». То есть, говорят, [что] пока этот мир стянулся, в каждом из четырех его частей было

kir, bir alfiyekî dinyayê danaye. уносил и оставлял это в каждой
Ew Cibraîl bû. части мира. Это был Джабраил.

Hingî Cibraîl hatiye nik Melek Затем Джабраил пришел к ангелу
Şêxisin û jê pirsiyar kir, go: Шехесену. И спросил его: «Птица,
„Teyrekî ser vê darê wekî [что] подобно Свету, на этом дере-
Nûrekê pirsyarê ji min diket, ве спрашивает меня: «Кто есть ты,
dibêjite min: «Tû kî yî, ez kî [и] кто есмь я?» [Ангел Шехесен]
me?» [Melek Şêxisin] go: «Tu çi спросил [Джабраила]: «[А] ты что
dibêjî?» [Cibraîl] go: «Ez отвечаешь?» [Джабраил] сказал:
dibêjimê: «Tu tu yî, ez ez im».» «Ты есть ты, я есмь я». [Он] сказал:
Go: «Na!» Go: «Em ji wî Nûrî «Нет!» [И] пояснил: «Мы были
hatine xuliqandin. Ew Xudayê созданы из этого Света. Он есть
me ye!» Go: «Bêje: ‘Tu Xuliq î, Господь наш!» [Ангел Шехесен]
ez mexlûq im’.» сказал: «Ответь [Ему]: ‘Ты есть
Творец, я есмь творение».

Vêja wextê Cibraîl çû dana, Так, когда Джабраил ушел [и] сел
[Xudê] gotê: «Tu kî yî, ez kî [на дерево], [Господь] спросил
me?» Cibraîl hingî gotê: «Tu [его]: «Кто есть ты, кто есмь я?».
Xaliq î, ez muxlûq im». [Xudê] Тогда Джабраил ответил: «Ты есть
gotê: «Rehme li Seydeyê te!» Творец, я есмь творение». [Гос-
Yenî, Şex Hesen hostayî bo поподь] сказал: «Да будет милосъ над
Cibraîl kir. Vêja hingî dinyayê çê твоим наставником!» То есть Шейх
kir. Хасан наставил Джабраила. И
только тогда Он (Господь) создал
мир.

Упоминание о растущем в центре мира Дереве мы также можем найти в йезидской Молитве Веры (Du‘a Baweriyê, куплеты 5-7), где оно описано как дерево, корни которого находятся в высших сферах, а вершина покоится на земле.

Из «Молитвы Веры» на курманджи

Перевод на русский язык

Her nod û neh hezar salî darek jê mekanê wî ye.

На 99 тысяч лет дерево, [произрастающее] оттуда (из океана), было Его местом обитания.

№ На курманджи

Перевод на русский язык

1 Ew bû dara bi nav hewa
2 Serî li xwar rehêt wê li hewa
3 Meleka rahişt nûra li sere sera.

Это было *дерево* по имени Хау
Вершина его внизу, [а] корни на-
верху
Ангелы взяли свет из высшей вы-
соты.

1 Ew bû dara bi nav xeware
2 Kok li hewa serî li xware
3 Ji qudretê av vedixware³¹

Это было *дерево* по имени Хавар
Его корни наверху, его вершина
внизу
Силой (Божественной) пило воду.

В йаресан. Космогонический миф йаресан, во многом совпадающий с йезидским мифом, повествует о том, что Господь создал Джибраила (Jibra'ol), который также известен как Пир Бенйамин (Pog Bînuvmon). В нем повествуется, что Джибраил вначале парил над первоначальными водами, не осознавая, кто его Создатель³². Космогонический миф йаресан также рассказывает о том, что Джибраил, который летал над первоначальными водами перед сотворением мира, был в форме птицы. Этот миф упомянут в работе (Naqq ol-haqayeq...) так называемого реформиста религии йаресан Хадж Наматолла Джайхунабади (Hâjj Ne'mato'llah Jayhûnâbâdî) (ум. 1920 г.), на которую ссылаются проф. Ф. Крайенбрек³³ и проф. М.Р. Хамзейи³⁴. Эта книга представляет собой собрание стихов Джайхунабади на современном персидском языке (фарси), в то время как настоящими гимнами Калам (Kalâm) признаются только изложенные на диалекте курдского языка горани. Поэтические произведения Джайхунабади не признаются представителями йаресан как религиозные гимны, однако, осознавая, что это не подлинные Калам, их автор, очевидно, при их создании опирался на некоторые устные предания и мифы общины йаресан. Вероятно, что и в традиции йаресан, как и в йезидизме, эта легенда существует только в прозаическом варианте, а не в виде религиозного гимна.

В зороастризме также есть упоминание о Дереве. В Бундахишне говорится «триединая птица Сен» – самая большая птица³⁵, которая была создана первой из всех птиц, не для этого мира³⁶. Она превосходит даже птицу Чамрош (Пехлеви: çinâmrōš, Пазенд.: çamrōš)³⁷, которая является мифической птицей и сидит рядом с Симургом на ветвях того же дерева – «Всеисцеляющего Дерева» или «Древа всех семян»³⁸.

В Большом Бундахишне описывается дерево, которое вечно произрастает в центре земли:

№ На пехлеви

Перевод на русский язык

- | | |
|---|--|
| <p>11 Chehârûm, Aûrvar dâ; nazd-ist, ô mîyâna-î in Zamî, awar rôst, chand pâê bâlâ, awê-azg, awê-rûst awê-khâr, û tar, û sîrîn; vas visp sara zûr-î aûrvarân, andar chîhar, dâst; Vas dâ, ô ayûyârîh-i Aûrvar, û Âw û Âtas; - chi, har hâvan-ê aûrvarân, âw ê srêsk pa sar, âtas chehâr angûst pîs; pa ân zûr, hama rôš³⁹.</p> | <p>Четвертым Он сотворил Дерево; сначала оно росло в центре этой Земли, высотой в несколько футов, без ветвей, без коры, без колочек, свежее и сладкое; в его ростке были все виды сил деревьев; Он сотворил Воду и Огонь для помощи (служению) Дереву; для каждой коры деревьев есть капля воды на [его] вершине и Огонь перед ним на расстоянии четырех пальцев; вечно росло оно с их силой.</p> |
|---|--|

Заключение

Сравнение нескольких йезидских космогонических мифов с религиозными текстами йаресан и зороастризма, помимо других общих элементов в этих религиях, может привести нас к утверждению, что у этих трех религий был один субстрат, – возможно, восходящий либо к индо-иранской традиции(-ям), близкой к индо-арийской, либо даже к некоторым местным вариантам общей для всей курдской территории традиции. Какая религиозная система легла в их основу, мы пока не можем утверждать с уверенностью, поскольку для этого необходимы дальнейшие глубокие исследования в этой области, однако их общий субстрат очевиден.

Информанты

Марване Халил (Merwanê Xelîl). Чтец религиозных гимнов из касты мирян – мридов. Родился в 1981 г. в селе Бабир (Babîr) в Ираке. Интервью проведено 22.07.07 и 09.12.07 в г. Нинхаген (Nienhagen), Германия.

Пешимам Хасан (Pêshîmam Hesen). Пешимам из касты духовенства шейхов из рода Шарфадина, из дома Адани. Родился в 1935 г. в селе Хамдун (Hamdun) в Турции. Интервью проведено 10.12.07 в г. Целле (Celle), Германия.

Пир Тосене Каро (Pîr Tosinê Qero). Из касты духовенства пиров из рода Камали (Kemalo). Родился в 1929 г. в Армении. Интервью проведено 16.10.07 в с. Барож (Beroj), старое название Дузканд (Dûzkend), Армения.

Факир Али (Feqîr ‘Elî). Факир (дервиш) из касты духовенства пиров из рода Омархали. Родился в 1935 г. в дер. Хамдун (Hamdun) в Турции. Интервью проведено 10.12.07 в г. Целле (Celle), Германия.

Факир Хаджи (Feqîr Hecî). Факир (дервиш) из касты мирян – мридов из рода Раши. Родился в 1923 г. в дер. Габара (Gabara) в Ираке. Интервью проведено 13 и 15.04.08, Баадре, иракский Курдистан.

Шейх Азизе Мераз (Şêx Ezîzê Miraz). Из касты духовенства шейхов из рода Шейхубакр, из дома Катани. Родился в 1966 г. в с. Сангяр (Senger), Армения. Интервью проведено 04 и 10.10.07 в с. Джрарат, Армения.

Библиографический список

Бертельс А.Е. Художественный образ в искусстве Ирана IX-XV вв. (слово, изображение). – М., 1997.

Бундахишн // Зороастрийские тексты. Суждение Духа разума. Сотворение основы и другие тексты / подготов. О.М. Чунаковой. – СПб., 1997.

Литвинский Б.А. Памирская космология // Страны и народы Востока. – Вып. XVI. – М., 1975.

Топоров В.Н. О космологических источниках раннеисторических описаний // Учебные записки Тартусского гос. ун-та. – Тарту. – Т. VI, вып. 308, 1973.

Hamzeh’ee M.R. The Yaresan: a Sociological, Historical and Religio-Historical Study of a Kurdish Community. – Berlin, 1990.

Kreyenbroek Ph.G., Rashow Kh.J. God and Sheikh Adi are perfect. Sacred poems and religious narratives from the Yezidi tradition. – Wiesbaden, 2005.

Mokri M. Shah-nama-ye Haqiqat / Le Livre des Rois de Vérité: Histoire traditionnelle des Ahl-e Haqq. – Vol. I. – Teheran; Paris [Bibliothèque Iranienne 14], 1966.

Sorudhayo Dono-ye Yaristan. Mashallah Sûrî. – Iran, 1344.

Zand-Ākāsîh. Iranian or Greater Bundahišn. Transliteration and translation in English by Behramgore Tehmuras Anklesaria M.A. – Bombay, 1956.

¹ Ахл-и Хакк (ehl-i Heqq) – «люди Истины», «люди Бога».

² Здесь и далее в работе я буду использовать вместо названия *ахл-и Хакк* самоназвание этой религии – *йаресан*.

³ «Гимн Заратуштры» («Qewlê Zerdest»). Laliş. № 15. – Bielefeld, 2001.

⁴ Из религиозного гимна «Кауле Забуни Максур» («Qewlê Zebûnî Meksûr»), записанного со слов пира Тосене Каро.

⁵ Все приводимые в исследовании переводы йезидских мифов и религиозных гимнов с диалекта курманджи курдского языка, религиозных гимнов ахл-и Хакк с диалекта горани курдского языка и зороастрийских текстов с пехлеви на русский язык выполнены мною.

⁶ Из «Молитвы Верь» («Du’a Baweriyê»), сабак (*sebeq* – куплет религиозного поэтического текста, как парвило, состоящий из трех строф) 1. Из: Kreyenbroek Ph.G. / Rashow Kh.J. 2005: God and Sheikh Adi are perfect. Sacred poems and religious narratives from the Yezidi tradition. – Wiesbaden, 2005. – С. 104.

⁷ Из религиозного гимна «Кауле Забуни Максур» («Qewlê Zebûnî Meksûr»), записанного со слов пира Тосене Каро.

⁸ Из религиозного гимна «Кауле Бе и Алеф» («Qewlê B û A»), саб. 6. Из: Kreyenbroek/Rashow 2005: 72.

⁹ Из религиозного гимна «Кауле Шехубакр» («Qewlê Şêxûbekir»), записанного со слов тещи религиозных гимнов Марване Халила.

¹⁰ Из «Молитвы Веры» («Du'a Baweriyê»), саб. 1. Из: Kreyenbroek/Rashow 2005: 104.

¹¹ Zand-Ākāsīh. Iranian or Greater Bundahīšn. 1956: Transliteration and translation in English by Behramgore Tehmuras Anklesaria M.A. – Bombay. Fr. 1: 2.

¹² Знаком «x» отмечены те сюжеты, которые полностью совпадают в религиях.

¹³ Zand-Ākāsīh. Iranian or Greater Bundahīšn. 1956: Fr. 1: 1-2.

¹⁴ Несколько очень похожих вариантов этой легенды я записала среди йезидов из Армении: Пир Тосене Каро, Шейх Азизе Мераз; из Турции: Пешимам Хасан, Факир Али; из Ирака: Марване Халил, Факир Хаджи. Здесь я привожу вариант мифа, записанного со слов информантов из Ирака.

¹⁵ «Şaz û qudûm» используется часто в религиозных гимнах вместо «def û řibab», т.е. «бубны и флейта».

¹⁶ Бубны и флейта – священные инструменты для йезидов, под аккомпанимент которых, как правило, исполняются религиозные гимны. В традиции йаресан также существует священный для общины музыкальный инструмент – тамбур, под который исполняют религиозные гимны.

¹⁷ Глагол «derketin» в курманджи означает «выходить», однако в классическом персидском языке глагол «dar amadan» означает «входить», а позже уже в современном персидском он означает «выходить». Учитывая то, что язык религиозных текстов йезидов тоже древний, возможно, этот глагол во время существования мифов имел другое значение, а именно – «входить», а в современном курдском приобрел значение «выходить». Более того, в йезидских религиозных гимнах мы не находим никаких упоминаний о том, что Ангелы вышли из тела Адама, в то время как о том, что они вошли в тело, говорится.

¹⁸ Марване Халил (Merwanê Xelîl).

¹⁹ Zand-Ākāsīh. Iranian or Greater Bundahīšn. 1956: Fr. 3: 23-24.

²⁰ Приведенная легенда записана мной со слов Марване Халила (Merwank Xelîl).

²¹ Со слов Факира Хаджи (Feqîr Hecî).

²² Со слов Пира Тосене Каро, Шейха Азизе Мераз. Однако согласно некоторым версиям легенды йезидов Ирака упомянутый последним *Тофан* уже произошел перед Потопом пророка Ноя («Tofanê Nebî Noh»).

²³ Sorudhayî Dînî-ye Yaristan, 1344: Mashallah Sûrî. – Iran. – С. 76-81.

²⁴ Sorûdha-ye Dînî-ye Yaresan, 1344 Н.: 76-77.

²⁵ Ibidem: 78.

²⁶ Ibidem: 79.

²⁷ Ibidem: 80-81.

²⁸ Топоров В.Н. 1973: О космологических источниках раннеисторических описаний // Учебные записки Тартусского гос. ун-та. – Тарту. – Т VI, вып. 308. – С. 114.

²⁹ Литвинский Б.А. Памирская космология // Страны и народы Востока. – М., 1975. – Вып. XVI. – С. 257.

³⁰ Записана со слов Марване Халила (Merwanê Xelîl).

³¹ Kreyenbroek/Rashow 2005: 104.

³² Ф. Крайенбрек ссылается на М. Мокри (Mokri, M.) 1966: Shah-nama-ye Haqiqat / Le Livre des Rois de Vérité: Histoire traditionnelle des Ahl-e Haqq, Vol. I, Teheran/Paris [Bibliothèque Iranienne 14].

³³ Kreyenbroek Ph.G. Mithra and Ahreman, Binyāmīn and Malak Tāwūs: traces of an ancient myth in the cosmogonies of two modern sects in: Gignoux (ed.), Recurrent Patterns in Iranian Religions: from Mazdaism to Sufism. – P., 1992. – P. 57-79. Проф. Крайенбрек считает, что эта книга «содержит материал, который несомненно древний, и иногда даже дает большую информацию, чем древние тексты...» (с. 67).

³⁴ Hamzeh'ee M.R. The Yaresan: a Sociological, Historical and Religio-Historical Study of a Kurdish Community. – Berlin, 1990 – С. 70.

³⁵ Бундахишн: В: Зороастрийские тексты. Суждение Духа разума. Сотворение основы и другие тексты / подготов. О.М. Чунаковой. – СПб., 1997. – С. 282.

³⁶ Ibidem: – С. 299.

³⁷ Ibidem. – С. 300.

³⁸ Бертельс А.Е. Художественный образ в искусстве Ирана IX-XV вв. (слово, изображение). М., 1997. – С. 167.

³⁹ Zand-Ākāsīh. Great Bundahīšn. – 1956: 24.Fr. I, a: 11.



Философия религии

Петраков А.А.

ПРОБЛЕМА СИМВОЛА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ XX в.: ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Аннотация. Статья посвящена пониманию проблемы символа в русской философской мысли XX в. Выявляется специфика философского символизма как особого вида мировоззрения, тесно связанного с традицией исихазма и православного энергетизма. Акцент делается на осмыслении онтологической природы символа как целостного элемента мироощущения русских философов.

Ключевые слова: символ, философский символизм, исихазм, православный энергетизм, онтологическая природа символа.

Прежде чем говорить о проблеме символа вообще, в любом ее аспекте, следует выяснить этимологию этого термина. Греческое слово $\sigma\upsilon\mu\beta\omicron\lambda\omicron\nu$ имеет несколько значений: знак, примета, признак; условный знак, пароль, сигнал; чувственный знак, символ; знамение, предзнаменование. Однокоренной греческий глагол $\sigma\upsilon\mu\beta\acute{\alpha}\lambda\lambda\omega$ имеет следующие основные значения: сбрасывать в одно место; сливать, соединять; сшибать, сталкивать; ссужать, давать, вообще содействовать, помогать; сравнивать, сличать; сосчитывать в уме, соображать, обдумывать, заключать, толковать, объяснять и множество других значений. А.Ф. Лосев пишет, что этимология этих слов указывает на то, что символ имеет значение не сам по себе, но как арена встречи известных конструкций сознания с тем или другим возможным предметом этого сознания¹.

«В отличие от аллегии... символ предполагает равновесие идеи и образа, внутреннего и внешнего»². «Символ не является метафорой, поскольку в последней образ носит совершенно самостоятельный характер и не указывает на какую-либо, хотя бы и многозначную, идею предмета». Символ отличается от мифа, ибо связан с предметом только условно, по смыслу. Миф же вещественно отождествляет отображение и отображенную в нем действительность. Но «религиозный символ является также и мифом»³. С.С. Аверинцев в статье, посвященной символу, писал: «Всякий символ есть образ (и всякий образ есть, хотя бы до некоторой степени, символ); но категория символа указывает на выход образа за собственные пределы, на присутствие некоего смысла, нераздельно слитого с образом, но ему не тождественного. Предметный образ и глубинный смысл выступают в структуре символа как два полюса, немислимые один без другого... но и разведенные между собой, так что в напряжении между ними и раскрывается символ»⁴. Аверинцев указывает, что в отличие от аллегии смысл символа нельзя дешифровать простым усилием рассудка, он неотделим от структуры образа, не существует в качестве некой рациональной формулы, которую можно «вложить» в образ, а затем извлечь из него. Здесь же нужно искать специфику символа по отношению к категории знака. Если для вневещественной (например, научной) знаковой системы полисемия есть лишь помеха, вредящая рациональному функционированию знака, то символ тем содержательнее, чем более

он многозначен. Смысловая структура символа многослойна и рассчитана на активную внутреннюю работу воспринимающего сознания. У Аверинцева примером многозначности символа является символика дантовского «Рая», которую можно понимать и трактовать совершенно различно.

Альтернативную точку зрения на природу символа мы встречаем у Е.Г. Яковлева, который в своей работе «Искусство и мировые религии» высказывается против многозначности религиозных символов. Он пишет: «Существенным признаком религиозного символа является то, что он догматичен и замкнут, в его структуре нет указания на перспективу, отсутствует возможность изменения, а следовательно, и совершенствования»⁵. «Религиозный символ закончен и неизменен»⁶. Яковлев указывает на связь между символом, тотемным знаком и табу. Общность между ними выявляется в их существенном признаке – все они есть знаки обозначения тайного, скрытого смысла, доступного лишь посвященным. Другим существенным общим признаком является то, что все они есть знаки того, чем на самом деле не являются. Символы всех религий, а христианства в особенности, имеют тайный смысл, строго соответствующий основным догматам веры. Мы же придерживаемся позиции С.С. Аверинцева, который говорит о многозначности символа и о том, что символ несет в себе часть энергии архетипа, который он представляет в нашем мире (в особенности, такое понимание символа характерно для восточно-христианской традиции).

В первые годы XX столетия термин «символизм» связывался в сознании современников исключительно с модернистскими течениями в искусстве, с радикальной эстетикой и ее вседозволенностью в выборе художественных приемов, которые порой превращали поэтический текст в бессмысленный набор слов. Но с течением времени данное понятие наполнилось гораздо более глубоким содержанием. Из утонченного и претенциозного литературного поветрия символизм превратился в оригинальный принцип мышления и практического взаимодействия с реальностью.

Символизм начала XX в. представлен в русской поэтической культуре именами Д.С. Мережковского, З.Н. Гиппиус, А.А. Блока, В.Я. Брюсова. Теоретической разработкой вопроса «что есть символизм?» занимались также К.Д. Бальмонт, Вяч. Иванов, А. Белый. При всем различии индивидуальных стилей и творческих программ символистов объединяло твердое убеждение их причастности к глубокому духовному перевороту, выпавшему на долю их поколения.

Видный теоретик символизма Андрей Белый посвятил ряд работ философскому осмыслению этого понятия, в которых он отводил символу особую гносеологическую роль. В работах «Эмблематика смысла», «Символизм», «Символизм как миропонимание» он развивает, опираясь на работы Г. Риккерта и др., неокантианскую концепцию символизма, представляя фундаментальную теорию символа, синтезирующую все другие способы познания мира.

Истинное познание, по мнению Белого, связано с творчеством, с созданием особого мира символов как последних реальных понятий, соединяющих цели познания с чем-то, находящимся за его пределами. Именно символ соединяет цели познания с представлением о ценности и смысле жизни, и тем самым научное познание приобретает реальную значимость для человека. Символ также является наиболее органичной формой репрезентации истины, сочетающей конкретность, материальную телесность с незавершенностью, бесконечностью толкования своего содержания.

Однако символизм не исчерпывался творчеством поэтов. Как особый тип мировоззрения, ориентированный на преодоление кризиса ценностей и дезинтеграционных процессов в обществе, он в первую очередь разрабатывался русскими философами XX в., в особенности П.А. Флоренским и А.Ф. Лосевым, которые в своих трудах создали развернутые концепции

символа. Они, как и поэты-символисты, понимали свое время как эпоху смены культурно-исторических типов и надеялись, что в нарождающемся миропонимании будет синтезирован научный и духовный опыт прежних веков (прежде всего, опыт православного мирозерцания, его глубокие онтологические и энергетические традиции в понимании символа), а сознание грядущих поколений будет отличаться большей цельностью и глубиной.

Символизм в русской философии XX в. выражает особенность жизненного ощущения, мышления, модальность мировосприятия, которая обретает продолжение и развитие в философии. Символизм в творчестве русских мыслителей предстает перед исследователем как многоплановая жизненная практика, где через философское творчество реализуется фундаментальная антропологическая установка деятельного взаимодействия с Бытием. Эта установка укоренена не только в способе мысли, но и в личном, глубоко переживаемом опыте общения с миром. В гносеологическом плане символ превращается в сокровенно-сущностный инструмент познания мира, в онтологическом – становится субстанциальной основой сущего. Символ – это принцип совпадения явления и сущности, ему чужда знаковая сторона, он бесконечен, его смысловая глубина неисчерпаема.

В творчестве С.Н. Булгакова нет развернутой концепции символа в отличие от учений о символе Флоренского и Лосева, однако имеется ряд общих моментов в истолковании его природы (это наглядно проявляется в символической онтологии света Булгакова), что позволяет рассмотреть творчество этих трех мыслителей вместе. Хотя данные концепции создавались независимо друг от друга, сравнительный анализ выявляет их несомненный идейный параллелизм, общие философские истоки, влияние на них идей богословия исихазма, исходный взгляд на мир как на единое целое, проникнутое божественными энергиями.

С.Н. Булгаков, не давая четкого определения символа, проводит различие между символами науки и символами религии и искусства. Символ в рационалистическом применении понимается как условный знак, аббревиатура понятия, иногда целой совокупности понятий, конструктивная схема, логический чертеж. Символ в данном случае «есть условность условностей и в этом смысле ничто не сущее»⁷. Он прагматичен в своем возникновении и прозрачен вне своего прагматизма, реализм символа в данном случае частичен, случаен. Такова символика математики, в особенности символика научных понятий. Булгаков указывает, что в этом смысле символична вся наука в целом, но ее символизм – синоним прагматизма, субъективизма и иллюзионизма.

Противоположностью этому символизму условных знаков и сухих схем является символизм в религии и искусстве, которые одинаково используют символ. В отличие от прагматически-условного характера научных понятий, здесь содержание символа объективно и полномерно – в противоположность понятиям-скорлупам, не имеющим собственного содержания.

Как для Флоренского и Лосева, для С.Н. Булгакова очевидна символическая природа слова: «бесконечное мысли выражено в конечном извятии слова, космическое в частном, смысл соединен с тем, что не есть смысл, – с звуковой оболочкой; это, что вовсе не есть знак, а сама сущность, ее энергия, ее действие, нераздельно связано с тем, что есть только знак... Это сращение... мы называем символом»⁸. Именно антропо-космическая природа слова делает его символом, сращением слова и мысли.

Символ стоит среди ключевых категорий, с помощью которых Булгаков решает проблему онтологизации имени, укоренения его в стихии перво-сущности. Построение философии символа, прежде всего в рамках онтологии, сразу же отличает концепцию С.Н. Булгакова от западной линг-

вистической философии этого же периода (Л. Витгенштейн, М. Хайдеггер) и структуралистского подхода, сводящих символ и имя только к языку. Онтологизация проблемы символа и сознательный отказ от сведения ее к чисто лингвистическим аспектам, к игре с языком характерны также для П.А. Флоренского и А.Ф. Лосева.

Центральное место проблеме символа уделяет в своем творчестве П.А. Флоренский. В «Воспоминаниях прошлых дней» философ писал: «Всю свою жизнь я думал, в сущности, об одном: об отношении явления к ноумену, об обнаружении ноумена в феноменах, о его выявлении, о его воплощении. Это вопрос о символе. И всю свою жизнь я думал только об одной проблеме, о проблеме символа»⁹.

Специфика понимания символа у него определяется общими особенностями представления о мироустройстве. Согласно взглядам Флоренского, мир целостен и в этом целостном мире означающее и означаемое всегда связаны, так как мир духовный и материальный не разделены жесткой границей, а «смешаны». В этом мире не бывает только духовных и только материальных предметов. Все пронизано духовной энергией, имеющей физическую основу, нет ни чистого бытия, ни чистого мышления, смысловые и эмпирические предметы существуют лишь вместе, слитые в символ. В материальной оболочке вещественного мира проявляется духовная сущность, содержание духовного, потустороннего мира. Этот мир обладает подлинной, но особой реальностью, доступной непосредственному созерцанию в той мере, в какой в самом человеке выражено духовное начало: «это лики и духовные зраки вещей, зримые теми, кто в себе самом явил свой первоначальный лик, образ Божий, а по-гречески идею: идеи Сущего зрят просветлившиеся сами идеей...»¹⁰. Именно наличие идеального начала в телесной оболочке человека позволяет усмотреть идеальное начало в материальном предмете – иконе, слове.

Для Флоренского символом является всё. Ведущим принципом философии Флоренского, как отмечает С.С. Хоружий, можно считать стремление «рассматривать всякий феномен как символ, в философском значении последнего термина. Этим предполагается, что всякий феномен заключает в себе определенное ноуменальное содержание, или смысл, причем этот смысл неотделим от чувственной данности явления, нераздельно слит с его вещным обликом...»¹¹. В результате философское описание феномена отождествляется с актом опознания феномена как символа, мир феноменов приобретает нарративный характер. Диалогическая природа символа распространялась Флоренским на все предметы и явления. Окружающий мир тем самым становился открытым, доступным непосредственному познанию человека в силу естественного родства. Феноменальную реальность можно и нужно читать как текст, а элементы естественных текстов – имена – приобретают самостоятельный текстовый статус.

В диалектике П.А. Флоренского символ играет особую гносеологическую роль, сводя отдельные впечатления от реальности в единый, законченный образ, синопсис, позволяющий совместить различные точки зрения, множество раздельных созерцаний, бесконечных и неисчерпаемых по своему разнообразию. Наглядным, зримым воплощением такого синопсиса выступает изобразительный принцип обратной (или символической) перспективы, отражающий реальные законы устройства духовного мира. Обратная перспектива в данном случае – наглядное выражение мировоззрения особого типа, целостная система символического восприятия реальности.

В понимании П.А. Флоренского символ – это своеобразный посредник между миром земным, естественным и миром сверхъестественным, горним. Символ предстает как важнейшая художественно-гносеологическая форма постижения потусторонней божественной сущности и одновременно ее конкретно-чувственный аналог в земной реальности. Особенно

наглядно символизм Флоренского проявляется при рассмотрении им онтологии света. Понимание символической природы света у Флоренского восходит к идее света – символа в творчестве Григория Паламы, согласно которой Свет есть одно из имен абсолютного, выражение обращенности его к миру. Поэтому онтология света может быть рассмотрена в данном случае как конкретизация онтологии энергийного имени в отечественной религиозно-философской мысли.

П.А. Флоренский под влиянием учения Григория Паламы высказывал мысль о разных уровнях восприятия света в мире: божественный свет наполняет подготовленного к «встрече» с ним праведника и сообщает ему способность энергийного воспроизведения света. На следующем уровне свет, исходящий от святых, подвижников как знак подлинного присутствия божественного в этих личностях, воспринимают духовно настроенные люди, но этот свет уже не полон. Наконец, плотскому человеку духовный свет и вовсе недоступен, он оказывается непроницаемым для воздействия этого света. Так выстраивается П.А. Флоренским иерархия уровней освещенности светом – от святых на ее вершине до людей «плотских» у ее подножия.

Но динамику света философ связывал не только с образом этой лестницы, но и с символикой цвета, которая соотносилась как с метафизикой мира, так и с метафизикой абсолюта в его обращенности к миру. Символика цвета у П.А. Флоренского основана на идеях православного энергетизма и является примером плодотворного развития этих идей в русской философии XX в. Смысл ее заключается в следующем: единый свет единого солнца, или тот же образ, но выраженный языком паламитского богословия – единая энергия единой сущности, входя в отношения с миром на разных его уровнях, воспринимается в цвете, оттенке, тоне. Различная окраска не является собственным свойством света, но выступает как «способ соотношения неделимого света и раздробленного вещества»¹². Например, тьма, не просветленная светом, видится в фиолетовом цвете, но тьма, заслоняющая свет, воспринимается в красных и розовых тонах. Состояние «ни света, ни тьмы» выражено зеленым цветом и т.д. То есть энергия – свет дробится, входя в раздробленный мир, на многоцветие, но при этом она остается единой в отношении к своей сущности.

Важное значение Флоренский придавал символизму как особому типу мироощущения, вобравшему в себя, по его мнению, весь комплекс проблем богословия исихазма. Смысл символизма философ определял как пронизанность нашего мира божественным светом высшей реальности, отражением которой и является этот мир. Данную позицию символического прочтения мира П.А. Флоренский называл подлинно православной, и тем самым он подчеркивал значение учения Григория Паламы для всего православного миропонимания. Богословие Паламы виделся им как своеобразный образец онтологичности и символизма – наиболее существенных характеристик восточного христианства.

Одно из самых глубоких исследований природы символа в русской философии XX в. провел А.Ф. Лосев, опираясь на платоническую традицию в европейской культуре (неоплатоники, Григорий Палама, Ф. Шеллинг, Г.Ф. Гегель). Философский поиск Лосева был направлен на создание системы диалектико-феноменологической философии, основывающейся на новых концепциях символа, мифа, имени, генетически связанных с имяславием, традицией православного энергетизма и богословием исихазма. При этом он синтезировал и переработал современные ему взгляды П. Наторпа, Г. Когена, Э. Гуссерля, отразил те направления философской мысли, которые были изложены в рамках символистского миропонимания П.А. Флоренского и Э. Кассирера.

Символ в концепции А.Ф. Лосева – место встречи сущности и явления, становящегося проявлением сущности благодаря неразрывной связи сим-

волизма и апофатизма, так как только символизм, по его мнению, позволяет апофатической сущности явиться «в твердых очертаниях». Лосев рассматривает символ как онтологическую основу культуры, как организующий принцип человеческой жизни, позволяющий творить мироздание.

Лосев, как Флоренский, выступает с критикой механицизма и рационализма современной ему науки, и понятие «символ» в его концепции (тесно связанной с его учением о мифе) выступает как альтернатива схематизированному мышлению науки, представляя собой особую органическую форму преодоления противоречий реального и идеального. А.Ф. Лосев рассматривает символ в качестве онтологического основания культуры, организующего принципа человеческой жизни. При этом «ранняя» концепция символа в его работах двадцатых годов отражает общую ориентацию культуры на онтологический символизм. А.Ф. Лосев диалектически исследовал принцип символизма в качестве основы существования философии и науки и рассмотрел символ как выразительную единицу сущности вещи, показав и происхождение самого символа, и бесконечности порождаемых им смыслов. При этом он выделяет существенные характеристики символа: диалектическое единство идеального и реального в символе (выраженность), его укорененность в бытии (онтологичность), творческую природу символа, являющегося порождающей моделью действительности. Вклад А.Ф. Лосева в общую теорию символизма заключается в том, что он исследовал генезис символа и показал, почему символ способен к бесконечному саморазвитию.

А.Ф. Лосев писал: «Символ живет антитезой логического и алогического, вечно устойчивого, понятного, и – вечно неустойчивого, непонятного, и никогда нельзя в нем от полной непонятности перейти к полной понятности. В вечно нарождающихся и вечно тающих его смысловых энергиях вся сила и значимость символа, и его понятность уходит неудержимой энергией в бесконечную глубину непонятности, апофатизма, как равно и неотразимо возвращение оттуда на свет умного и чистого созерцания»¹³. В этой формулировке Лосева отражены основные свойства символа, делающие его незаменимым в философии, в искусстве, в православном богословии.

Символ нельзя понять до конца и рационально осмыслить в форме понятия, в однозначной логической форме. Такова его природа. Символ можно только бесконечно интерпретировать, и сама интерпретация всякий раз оказывается символом, только чуть более рационализированным. Дать четкое, однозначное определение символа не представляется возможным. Это связано с характерным своеобразием символа, вытекающим из его природы и структуры. Чрезвычайная смысловая обобщенность символа делает и все его определения лишь приближением, своеобразным приоткрыванием его сущности, а отнюдь не полным и исчерпывающим понятием.

Одной из главных и существенных сторон символа является его многозначность, бесконечное разнообразие его смыслов. Символ носит знаковый характер, поскольку он не описывает, а указывает на что-то, свидетельствует о чем-то большем, чем он есть (например, в церковном искусстве – о божественной реальности, о горнем мире). Он имеет бесконечное количество значений, бесконечность смыслов, как бесконечен Бог и бесконечна возможность Его познания (через язык символов).

Символ имеет естественное и спонтанное происхождение, он не изобретается и не является результатом конвенции, соглашения между людьми. Символ онтологичен по своей природе. В таком качестве он является функцией действительности, выражающей тождество «явления» и «сущности». Безусловно, символ также – одна из функций человеческой психики и мышления.

Гносеологическая природа символа делает его наиболее удобной фор-

мой для изображения сверхъестественных сущностей, не имеющих близких аналогов в земном мире. В отличие от других знаков символ не имеет четко фиксированного, жесткого, однозначного соответствия с представляемым объектом. Поэтому символ божества, по мнению богословов, не означает реального изображения Бога, символ Бога выступает, по выражению одного из отцов Церкви, как Его «неподобное подобие». В отличие от художественного образа в светском искусстве символ не обладает непосредственным сходством с символизируемым предметом, он его «обозначает», но не отражает. Только образ, не являющийся «по сущности» (ибо это невозможно) первообразом, но обладающий его силой и энергией, мог стать реальным (сакральным) посредником на пути постижения этого первообраза и реального единения с ним. В этом состоит, например, сакральный символизм иконописного образа. Православные богословы обозначают его одновременно и реализмом, и символизмом, понимая символ в качестве реального представителя, выявителя духовного Первообраза (архетипа).

Все эти существенные особенности символа сделали его важнейшей художественно-гносеологической формой, широко используемой и в церковном искусстве, и в православном богословии, и в творчестве русских философов XX в. – П.А. Флоренского, А.Ф. Лосева, С.Н. Булгакова и А. Белого.

Отсутствие однозначной связи с содержанием и несводимость к любому точному определению лежат в основе диалогической природы символа. Символ не может быть монологом, он может существовать, не теряя своей специфики, только в диалогическом восприятии субъекта, живя в его активности. В работах С.С. Аверинцева символ в качестве специфической формы отражения рассматривается прежде всего в промежуточной, пограничной позиции как образ, взятый в аспекте своей знаковой, и как знак, наделенный всей органичностью и неисчерпаемостью образа.

«Предметный образ и глубинный смысл выступают в структуре символа как два полюса, немислимые один без другого, но и разведенные между собой и порождающие между собой напряжение, в котором и состоит сущность символа. Переходя символ, образ становится «прозрачным», смысл «просвечивает» сквозь него, будучи дан именно как смысловая глубина, смысловая перспектива, требующая нелегкого «вхождения» в себя»¹⁴.

Понимание символа требует особенной активности, отличающейся от понимания знака. Символ понимают всей личностью, всем опытом и чувствами. Смысл нельзя просто «дешифровать», подчеркивает Аверинцев, в него надо «вжиться». Архаический характер символа, его связь с глубинными пластами нашей психики, содержащими «доязыковой» опыт, определяет «глобальность» содержащихся в нем смыслов.

Структура символа позволяет погрузить каждое частное явление в стихию «первоначал» бытия и воссоздать через символ целостный, сложный образ мира. Такой «компактностью» смысла символ родственен мифу. Символ, подчеркивает С.С. Аверинцев, и есть миф, снятый (в гегелевском смысле) культурным развитием. Не обладая однозначной определенностью знака, символ обладает большей емкостью, его реальное содержание может быть неисчерпаемым, позволяя в индивидуальном опыте соприкоснуться с общечеловеческим началом. Сама структура символа направлена на то, чтобы дать через каждое частное явление целостный образ мира.

С.С. Аверинцев справедливо отмечал: «Если для чисто утилитарной знаковой системы многозначность есть лишь помеха, вредящая рациональному функционированию знака, то символ тем содержательнее, чем более он многозначен: в конечном же счете содержание подлинного сим-

вола через опосредующие смысловые сцепления всякий раз соотносимо с «самым главным» – с идеей мировой целокупности, с полнотой космического и человеческого «универсума». Уже то обстоятельство, что любой символ вообще имеет «смысл», само символизирует наличность «смысла» у мира и жизни»¹⁵. Неслучайный характер связи формы и содержания, феномена и ноумена в символе дают возможность предполагать и неслучайный характер жизни, наличие в ней высшей Истины.

Смысловая структура символа многослойна и рассчитана на активную внутреннюю работу воспринимающего. Истолкование символа есть диалогическая форма знания: смысл символа реально существует только внутри человеческого общения. Диалогический характер символа делает его особенно пригодным для целей коммуникации на уровне культуры и личности, позволяя передавать то содержание, к восприятию которого субъект расположен, и оставляя возможность увидеть в нем нечто новое, вернуться к нему позднее, когда к этому уже существуют предпосылки.

Указание на диалогический характер символа может служить отсылкой к работам М.М. Бахтина, который говорил о диалогической сущности слова, высказывания, текста, рассмотренных именно со стороны символической сущности, позволяющей выходить за рамки однозначных определений. Однозначность, строгая определенность значения (содержания) знакового уровня, предполагающая минимальную субъективность истолкования, присуща, скорее, монологическому слову, в то время как диалог предполагает потенциальную незавершенность, многозначность символа. Примером общения на чисто знаковом уровне могут быть, например, команды (знаки) регулировщика уличного движения, рассчитанные на однозначное, точное понимание, но не предполагающие внесения водителями дополнительных смысловых изменений. В то время как стихи, рассчитанные на понимание другим человеком, требуют от воспринимающего собственного вклада, дополнения собственным личностным смыслом.

Перевод символа на знаковый уровень, рационализация его содержания разрушают заложенную в нем информацию. «Смысл символа объективно осуществляет себя не как наличность, но как динамическая тенденция: он не дан, а задан. Этот смысл ... нельзя разъяснить, сведя к однозначной логической формуле, а можно лишь пояснить, соотнося его с дальнейшими символическими сцеплениями. ...Бесконечная смысловая перспектива символа закрывается при таком подходе...»¹⁶. Попытка однозначного понимания символа является бессмысленной, разрушает его.

Диалогизм символа оказывается действенным и на внутриличностном уровне, где он функционирует по тем же законам. Символ в гораздо большей степени, чем знак, связан с эмоционально-аффективной сферой, а значит, его подлинное содержание не всегда осознается, что позволяет выражать это содержание «контрабандой» и делает его удобным средством связи бессознательного с сознанием. Неадекватность выражения аффективного бессознательного посредством знаков является аксиомой в терапевтической работе. Сколь угодно изощренная рационализация и самые точные интерпретации символов, сделанные аналитиком, не приведут к изменениям во внутриличностном состоянии, так как не могут в силу разницы форм выражения совпасть с реальным заболеванием, выражаемым в симптоме. Требуется аффективное, эмоциональное «проживание» вытесняемых чувств и мыслей на адекватном для них языке. Оно необходимо, чтобы соединить слова и сигналы, выраженные на знаковом уровне. Это может внести изменения в состояние человека.

Философскому осмыслению символа положили начало работы Платона, чье учение об идеях можно квалифицировать, по словам А.Ф. Лосева, как чистейший символизм: «самая методология платоновского учения об идеях свидетельствует о том, что это есть полный и настоящий реалистический символизм, или символический реализм»¹⁷. Диалектика Платона

утверждает тождество идеи и вещи. А так как это не слепое тождество, «а разумно-развернутое и проявленное, то диалектика и порождает новую категорию именно *символа*, где тождество и различие вещей и идей даны именно в развернутом виде»¹⁸. Символ – это не знак, не схема и не аллегория. Он есть то, где общее и частное находятся в полном тождестве и равновесии.

Нельзя не сказать о понимании природы символа в религиозном измерении. В православном понимании сам Бог вкладывает в человека возможность через символы возвышать свой ум до познания небесных сущностей. «Богословие употребило священные поэтические изображения для описания умных сил, не имеющих образа, имея в виду наш разум, заботясь о свойственной и сродной ему способности возвышаться от дольнего к горнему и приспособляя к его понятиям свои таинственные священные изображения» (Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. II, 1).

Несмотря на все возрастающий интерес к христианской культуре, средства современных исследований, как правило, не адекватны ее истинной сути. Поскольку же «информация» и «знание» благодаря всеобщей компьютеризации почти уравнились в значениях, то и символика христианского искусства (в первую очередь образительного) начинает учитываться так, что все тонкие элементы образа или идеи упрощаются или вообще отсекаются, чтобы сделать символ пригодным для ввода в компьютер. Но факт, отделенный от окружения, не может существовать сам по себе. Как бабочка, засушенная на булавке ученого, не имеет ничего общего с живой бабочкой, так и факт, препарированный для ввода в компьютер, не может иметь естественной связи с другими фактами.

Все это напрямую касается религиозной символики. В религиозном искусстве она далеко не всегда поддается лобовым толкованиям. В сочетании с различными знаками и образами религиозный символ принимает множество оттенков. Он может соединять прообраз и образ. Символом может стать не только определенный образ, цвет, предмет или композиция, но и большой цикл композиций, – например, комплекс алтарных сюжетов (т.е. иконостас), из которых складывается образ Воплощения и Жертвы Спасителя. Символом может выступать и житийная икона, – например, Стефана Первомученика, – составленная по апокрифическим текстам и показывающая деяния святого как подражание мукам Христа. В древних Псалтырях, – например, Хлудовской, Афонопантократорской, Киевской и др. – евангельские сюжеты символизированы изображениями ветхозаветных пророков, предрекавших эти события. Таким образом, весь этот мистический метафоризм весьма далек от примитивных параллелей. Цель его – видеть за бесконечным разнообразием явлений волю божественного провидения.

В разговорной речи под словом «символ» обычно имеется в виду некий условный знак, подразумевающий определенную идею или образ. Однако символы религиозные суть сублимация тех реалий, которые были структурными элементами определенной эпохи и ее культуры. В основу символических изображений закладывался наиконкретнейший и живой духовный опыт, поэтому символ внутри художественного языка определенной эпохи был знаком «безусловным», имеющим собственную «валентность» с бесчисленным множеством других символов (менял свое значение в окружении других символов). Поэтому древний иконописец, например, до тех пор не включал в свою композицию тот или иной знак, пока не видел его связь со всем миром, выясняя таким образом его иерархическое значение. Для иконописца любого времени видимый мир имеет ценность лишь постольку, поскольку он символичен, т.е. только в той мере, в какой он говорит о духовной реальности и раскрывает ее. Символ в данном случае становится средством духовного восхождения. Именно христианский символизм превращает любое явление в метафору, возведен-

ную созерцанием к постижению божественных таинств. Язык, располагающий множеством флексий, способен к бесконечному развитию. Метафоризм религиозных сюжетов в изобразительном искусстве, по сути, исполняет ту же роль, что и флексии в языке разговорном.

Современному зрителю, удаленному от образа мыслей древней культуры не только временем, но и духовной пассивностью, религиозная символика зачастую представляется едва ли не тайнописью для посвященных. Но религиозная символика не зашифровывает смысл идей и понятий, а раскрывает и показывает их в максимальной наглядности и внятности, и в этих случаях символ становится такой метафорой, без которой внутренняя и органичная связь отдельных образов была бы невозможна.

Утверждение, что жизненные миры христианской культуры представляют символическую картину, достаточно тривиально. Об универсальности символизма писали совершенно разные по своим мировоззренческим установкам авторы¹⁹.

Тем не менее содержательная сторона символизма православной культуры и искусства во многом остается непроясненной, а само понятие символа зачастую употребляется на уровне интуитивной очевидности – просто как знак, образ единичного предмета, вещи, явления. В большей степени подобное неосмысленное употребление понятий является следствием непроработанности проблемы символа вообще и церковного символизма в частности в отечественной литературе. Все современные авторы, пишущие о проблеме символа в православной традиции, указывают на слабую разработанность этой темы. Но ведь система символов в религиозно-мистическом сознании православия носит тотальный характер. Центральным моментом в православии является исповедание Символа веры. Само понятие Господа как символа есть исповедание некоего иного мира, как и акт крещения означает собой переход в «новое подданство». Специфика христианского символа, как справедливо отмечал С.С. Аверинцев, заключается в том, что он есть знамение, требующее веры, и одновременно «знамя», требующее верности как ответа на призыв Бога.

Таким образом, нам представляется возможным говорить об особой, диалогической активности символа, которая определяется тем, что содержание символа имеет общечеловеческий характер, может быть одинаково понято вне рациональных, однозначных определений. Символ опирается на универсальный общечеловеческий опыт, выходящий за пределы конкретной культуры, конкретного языка. Тем самым диалогическая природа символа проявляется не только в вовлечении человека в активное взаимодействие с другим, организует его внутренний диалог, но и в вовлечении человека в диалог с бытием.

Библиографический список

1. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. – 416 с.
2. Булгаков С.Н. Философия имени. – Париж, 1953. – 278 с.
3. Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. – М.: Мысль, 1993. – 958 с.
4. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993. – 959 с.
5. Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. – М.: Искусство, 1976. – 367 с.
6. Флоренский П.А. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. – М.: Моск. рабочий, 1992. – 559 с.
7. Флоренский П.А. Иконостас. – М.: Искусство, 1994. – 256 с.
8. Флоренский П.А. Небесные знамения (размышления о символике цветов). // Маковец. – 1922. – № 2. – 17 с.
9. Хоружий С.С. Философский процесс в России как встреча философии и православия // Вопросы философии. – 1991. – № 5. – С. 26–57.

10. Яковлев Е.Г. Эстетическое как совершенное: Избранные работы. – М.: Брандес, 1995. – 406 с.

¹ Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. – М., 1976. – С. 18.

² Лосев А.Ф. Статья о символе // Философская энциклопедия. – М., 1970. – Т. 5. – С. 10.

³ Там же.

⁴ Аверинцев С.С. Статья о символе // Литературный энциклопедический словарь. – М., 1987. – С. 378.

⁵ Яковлев Е.Г. Искусство и мировые религии // Яковлев Е.Г. Эстетическое как совершенное. – М., 1995. – С. 65.

⁶ Там же. – С. 66.

⁷ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М., 1994. – С. 61.

⁸ Булгаков С.Н. Философия имени. – Париж, 1953. – С. 25-26.

⁹ Флоренский П.А. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. – М., 1992. – С. 153.

¹⁰ Флоренский П.А. Иконостас. – М., 1994. – С. 45.

¹¹ Хоружий С.С. Философский процесс в России как встреча философии и православия // Вопросы философии. – 1991. – № 5. – С. 50.

¹² Флоренский П.А. Небесные знамения (размышления о символике цветов) // Маковец. – 1922. – № 2. – С. 14.

¹³ Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. – М., 1993. – С. 699.

¹⁴ Аверинцев С.С. Символ // Краткая литературная энциклопедия: В 9 т. – М., 1971. – С. 826.

¹⁵ Там же. – С. 826-827.

¹⁶ Там же. – С. 828.

¹⁷ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М., 1993. – С. 631.

¹⁸ Там же. – С. 630.

¹⁹ Напр.: Аверинцев С.С. Поэтика византийской литературы. – М., 1978; Гуревич А.Я. Проблема средневековой народной культуры. – М., 1981; Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. – Л., 1971; Лотман Ю.М. Избранные статьи в 3-х т. – Таллин, 1992; Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. – М., 1993; Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М., 1993; Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. – М., 1976; Успенский Б.А. Семиотика искусства. М., 1995.



Сторчак В.М.

СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНАЯ МЫСЛЬ В КОНТЕКСТЕ РОССИЙСКОЙ МЕССИАНСКОЙ ИДЕИ

Аннотация. Статья посвящена исследованию феномена мессианства, которое имеет многовековую историю в России. Мессианская идея прослеживается не только в официальной идеологии и политике государства, но и в культуре, в общественно-политической, философской и религиозной мысли средневековой Руси. В работе в контексте русской мессианской парадигмы исследуются следующие антиномии: православие – инославие, иноверие; закон – «Правда»; разум (сознание) – иррациональность (интуиция); молодость – старость. Своеобразное решение средневековой мыслью данных антиномий повлияло, по мнению автора, на формирование определенной специфики национального самосознания русского народа.

Ключевые слова: мессианизм, православие, богословие, философия, Средние века, Древняя Русь.

Мессианская парадигма в идеологии государства так или иначе, прямо или косвенно влияет на ее общественную и культурную составляющую. Содержание этой парадигмы определяет многое в истории и самосознании нации, подспудно воздействуя и не прекращаясь даже тогда, когда об ее мессианской традиции и не вспоминают. Представление о России как о последнем «Ромейском царстве» («Святой Руси»), сохранившей правую веру, весьма почетно, но оно несет в себе определенную ответственность и обязанность. Поэтому, как подчеркивает современный исследователь, с одной стороны, «Россия, как последний оплот православия, противопоставляется всему остальному миру, и это определяет отрицательное отношение к внешним культурным влияниям... Чистота православия связывается с границами нового православного царства, которому чужды задачи вселенского распространения; культурный изоляционизм выступает как условие сохранения чистоты веры»¹. Отсюда тенденция к консервации культуры вкупе с защитно-охранительной функцией государства по отношению к «истинному православию».

В трактате начала XVII в. «О причинах гибели царств» важнейшим условием сохранения «благоденствующего государства» является сохранение древних законов, судебных и обычаев, ибо изменение древних и старых обычаев ведет к переменам, а следовательно, приводит к смуте и мятежу в стране. С названным условием связано и другое – требование запрета на введение иноземных обычаев². С другой стороны, если истина и/или право на истину находится на Руси, а весь окружающий мир духовно «изрушился», «...то, строя государство, русские должны идти каким-то совершенно своеобразным путем, а на чужой опыт опираться лишь в очень ограниченной степени – как на опыт отрицательный»³. Отсюда стремление к инаковости, непохожести культуры и мировосприятия, особенности, если выражаться современным языком, цивилизационных устоев и самостоя-

ния России в области государственного строительства, религиозной самобытности, этики, гносеологического познания мира (инструментария его «разузнания», «распознавания»), быта и т.д.

Впервые в теоретическом плане об этом заговорил во второй половине XVII в. Ю. Крижанич. Рассматривая распространенную в русском обществе политическую теорию, изложенную в «Сказании о князьях Владимирских», Крижанич осуждает увлечение русских политических мыслителей идеей происхождения российских царей от римского императора Августа. Он выступает против распространенного в России «притязания на чужеземное происхождение», по его мнению, они «выдуманы и вписаны в историю льстецами и придворными баятелями царя Ивана IV». Критикует Крижанич и теорию «Москва – Третий Рим» (Забегая вперед, скажем следующее: полемика с приверженцами этой теории в России говорит лишь о ее популярности в общественных кругах пореформенного периода). Он отказывал ей в здравом смысле и усматривал в ее распространении лишь потакание «пресуетной гордыне царя Ивана» да греческим измышлениям: «Греки нам льстят и подслуживаются баснями, стараясь возвеличить старину этого государства, а в действительности только позорят его и ставят в невыгодное положение. Они назвали Москву Третьим Римом и сочинили смешную сказку, будто русское царство есть римское и ему приличествуют знаки достоинства Римской империи». «Римское царство давно сгнуло, а если что и осталось от него донныне, то лишь глина или слабость или позор». «Ничто не может быть более губительным для страны и народа, – продолжает автор «Политики», – нежели пренебрежение своими благими порядками, обычаями, законами, языком и присвоение чужих порядков и чужого языка и желания стать другим народом». Этот порок, считает Крижанич, живуч и поныне и выражается в «чужебности», которое представляет собой «бешеную любовь к чужим вещам и народам и чрезмерное доверие к чужеземцам»⁴.

Именно Крижанич впервые в России в историософской форме заговорил об опасности надвигающейся европеизации и в то же время не ограничился предложением одних паллиативных мер для борьбы с нею. Его по праву можно назвать одним из первых теоретиков русского национального самосознания, мыслителем, рассматривавшим культуру и историю России через цивилизационную призму развития человечества. Россия, следуя логике Крижанича, должна между западной (римской) и восточной (византийской) цивилизациями выбрать исключительно свой, на другие не похожий, срединный путь развития своей цивилизации.

Единственное, чего не хватает русскому народу, считает философ, – это высокой степени знания и умения. Крижанич, используя цивилизационную теорию римского историка Флора, рассматривает историю славян в связи с четырьмя возрастными этапами человечества (детство, юность, возмужалость и старость). Некоторые народы (египтяне, греки, евреи) уже прошли свой пик развития и теперь находятся в тени общечеловеческой магистральной линии развития; другие находятся в фазе апогея (немцы, французы); третьи же, т.е. славяне, овладев необходимыми знаниями и умениями Запада, но не теряя своей национальной особенности, в скором времени будут играть первую скрипку в оркестре мирового прогресса и величия. Подобные соображения и через двести лет будут волновать общественно-политическую и философскую мысль в России.

В рамках изложенного можно выделить следующие российские цивилизационные антиномии.

1. Православие – инославию и иноверие. До XV в. Русь находилась в орбите православного влияния и взаимодействия Византии и Балканских государств. Невзирая на все сложности взаимоотношений, связанные с Флорентийской унией и самовольным избранием русского митрополита, русские православные ощущали духовную близость и религиозную сопри-

частность с православным Востоком. После падения Константинополя и образования Османской империи русские княжества, а затем Московское государство оказались в окружении иноверных и инославных государств. Новое «Ромейское царство», как последний оплот и хранитель «истинного православия» – «Святой Руси», ощущало себя на переднем крае духовного противостояния, островом в море чужeverия и греха. На востоке и юге их окружали «магометане» – басурмане и агаряне (в народе их зачастую прозывали «дьявольским отродьем» и «неверными собаками»⁵), с запада – «еретики поганые» – католики.

Отношение к католицизму, которое и до идеологии «Третьего Рима» было весьма прохладным (см. резонанс на решение Флорентийского собора на Руси), выражалось теперь в резко негативном свете. Католики обвинялись в том, что впали в «апполинариеву ересь» («опресночного ради служения»), «прелшени Карулсом царем и папою Формосом»⁶. Русские считали католиков «вовсе погибшими людьми» в деле спасения. В народном сознании «латынская бусурманская» вера, где поклоняются «идолам» и «богам кумирским», противопоставлялась «истинной христианской» вере – православию⁷. По рассказам иностранцев москвитяне до такой степени ненавидели представителей «римской или польской веры», что желали своему недругу быть католиком. Иван IV резко отвергнул и отклонил учение католицизма в разговоре с иезуитом Антонием Поссевино. Он рассматривал католичество как самую ошибочную религию из всех существующих в христианском мире и был удивлен тем, что отдельные христианские правители в угоду папе Римскому признают его духовную власть над ними. Поэтому все просьбы представителей католической церкви об открытии костела в Москве были отклонены царским правительством⁸.

Во второй половине XVI в. в России появляются протестанты – лютеране и кальвинисты, отношение к которым хоть и было негативным, но не в такой степени, как к католикам. «Они считают нас только полухристианами, – писал в середине XVI в. английский путешественник Ричард Ченслор, – потому что мы, подобно туркам, не соблюдаем всего Ветхого Завета. Поэтому они считают себя святее нас». В отличие от католиков протестантам, после долгих перипетий, все же разрешили построить храмы в месте их компактного проживания – на Кукуе (Немецкая слобода). Правда, по информации Эрколе Зани, жившим в Москве во времена Алексея Михайловича, эти кирхи были без колоколов и находились они в ведении особых царских сановников⁹.

Антипротестантские настроения поддерживались различными способами, в частности полемическими сочинениями. К примеру, в XVI в. князь Хворостин написал охранительное сочинение «К родителям о воспитании чад», в котором он призывал родителей воспитывать детей в правоте, чтобы оградить их в последующей жизни от влияния разных еретических учений «Лютора... и его единомысленных блядословцев Калвина, Сервета, Чеховица и Буднаго, обретающихся в разных странах». Схожее по замыслу сочинение Зиновия Отенского было названо соответственно «Слово обличительное на ересь новых развратников православныя христианская веры, Лютора глаголю, и Калвина...». В 30-х гг. XVII в. появляется сочинение «На иконоборцы и на вся злая ереси», затрагивающее ту же критическую тему, и т.д.¹⁰.

Следует отметить, что после падения Константинополя и появления в идеологии мессианской парадигмы, отношение к «греческой православной вере» в России стало не таким однозначно положительным, как прежде. Со дня принятия от «греков» христианства на Руси и до известных событий первой половины XV в. (падение Византийской империи) не было никаких серьезных оснований подвергать сомнению чистоту веры в «благочестивой Греческой земле», где проживает «христоролюбивый и крепкой верой» народ, совершаются «чудеса и знамения» и «исповедуют истин-

ную веру»¹¹. Но уже на рубеже XV–XVI вв. в российском общественном сознании появляется мысль о том, что греческая вера «испраказилась» от «безбожных агарян». В опровержение этому Максиму Греку пришлось даже писать полемическое сочинение «о непогрешении греческой веры» – «Сказание о том, яко не оскверняются святая николиже, аще и много лета обладаема суть от поганых». В сочинениях же «Филофеева цикла» можно уже видеть другую правду: «Греческое царство разорися и не созиждется», поскольку оно «предаша православную греческую веру в латынство»¹² (отголосок на принятие частью Восточной православной церкви Флорентийской унии). Иван IV, по словам Джерома Горсея, считал, что его предки вели свое древнее начало от святого апостола Андрея и их покровителя святого Николая. Греческая же церковь по причине их отступления и распрей подверглась упадку и заблуждениям¹³. Однако в важных для России документах, где было необходимо решение восточных иерархов Церкви, антигреческие нотки намеренно нивелировались. Так было при избрании первого русского патриарха в конце XVI в.¹⁴, при принятии реформ Никона во второй половине XVII в. и т.д.

Негативное отношение к инославию вызывало в российском обществе недоверие и подозрение не только к религиозным воззрениям, но и культурным новшествам иноземцев. Русские люди, говорилось в Стоглаве, «разных стран беззаконии осквернихомся, обычая злая от них приемше, и сего ради казнит нас бог за таковыя преступления»¹⁵. «Стерильность» русской святости поддерживалась правительственными мерами идеологической «санитарии». Всякий иноземец, желающий въехать в страну, наталкивался на большие трудности. Местному населению чинили препятствия в контактах с иноземными гостями. Правительство боялось, как бы русские не заразились «безбожными» обычаями, и старалось выделить иностранцев в особую социальную группу, буквально запрещая общение с ними. Зарубежные гости должны были жить в выделенных для этого частях города или за городом (так появилась Немецкая слобода), носить только свою одежду, чтобы этим сразу отличаться от русских, которым под страхом наказания запрещалось в одежде или причёске иметь внешнее сходство с иностранцем. Всякие неслужебные разговоры между русскими и иностранцами навлекали на первых подозрения в измене православной вере и обычаям, что автоматически могло быть приравнено к политической измене. Считалось большим грехом сидеть за одним столом с иноверцем. Если какой-нибудь купец ехал в чужие края, то он должен был потом принести покаяние в церкви в знак очищения даже от непреднамеренного «греха»¹⁶.

Охранительные меры предпринимались не только правительством, но и церковными кругами. Ярым противником всего иноземного был патриарх Иоаким. Он приложил немало усилий, чтобы уничтожить «латинскую партию» в лице Сильвестра Медведева. Иоаким боролся со свободомыслием в лице Кульмана и был инициатором противодействия свободы богослужения в Немецкой слободе. Еще раньше в особой «духовной грамоте» патриарх осудил реалистические тенденции в иконописании и потребовал строгого следования византийским канонам. Он выступал также с осуждением различных культурных и бытовых заимствований у иноземцев, особенно распространения брадобрития, в связи с чем подтвердил старое церковное предписание не отпевать и не хоронить на православном кладбище людей, нарушивших заповедь о брадобритии. Он же настаивал на высылке католической миссии (двух ксендзов) из Москвы и на отмене разрешения столичным иноземцам-иноверцам строить каменные храмы. Накануне Крымских походов 1687–1689 гг. патриарх Иоаким требовал также изгнания из русского войска военачальников и офицеров из числа иноземцев.

Резко негативное отношение к иноверцам отражено в завещании Иоакима¹⁷. В нем он требовал от царя, чтобы «еретические» церкви были разрушены, иностранцы лишены военных и всяких других должностей, все суждения о религиозных предметах строго запрещены, а всякая их попытка распространить свою веру и нравы наказывалась бы смертной казнью. От русских патриарх требовал, чтобы они никаких новых латинских и иностранных обычаев не перенимали и «в платье перемен по-иноземски» не вводили.

К тому времени принадлежит полемическое сочинение архимандрита Новоспасского монастыря Игнатия Римского-Корсакова «Слово на латинцев и лютеров», содержание которого отражает настроение большинства духовенства второй половины XVII в. В нем была подвергнута острой критике политика светской власти в отношении иноземцев как излишне благожелательная. Критиковалась и веротерпимость «первосоветника» царевны Софьи – В.В. Голицына, известного своими прозападными наклонностями. В сочинении утверждалось, что правительство своими мерами поощряет распространение «ложной» веры лютеран, кальвинистов и католиков, не охраняет православной веры и Церкви и тем способствует их гибели.

Нетерпимое отношение к иностранцам продемонстрировали священники Архангельска. Они отмечали, что вопреки Соборному уложению 1649 г. в Архангельске и Холмогорах в домах иноземцев в услужении живут русские люди и что русская прислуга не имеет помещений для пристойного размещения икон и иных святынь, а священники для исполнения обрядов вынуждены посещать эти дворы «иноземцев-еретиков», чем оскверняются православная вера и Церковь. Они требовали соблюдения запрета иноземцам держать в своих дворах русскую прислугу и защиты православной церкви «от поношений и унижений иностранных»¹⁸.

Жизнь в «Новом Израиле» укрепляла русских в осознании своей богоизбранности и исключительности, что выражалось зачастую в высокомерном отношении и пренебрежении ко всему иностранному¹⁹. Такая идеологическая установка, как уже подчеркивалось, способствовала изоляции России от Запада и консервации всей российской жизни.

2. Закон – «Правда». Мессианская парадигма явилась стимулятором развития русской общественной мысли в различных областях гуманитарной деятельности. Московит, как «обладатель» истины и благочестия, теперь один и зачастую без посторонней помощи с православного Востока должен был решать актуальные религиозные и мирские вопросы современности. Одним из них был вопрос о соотношении мирских законов и христианских установлений, или, правильнее будет сказать, согласно средневековому мировоззрению, вопрос о приоритете во взаимоотношениях между людьми библейского «страха Божия» и/или «любви Божьей». Разрешение этой проблемы неминуемо приводило к той или иной трактовке двух библейских источников – Ветхого Завета и Нового Завета, которые могли различаться в зависимости от этико-правовых установок противоборствующих сторон.

Следует заметить, что вопрос о значимости тех или иных библейских текстов, лежащих в основе жизнеустройства общества, ставился еще в XI в. митрополитом Илларионом в «Слове о законе и благодати». В нем он развивает идею о трех состояниях, по которым проходит свой путь человечество: из состояния «идольского мрака» (язычества), в котором не было ни закона, ни благодати, к ветхозаветному Закону (иудаизм), а затем к новозаветной Благодати (христианство). Для него ветхозаветный Закон не есть истинный путь к спасению. Он только преддверие к истине и благодати, к которому неизбежно должно прийти человечество. Закон – это средство для приспособления, подготовки и «обвыкания» «дозаветного» человечества от «многобожия языческого отходящее к вере в единого Бога, чтобы

человечество, как сосуд скверный, но омытый, словно водою, законом и обрезанием, восприняло бы млеко благодати и крещения. Ибо закон предтечей был и слугой благодати и истине, истина же и благодать – слуги будущему веку, жизни нетленной».

Вместе с тем между Законом и Благодатью существует принципиальная разница, для подчеркивания которой Илларион использовал различные аллегории: Закон – подобие, Благодать – истина; Закон – луна, Благодать – солнце; Закон – для старых мехов (иудейского народа), Благодать – для нового учения и новых мехов (новых народов) и т.д. Закон предназначен для иудеев, Благодать – для всего человечества; Закон для совершенствования мирской, земной жизни, Благодать – для будущей, небесной жизни. Человек, рожденный в Законе, должен подчиняться его жестким установлениям. Он обязан беспрекословно подчиняться Закону, как раб подчиняется господину. Напротив, рожденный по Благодати – свободен, ибо он живет по истине вместе с «Сыном и со Святым Духом». «И когда Бог посетил человеческое естество, – пишет Илларион, – явилось ранее неведомое и сокрытое: родилась благодать, истина – а не закон, сын – а не раб». Впоследствии император Константин вместе с матерью своей Еленой из старого Иерусалима принес крест как символ благодати в «новый Иерусалим» (византийский Константинополь). А Владимир Святославович, как его продолжатель и преемник, «уподобившись Константину», вместе с бабкою своей Ольгой принес крест из «нового Иерусалима» на землю свою в Киев и утвердил там веру²⁰. Так, с точки зрения Иллариона, решался вопрос о правопреемственности христианской идеи о законе и благодати на Руси.

Проблема восприятия и трактовки ветхозаветных (Закон) и новозаветных (Благодать) текстов Библии, которую поднял митрополит Илларион, стала актуальна на рубеже XV–XVI вв. в вопросах этико-правового характера²¹. Идеолог иосифлянского направления Иосиф Волоцкий исходил из ветхозаветного понимания «страха Божьего» в деле государственных правых отношений и посмертного спасения человека. Церковь и государство – это два взаимосвязанных и взаимозависимых института, на которых лежит ответственность жизнеустройства общества, поэтому закон должен носить государственно-церковный характер. Именно страх перед Богом и законом, с его точки зрения, лежит в основе спокойствия и благоденствия. Для доказательства своих мыслей он выбирал именно те места в Священном Писании, где говорится о почитании властителей в страхе и трепете²². В связи с этим Иосиф Волоцкий призывал жестко поступать с еретиками и «отступниками», вплоть до предания их «лютой казни». Он полагал, что нельзя принимать покаяние даже у уже раскаявшегося и осужденного еретика²³.

Противоположная сторона в лице Нила Сорского и «нестяжателей» отстаивала следующую точку зрения – главным средством воздействия на человека должна быть «христовая», или «евангельская любовь». «Страх Божий» здесь выступает только как один из мотивов к исправлению и очищению человека. По мнению Нила Сорского, «умное делание», целью которого является познание Божественной любви и «евангельская любовь» – вот те средства и состояния, при которых достигается истинная, полная, «внутренняя свобода», когда человек зависит лишь от Бога и более ни от кого.

Схожие мысли о приоритете «евангельской любви» над ветхозаветным «страхом» можно найти в трудах Вассиана Патрикеева и Максима Грека. В «Прениях с Иосифом Волоцким» Вассиан Патрикеев обвиняет того в увлечении Ветхим Заветом, благодаря чему он «презрел» заповеди «Христовой любви». Поэтому еретиков необходимо спасать молитвой, а если и держать в заключение, то не лишать их жизни, ибо тогда нарушается завет «Христовой любви»²⁴. Жить по Евангелию, а не по Ветхому Завету, по

нравственным законам сердца, а не страхом перед наказанием или моральными установками общества призывали «нестыжатели» своих оппонентов²⁵.

Таким образом, перед русской общественной и религиозно-философской мыслью XVI в. возникает вопрос разрешения возникшей этико-правовой антиномии. Он достигается двумя путями. Первый – механистический – изложен в воззрениях митрополита Даниила, последователя Иосифа Волоцкого. С одной стороны, деятельность Церкви должна быть направлена на культивирование «евангельской любви» в сердца верующих. С другой, – средством исправления мира является «страх Божий», которое есть начало спасения и источник жизни человека. Его сочинения наполнены рассуждениями о пользе наказаний и о необходимости преследования еретиков и «отступников», к которым православный верующий должен относиться с чувством «совершенной ненависти» и проявлять к ним «праведную ярость»²⁶.

Второй путь – синтетический – касается такого чисто русского понятия как «правда». Оно не имеет четкого рационального объяснения. Это не мирская «правда» в качестве закона, как она трактовалась еще в древности у Ярослава Мудрого в «Русской правде», но и не набор церковных божественных заповедей. В некоторых сочинениях русских книжников (Федор Карпов, Иван Пересветов) «правда» выступает в качестве добра, милосердия, справедливости, веры и т.д. Но данное понятие не синоним, а источник всех этих нравственных категорий: «Велик бог милостью, богат бог милостью», «Бог не убог; у бога милости много», «Кто добро творит, того бог благословит», «За добро бог плательщик», «Правда сильна верою, а вера – правдою». Она по своей сути больше относится к божественному началу, к премудрости Божьей. Поэтому «Правда» имеет больше сакральное, нежели мирское значение.

Такое понимание «правды» отложилось в русском национальном самосознании на многие века: «Не в силе бог, а в правде», «Правдой жить – от людей отбыть; неправдой жить – бога прогневить», «Кто правду хранит, того бог наградит», «Кто правды желает, тому бог помогает», «Истина от земли, а правда с небес», «Кто правды ищет, того бог сыщет» и т.д.²⁷. О распространенности подобного мнения говорит и тот факт, что даже в начале XX в. понятие «правда Божия» было общераспространенным выражением у русского народа. Оно стало неотъемлемой частью мировоззрения общества. К примеру, даже в качестве могильной эпитафии:

...Молись, молись ему, Творцу Вселенной,
Чтобь души наши тамъ слились,
Где ни коварства, ни обмана,
А *правда Божия* (курсив мой. – В.С.) царить,
Где Богъ тебя за все страданья
Блаженством вечнымъ наградить²⁸.

Жизнь по «правде» нельзя заключить в прокрустово ложе мирских законов и церковных установлений. Она выше их, ибо является частью Божественной сущности. Поэтому по шкале правовых ценностей иррационально понимаемая «правда» предпочтительней и авторитетней рационально изложенных законов, недоверие к которым издавна известно в народе: «Хотя бы все законы пропали, только бы люди правдой жили», «Все бы законы потонули да и судей бы перетопили», «Где закон, там и обида», «Если бы не закон, не было бы и преступника», «Не будь закона, не стало б и греха», «Не зная закона, не знает и греха», «Строгий закон виноватых творит», «Закон, что паутина: шмель проскочит, а муха увязнет», «Закон – дышло: куда захочешь, туда и воротишь»²⁹. Источник «правды» – сердце, в которое Господь закладывает нравственные законы. Жизнь «праведника» – это жизнь не как у всех и не от мира сего, а «житие» «святого» человека.

Борьба за «правду» не касается частных. В русском самосознании это продолжение вселенской борьбы Правды и Кривды, Бога и Сатаны³⁰. По народному поверью, на Святой Руси на праздник Воздвижения происходит битва между «правдой» и «кривдой», «свято» и «несвято», бьются «светлые» и «темные» силы вселенной. И как только «кривда от лукавого» начинает осиливать все стоящее «за веру правую и правду верную», в этот момент из недр земли выдвигается «Свять-Господень Крест» и силы зла побеждаются. «И так до скончания века веков», – гласит народное поверье, говорящее о непоколебимой вере народа в торжестве «правды» над злом³¹. Поэтому, если государство или общество живет не по «правде», то они безбожны и подвергнутся, в конечном счете, заслуженному Господнему наказанию.

Олицетворением источника «правды» на земле и в официальной, и в народной интерпретации являлся царь. В Чине венчания на царство говорится о том, что «помазанный» и «боговенчанный» царь садится «на престоле правды». Царь в момент обряда получает особые харизматические дары: быть «хранимым Святым Духом» и исключительный дар высшей мудрости, которым не обладает ни один смертный на земле. «Языка же лъстива и слуха суетна не приемли, – поучает патриарх монарха в момент совершения обряда венчания на царство, – царю, ниже обогателю слушай, ни злым человеком веры емли, но разсуждай все по Бози в правду, о Богом венчанный царю, яко всем человеком мудрость честнейши есты, вси бо ту, яко благо, похваляют, и любомудрому ти бытии подобает, и мудрым последовати, на них же во истину, яко на престоле Бог почиает»³². С точки зрения итальянского исследователя М. Гардзанити смысл библейских цитат, используемых патриархом в Чине помазания на царство, состоит в том, чтобы показать царю истинное значение его власти – создать на земле «Царство Правды и Милости», из которого люди могли бы легко переходить в «Царство Небесное». Эти идеи, справедливо считает Гардзанити, тесно сплетаются с теорией «Москва – Третий Рим», согласно которой России отводилась роль посредника между «земным и небесным царствами»³³.

По мнению Ивана Пересветова, Бог дает свое заступничество только тому царю, который может обеспечить в государстве «правду». «В каком царстве правда, там и Бог пребывает, и не поднимется Божий гнев на это царство»³⁴, – заявляет русский религиозный философ. А таким государством после падения Константинополя была только Московская Русь и таким царем – только русский царь: «Где царь, тут и правда».

Обладание сакральной истиной – «правдой», благодаря «помазанием Всесвятого Мура», позволяет монарху принять «с небесе к правлению и правосудию силу и премудрость», а поэтому быть последней инстанцией в разрешении судебных споров³⁵. Только он может «разсудить по правде»³⁶. «Когда король вершит суд, Бог руководит им, чтобы не ошибся»³⁷, – заявляет Юрий Крижанич. В народном сознании это право было отражено следующим образом: «Правда божья, а суд царев», «Правда божья, а воля царская», «Что бог, то бог, а свята и воля царская», «Царское осуждение бессудно», «Не судима воля царская», «Одному богу государь ответ держит», «Царский гнев и милость в руке божьей» и т.д.³⁸.

Другое приобретение царской власти – право неограниченного самовластвования по «Правде Божьей». Благодаря «дару свыше» царь как никто другой имеет право обращаться людей «к истине и свету», поэтому ему не «подобает слушаться управителей и наставников» и никто не может его «поучать и обличать», «присваивая себе учительский сан». Именно поэтому он не должен ни с кем делить свою власть, «держат свое царство в своих руках, а своим рабам не давать господствовать». В этом, по мнению Ивана IV, и есть смысл «православия пресветлого». Разделение власти ведет к потере «божественной благодати», возложенной на царя, к

потере управления и разрушению государства, о чем свидетельствуют приведенные Иваном IV многочисленные примеры из ветхозаветной истории, Римской империи и Греческого царства. Более того, Иван IV даже заявляет о своем праве нарушать божественные установления, если они мешают ему проявлять «самовластье» и выполнять его непосредственные функции³⁹. Покушение на власть богоизбранного царя трактовалось в народе как узурпация, нарушение «мировой» и «Божественной Правды»⁴⁰. И именно поэтому любое выступление против монарха трактовалось как выступление против Бога, что ставилось в один ряд с наиболее тяжкими грехами. Отсюда легко понять отсутствие серьезных выступлений в русском обществе против кровавых деяний Ивана IV или реформ Петра I, часто затрагивавших религиозное чувство верующих. И, наоборот, религиозная «нелегитимность» царской власти приводила к возмущениям и даже потрясениям в обществе. Так, в московском народе утвердилась мысль, что царствование Бориса Годунова не благословляется небом, потому что достигнуто «беззаконием»; что род Борисов не принесет Русской земле благословения Божия, а поэтому нужен более легитимный правитель, коим мыслился «чудом спасшийся» царевич Димитрий⁴¹.

В связи с вышеизложенным трактовка в советской историографии крестьянских войн как выступлений против самодержавия не имеет достаточного основания. Их причины не выходили за рамки позитивных ментальных установок русского человека по отношению к царской власти как институту правления вообще. Только лозунг поддержки «истинного» царя гарантировал осознание легитимности или нелегитимности и массовость выступления. Так, восставшие под руководством Болотникова и Разина были вдохновляемы уверенностью в том, что в их рядах находятся законные наследники царского престола – царевич Димитрий в первом случае и сын Алексея Михайловича, Алексей Алексеевич, – во втором. А Емельян Пугачев выдавал себя за «чудом спасшегося» Петра III⁴².

Другим земным олицетворением и источником «Божьей Правды» является коллективное мнение народа – «христианский мир» или крестьянская община. В православном народном сознании данный факт отражен в следующих выражениях: «Глас народа – глас божий», «Что мир порядил, то бог рассудил», «На мир и суда нет. Мир один бог судит», «Где народ увидит, там и бог услышит» и т.д.⁴³ С усилением самодержавия в России во второй половине XVII в. с такого рода суждениями необходимо было бороться, поскольку оно подрывало единоличное право царя на истину. Иллюстрацией этому служит стихотворение Симеона Полоцкого «Глась народа», в котором он подвергает сомнению право народа на обладание сакральной истиной – «правдой»:

Что найпаче от правды далеко бываеть,
Гласу народа мудрый мужь то причитает.
Яко что-либо народь обыче хвалити,
То конечно достойно есть хулимо бытии.
И что мыслить – суетно, а что поведает,
То никоея правды въ себе заключает.
... Не веруй убо гласу общему народа
Ищи в деле правды человека рода.
Слово ветрь развеваеть, а кто тому верит,
Безразсудно срамоты мзду себе возмерит⁴⁴.

Будучи представителем рационалистического направления «латинствующих» в общественной российской мысли, Симеон Полоцкий был сторонником «царства закона», нежели «царства правды» в государстве⁴⁵. Тем самым он шел в русле надвигающихся в России петровских реформ.

3. Разум (сознание) – интуиция (иррациональность). Осознание своего мессианского предназначения толкало русскую мысль на выявление осо-

В XVI–XVII вв. тема «внутреннего» созерцания (иррационализма) и «внешнего» ума (рационализма) в деле постижения божественной истины стала весьма актуальна в религиозной мысли средневекового Московского царства. Так, Максим Грек связывал православное богословие с «внутренней» философией. Именно она, с его точки зрения, возводит к жизни всякую добродетель и благодать. Тогда как «внешняя» философия, характерная для католической схоластики, имеет более светский характер, основанный на языческой мудрости, и она может быть использована лишь в ограниченных пределах: «выработке правильной речи» и «исправлению мышления». Более того, он полагал, что западные схоласты, «философией суетного прельщения смущаемые», лишь подгоняют христианское учение под «аристотелевское учение» и тем самым «отходят от Божественного Закона»⁵⁰.

Более жесткому подходу к развенчиванию схоластики «латинских учителей» в угоду «святой простоте» православия придерживается Иван Хворостин. Он пишет о том, что тайну Божественной Троицы невозможно постичь «украшенными словесами»; что «красная сего мира мудрость богу неприятна», поскольку она «зело злостию превратна». Именно такого рода «мудростью» «латинские учителя» «злокознием души» ловят «наши» души в свои сети:

... Ни Платон, ни Пифагор, ниже Аристотель –
Не обретается из них духовный сказатель,
Из которых латини хвалению поучают
И безумную ересь в себе полагають.
Христа ради, молю вас, на прелесть не ходите,
А ни чада своя на зло не водите.
О господе братиа, христианския чада,
Избавите себя от темного ада!
Не в научениях латинских веру разумевайте,
Ихъ вредами от православия не отступайте,
Не погубите святую боголепную веру,
Не принимайте латинскую сугубую меру⁵¹.

Настоящий гимн мистическому иррационализму и «простоте» верующего в постижении божественных таинств в противовес внешней, «плотской» «еллинской премудрости» – риторству, диалектике и философии – был произнесен представителем традиционалистского направления русской православной мысли во второй половине XVII в. протопопом Аввакумом. Христос, по его мнению, не учил ни диалектике, ни красноречию, а поэтому «ни ритор, ни философ не может быти христианин» и им нет спасения в будущем мире. Он называл их «трипенежными псами» и «песьими сынами». Христианские добродетели приходят в мир посредством Святого Духа через человеческое сердце. «Простота, государь, о Христе с любовью созидает, а разум от риторства кичит»⁵², – пишет Аввакум. И в другом месте: «... Альманашники, и звездочетцы, и вси зодейщики познали Бога внешнюю хитростию, и не яко Бога почтоша и прославиша, но осуетишася своими умысленьми, уподоблятися Богу своею мудростию начинающее, якоже первый блядливый Неврод, ... такжепо них бывшее Платон и Пифагор, Аристотель и Диоген, Иппократ и Галин: вси сии мудри быша и во ад угодиша, достигоша с сатаною разумом своим небесных твердей...»⁵³.

Традиционалистской школе оппонировало «латинствующее» направление русской философской мысли. Такие ее представители как Симеон Полоцкий и Сильвестр Медведев выступали за «разумное знание» и «разумную пользу» в деле познания истины. Они были одни из первых русских мыслителей, кто выступал в защиту рационализма. «Философии конецъ (цель. – В.С.): тако людемъ житии, / еже бы по-силному богу точ-

ным (подобным. – В.С.) быти»⁵⁴, – пишет Симеон Полоцкий в одном из своих стихотворений. Он сравнивает философские знания с врачеванием и исправлением души человека. Философия, как и истинная вера, приносит человеку добро⁵⁵. Таким образом, трудами «латинствующих» подготавливался переход от византийско-русского мышления к рационализму западного просветительства послепетровского времени.

4. Молодость – старость. Данная антиномия связана, с одной стороны, с влиянием эсхатологической литературы «последнего царства» и взглядов на него представителей религиозно-философской мысли Византии («Откровение Мефодия Патарского», «Видения пророка Даниила», «Житие Андрея Юродивого», «Хроники Константина Манассии» и т.д.). Константинополь здесь – Новый Рим. С другой стороны, данные идеи приходили на Русь также как через южнославянских книжников, так и через болгарских митрополитов (Киприан, Григорий Цамбалак), которые несли на Русь пророчества о новом, третьем Риме и пробуждали у москвичей своеобразное национальное чувство.

Идея Третьего, славянского Рима как альтернатива Константинополю активно разрабатывалась в южнославянской публицистике. Мысль византийского хрониста Константина Манассии о том, что на место погибшего ветхого Рима – I Рима приходит новый Рим – II Рим, который «цветет, возрастает и юнеет», в болгарском переводе XIV в. уже звучат следующим образом: «И сия убо приключишуся старому Риму. Наш же новый Цариград доить и растит, крепится и омлажается, буди же ему и до конца расти, ей, царю, всеми царствуй...»⁵⁶. Но новый «Цариград» здесь не Константинополь, а Тырново – столица Болгарского царства.

До падения Константинополя русская литература не имела широкого распространения темы «Константинополь – Новый Рим». «Новое» в ней больше ассоциировалось в качестве христианства в противовес отжившего язычества и иудаизма. «Закон был раньше, возвысился в немногих и отошел, – читаем мы у митрополита Иллариона. – Вера же христианская явилась позже, выше первой стала и распространилась среди многих народов. ... И все, отвергнув старое, из-за ревности иудейской устаревшее, нового держаться по пророчеству Исаяи: «Старое мимо прошло, и новое вам возвещаю», «пойте Богу песнь новую и прославляйте имя Его во всех концах земли: и выходящие в море, и плавающие по нему, и на всех островах». И еще: Тем, кто служит мне, будет названо имя новое, которое будет благословляться на земле, ибо благословят Бога истинного»⁵⁷.

Со второй половины XV в. тема Москвы как «Нового Константинополя» у русских книжников приобретает все большее значение. Так, в повести «О взятии Царя-града от безбожного турского царя Амурата» можно прочесть следующее: «Сия убо вся благочестивыя царствия: греческое и сербское, басское и арбаназское грех ради наших Божиим попушением безбожнии турци поплениша и в запустение положиша и покориша под свою власть; наша же русская земля Божию милостью и молитвами Пречистой Богородицы и всех святых чудотворец растет и *младеет* (курсив мой – В.С.) и возвышается. Еже Христе милостивый дажь расти, и младети, и расширяться и до скончания века»⁵⁸. В конце XV в. идея «Москвы – нового града Константина» была выдвинута митрополитом Зосимой. Он относил к Москве новозаветное пророчество о том, «что первые (греки. – В.С.) будут последними, а последние (русские. – В.С.) первыми»⁵⁹. А составители Русского Хронографа 1512 г., используя болгарский перевод Константина Манассии, в конце его, после сообщения о гибели христианских царств и плача о падении Царьграда, вновь воспроизвели эпизод о цветении нового царства. Только этим царствами зовутся уже не Рим, Константинополь или Тырново, лишенные опор в предшествующих эпохах, а «Росиская земля»: «Наша же Росиская земля Божию милостию ... *растет, и младеет* (курсив мой – В.С.), и возвышается, ейже, Христе

милостивый, дажь *расти и младети* (курсив мой – *В.С.*) и расширяться и до скончания века»⁶⁰. С XVI в. параллельно с темой «нового Константинополя» в русской общественной мысли прослеживается появление темы Москвы как «нового Иерусалима».

Другим, восточным следом «обновления» Руси является факт покорения в середине XVI в. Казанского ханства и связанные с этим политические и религиозные знаковые ассоциации русских книжников. В «Казанской истории» освобождение от Золотой Орды трактуется не только как политический акт, но и как начало «обновлятися, яко от зимы и на тихую весну прелагатися». Новому Московскому царству, по мнению летописца, Христос «...даждь расти, и величатися, и расширяться, и всюде пребывати в муже совершеннее...» до второго пришествия и скончания века сего. «И возсия ныне столный и преславный град Москва, – восклицает автор, – яко второй Киев, не усрамлю же сия и не буду виновен нареци того, – и *третий новый великий Рим* (курсив мой – *В.С.*), провозсиявший в последняя лета, яко великое солнце в велицей нашей Русской земли». В другом месте новое Московское царство летописец сравнивает с вновь ожившим деревом, «измерзшее от зимы солнцу обогрешее и весне»⁶¹. Такие противопоставления хрониста как зима – весна, холод – тепло (солнце), мертвое дерево – живое дерево и т.д. используются здесь лишь для лирико-метафорического подчеркивания новизны «нового Рима» – Москвы, «Москвы – Третьего Рима».

Библиографический список

Голубиная книга: Русские народные духовные стихи XI–XIX вв. – М., 1991.

Житие Аввакума и другие его сочинения. – М., 1991.

Забияко А.П. «Москва – Третий Рим» // Религиоведение: Энциклопедический словарь. – М., 2006. – С. 662-663.

Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. – М., 1996.

Костомаров Н.И. Смутное время Московского государства в начале XVII столетия: Исторические монографии и исследования. – М., 1994.

Памятники литературы Древней Руси. – Сер. XVI века. Кн. 3. – М., 1985.

Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. – М., 1993.

Плюханова М.Б. Сюжеты и символы Московского царства. – СПб., 1995.

Россия перед Вторым Пришествием (материалы к очерку Русской эсхатологии). – М., 1998.

Сторчак В.М. Феномен российского мессианизма в общественно-политической и философской мысли России (вторая половина XIX – первая треть XX в.). – М., 2005.

Усенко О.Г. Психология социального протеста в России XVII-XVIII веков. – Тверь, 1995.

Успенский Б.А. Избранные труды: В 2 т. – Т. 1. – М., 1994.

¹ Успенский Б.А. Избранные труды: В 2 т. – Т. 1. – М., 1994. – С. 123.

² См.: Перевезенцев С.В. Тайны русской веры. От язычества к империи. – М., 2001. – С. 329–330.

³ Лурье Я.С. Переписка Ивана Грозного с Курбским в общественной мысли древней Руси // Приложение к кн.: Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. – М., 1993. – С. 230.

⁴ См.: Крижанич Ю. Политика (фрагменты) // Самодержавное царство первых Романовых. – М., 2004. – С. 287-289.

⁵ См.: Иностранцы о древней Москве (Москва XV-XVII веков): Сборник. – М., 1991. – С. 106, 357.

⁶ Послания старца Филофея // В приложении к кн.: Синицина Н.В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции. (XV-XVI вв.). – М., 1998. – С. 342, 350.

- ⁷ См.: Голубиная книга: Русские народные духовные стихи XI–XIX вв. – М., 1991. – С. 50–51.
- ⁸ См.: Иностранцы о древней Москве... – С. 8, 93, 124, 398.
- ⁹ См.: Там же. – С. 36, 320–321, 357, 397.
- ¹⁰ См.: Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. – М., 1996. – С. 291.
- ¹¹ См.: Илларион, митрополит. Слово о законе и благодати // Федорова М.Е., Сумникова Т.А. Хрестоматия по древнерусской литературе. – М., 1994. – С. 34.
- ¹² См.: Послания старца Филофея // В приложениях к кн.: Сеницина Н.В. Третий Рим... – С. 342, 350.
- ¹³ См.: Иностранцы о древней Москве... – С. 124.
- ¹⁴ См.: Сеницина Н.В. Указ. соч. – С. 303.
- ¹⁵ Цит. по: Русское православие: вехи истории. – М., 1989. – С. 121.
- ¹⁶ См.: Шишко Л.Э. Рассказы из русской истории. – М., 1991. – С. 147; Иностранцы о древней Москве... – С. 18, 23, 76, 87.
- ¹⁷ См.: Милоков П.Н. Очерки по истории русской культуры: В 3 т. – Т. 3. – М., 1994. – С. 142–143.
- ¹⁸ См.: Русское православие: вехи истории... – С. 223–228.
- ¹⁹ См.: Коринфский А.А. Народная Русь (издание репринтное). – Воронеж, 1995. – С. 491; Иностранцы о древней Москве... – С. 364.
- ²⁰ См.: Илларион, митрополит. Слово о законе и благодати... – С. 26–39.
- ²¹ Схожие идеи, к примеру, можно найти в трудах Федора Карпова, жившего в первой половине XVI в. Он также исходил из теории трехступенчатого развития человечества. Первый период – времена «естественной жизни», когда люди жили «под законом естественным». Второй период – времена закона, когда люди жили «под законом Моисея». Третий период – «время Благодати», когда люди живут «под законом Христовом». См.: Перевезенцев С.В. Указ. соч. – С. 264.
- ²² См.: Волоцкий И., преподобный. Послание иконописцу. – М., 1994. – С. 82–83.
- ²³ См.: Волоцкий И., преподобный. Просветитель. – М., 1993. – С. 315–370.
- ²⁴ См.: Перевезенцев С.В. Указ. соч. – С. 223–231.
- ²⁵ Рассмотрение морально-нравственных и чувственно-рациональных противоречий в ментальных составляющих Запада и России см.: Русь между Востоком и Западом, X–XVII вв. (Зарубежные и советские исследования). В 3 ч. К XVIII Международному конгрессу византинистов (Москва, 8–15 августа 1991 г.). – Ч. III. – М., 1991. – С. 30–32; Аверинцев С.С. Византизм и Русь: два типа духовности // Крещение Руси: история и современность: (Сборники статей из периодической печати 1986–1988 гг.). – М., 1990. – С. 30–42.
- ²⁶ См.: Перевезенцев С.В. Указ. соч. – С. 227–228.
- ²⁷ См.: Пословицы русского народа. – М., 1957. – С. 35, 160, 170, 187–198.
- ²⁸ Цит. по: «Река Времен (Книга истории и культуры)». – Кн. 4. – М., 1996. – С. 34.
- ²⁹ См.: Пословицы русского народа... – С. 245–246.
- ³⁰ См.: Голубиная книга... – С. 41–42.
- ³¹ См.: Коринфский А.А. Народная Русь... – С. 400–401.
- ³² См.: Чин поставления на царство государя царя и великого князя Федора Алексеевича // Самодержавное царство первых Романовых. – С. 138, 145–146.
- ³³ См.: Русь между Востоком и Западом... – Ч. III. – С. 216–217.
- ³⁴ Цит. по: Перевезенцев С.В. Указ. соч. – С. 267.
- ³⁵ См.: Сказание о венчании на царство русских царей и императоров. – М., 1990. – С. 93 (репринтное воспроизведение издания 1896 г.).
- ³⁶ Грамота воеводе казанскому князю Н.И. Одоевскому по поводу перенесения в столицу мощей митрополита Филиппа // Самодержавное царство первых Романовых. – С. 162.
- ³⁷ Крижанич Ю. Политика // Там же. – С. 250.
- ³⁸ Пословицы русского народа. – С. 243–245.
- ³⁹ См.: Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским... – С. 124–145.
- ⁴⁰ См.: Ключевский В.О. Русская история. Полный курс лекций в 3 кн. – Кн. 2. – М., 1993. – С. 171, 175.
- ⁴¹ См.: Костомаров Н.И. Смутное время Московского государства в начале XVII столетия: Исторические монографии и исследования. – М., 1994. – С. 48.
- ⁴² См.: Усенко О.Г. Психология социального протеста в России XVII–XVIII веков. – Ч. 2. – Тверь, 1995. – С. 19.
- ⁴³ См.: Пословицы русского народа... – С. 404–405.
- ⁴⁴ Полоцкий С. Глась народа // Памятники литературы Древней Руси. Сер. XVII века. – Кн. 3. – М., 1985. – С. 65.
- ⁴⁵ См.: Полоцкий С. Гражданство // Там же. – С. 67; Он же: Закон // Там же. – С. 82.
- ⁴⁶ Послания старца Филофея // В приложении к кн.: Сеницина Н.В. Третий Рим... – С. 349.

- ⁴⁷ Цит. по: Ключевский В.О. Русская история. Кн. 2... – С. 390-391.
- ⁴⁸ Илларион, митрополит. Слово о законе и благодати... – С. 29.
- ⁴⁹ Акафист Матери Божьей // Цит. по: Такташева Л.Е. Русская икона. – Владимир, 1993. – С. 41–42.
- ⁵⁰ См.: Перевезенцев С.В. Указ. соч. – С. 236.
- ⁵¹ Хворостин И. О гонении на святую церковь, краеграние сие по буквам // Памятники литературы Древней Руси. Сер. XVII века. – Кн. 3. – С. 11–13.
- ⁵² См.: Житие Аввакума и другие его сочинения. – М., 1991. – С. 126–129.
- ⁵³ Там же. – С. 255.
- ⁵⁴ Полоцкий С. Философ // Памятники литературы Древней Руси. Сер. XVII века. – Кн. 3. – С. 146.
- ⁵⁵ См.: Там же. – С. 148.
- ⁵⁶ Цит. по: Плюханова М.Б. Сюжеты и символы Московского царства. – СПб., 1995. – С. 174.
- ⁵⁷ Илларион, митрополит. Слово о законе и благодати... – С. 29.
- ⁵⁸ Цит. по: Россия перед Вторым Пришествием (материалы к очерку русской эсхатологии). – М., 1998. – С. 251–252.
- ⁵⁹ См.: Лурье Я.С. Переписка Ивана Грозного с Курбским в общественной мысли Древней Руси // В приложении к кн.: Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским... – С. 230.
- ⁶⁰ Цит. по: Плюханова М.Б. Указ. соч. – С. 174.
- ⁶¹ См.: Памятники литературы Древней Руси. Сер. XVI века. Кн. 3. – М., 1985. – С. 310, 326.

Гаристова Е.Ю.

«РЕЛИГИЯ ВСЕЧЕЛОВЕЧЕСТВА» ДЖ.СТ. МИЛЛЯ В КРИТИКЕ ПРАВОСЛАВНОГО ФИЛОСОФСКОГО ТЕИЗМА XIX в.

Аннотация. В статье анализируется отношение русских православных философов XIX в. к концепции «религии всечеловечества» английского позитивиста Дж. Ст. Милля. Раскрыты основные положения трактата «Опыты о религии» и проанализированы критические работы философов-теистов XIX столетия.

Ключевые слова: позитивизм, утилитаризм, религия, теизм, нравственность, авторитет, воспитание.

Книга известного английского мыслителя-позитивиста, защитника идей утилитаризма Джона Стюарта Милля (1806-1873) «Опыты о религии» была издана уже после смерти автора и сразу заинтересовала представителей духовно-академической философии, поскольку в этой работе автор подвергает критике положения теизма – главного учения и фундамента христианской веры.

Русские религиозные мыслители оценивали заслуги Дж. Ст. Милля весьма высоко. Они отмечали силу его ума, немалые способности к логическому мышлению и анализу, блестящую философскую эрудицию. Так, по словам Л. Лопатина, Милль «среди всех мыслителей отрицательного направления отличается наибольшей силой логики, наибольшей последовательностью, наибольшей способностью к обобщению вопросов» [5, с. 220]. Поэтому в его лице многие православные философы видели сильного оппонента. Что касается указанной работы английского позитивиста, то она представляла для них опасность ввиду попытки Милля доказать отсутствие философской и научной состоятельности теизма. По этой причине русские философы-теисты подвергли критическому анализу его книгу, стараясь защитить «философскую непогрешимость» христианского вероучения.

Эта критика отразилась в статьях и сочинениях многих православных философов. Так, в 1879 г. в Санкт-Петербурге выходит в свет книга

- ⁴⁷ Цит. по: Ключевский В.О. Русская история. Кн. 2... – С. 390-391.
- ⁴⁸ Илларион, митрополит. Слово о законе и благодати... – С. 29.
- ⁴⁹ Акафист Матери Божьей // Цит. по: Такташева Л.Е. Русская икона. – Владимир, 1993. – С. 41–42.
- ⁵⁰ См.: Перевезенцев С.В. Указ. соч. – С. 236.
- ⁵¹ Хворостин И. О гонении на святую церковь, краеграние сие по буквам // Памятники литературы Древней Руси. Сер. XVII века. – Кн. 3. – С. 11–13.
- ⁵² См.: Житие Аввакума и другие его сочинения. – М., 1991. – С. 126–129.
- ⁵³ Там же. – С. 255.
- ⁵⁴ Полоцкий С. Философ // Памятники литературы Древней Руси. Сер. XVII века. – Кн. 3. – С. 146.
- ⁵⁵ См.: Там же. – С. 148.
- ⁵⁶ Цит. по: Плюханова М.Б. Сюжеты и символы Московского царства. – СПб., 1995. – С. 174.
- ⁵⁷ Илларион, митрополит. Слово о законе и благодати... – С. 29.
- ⁵⁸ Цит. по: Россия перед Вторым Пришествием (материалы к очерку русской эсхатологии). – М., 1998. – С. 251–252.
- ⁵⁹ См.: Лурье Я.С. Переписка Ивана Грозного с Курбским в общественной мысли Древней Руси // В приложении к кн.: Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским... – С. 230.
- ⁶⁰ Цит. по: Плюханова М.Б. Указ. соч. – С. 174.
- ⁶¹ См.: Памятники литературы Древней Руси. Сер. XVI века. Кн. 3. – М., 1985. – С. 310, 326.

Гаристова Е.Ю.

«РЕЛИГИЯ ВСЕЧЕЛОВЕЧЕСТВА» ДЖ.СТ. МИЛЛЯ В КРИТИКЕ ПРАВОСЛАВНОГО ФИЛОСОФСКОГО ТЕИЗМА XIX в.

Аннотация. В статье анализируется отношение русских православных философов XIX в. к концепции «религии всечеловечества» английского позитивиста Дж. Ст. Милля. Раскрыты основные положения трактата «Опыты о религии» и проанализированы критические работы философов-теистов XIX столетия.

Ключевые слова: позитивизм, утилитаризм, религия, теизм, нравственность, авторитет, воспитание.

Книга известного английского мыслителя-позитивиста, защитника идей утилитаризма Джона Стюарта Милля (1806-1873) «Опыты о религии» была издана уже после смерти автора и сразу заинтересовала представителей духовно-академической философии, поскольку в этой работе автор подвергает критике положения теизма – главного учения и фундамента христианской веры.

Русские религиозные мыслители оценивали заслуги Дж. Ст. Милля весьма высоко. Они отмечали силу его ума, немалые способности к логическому мышлению и анализу, блестящую философскую эрудицию. Так, по словам Л. Лопатина, Милль «среди всех мыслителей отрицательного направления отличается наибольшей силой логики, наибольшей последовательностью, наибольшей способностью к обобщению вопросов» [5, с. 220]. Поэтому в его лице многие православные философы видели сильного оппонента. Что касается указанной работы английского позитивиста, то она представляла для них опасность ввиду попытки Милля доказать отсутствие философской и научной состоятельности теизма. По этой причине русские философы-теисты подвергли критическому анализу его книгу, стараясь защитить «философскую непогрешимость» христианского вероучения.

Эта критика отразилась в статьях и сочинениях многих православных философов. Так, в 1879 г. в Санкт-Петербурге выходит в свет книга

А. Мальцевой «Нравственная философия утилитаризма» [6], где автор излагает критику систем утилитарной нравственности, начиная с софистов и заканчивая английским эволюционистом Г. Спенсером. В работе имеет место анализ философских систем Дж. Ст. Милля и его отца – Джеймса Милля.

В 1895–1896 гг. публикуется ряд статей И.В. Попова в журнале Московской духовной академии «Богословский вестник». Автор подвергает критическому анализу философскую систему Милля. Наибольший интерес представляют статьи «Метод утилитаризма и его критическая оценка» [8], «Критика нравственного учения Милля» [7] и др. Статьи А.Ф. Гусева «Джон Стюарт Милль как моралист» [3] и А. Волкова «Три опыта о религии Милля» [2], посвященные разбору указанного трактата, впервые увидели свет на страницах журнала Казанской духовной академии «Православный собеседник».

В 1895–1896 гг. в журнале «Вера и разум» печатается цикл статей русского философа М. Лебедева под названием «Разбор возражений Дж.Ст. Милля против теизма» [4]. М. Лебедев подвергает критике метод, которым пользовался Милль в своих доказательствах несостоятельности теизма, и указывает, что данная метода не позволяет делать столь категоричные выводы.

Опишем указанный спорный подход. Дж. Ст. Милль полагал, что в первую очередь нужно обратиться к методам, по которым действует религия в доказательствах своей правоты. Философ выделил два существующих метода: «а priori» и «а posteriori». Первому пути теизма, с точки зрения английского мыслителя, нельзя доверять, так как он ведет «от идей и убеждений духа к внешним объективным фактам» [4, с. 568]. А второй, согласно Миллю, действует «сообразно фактам и аналогиям, доставленным человеческим опытом» [там же]. Именно этот метод использует Милль при построении системы доказательств несостоятельности религии. Его метод можно определить как обобщение опыта, основанного на предыдущих обобщениях, и априорной очевидностью он не обладает. При этом английский мыслитель обращается за доказательством к И. Канту, считая, что еще немецким философом были опровергнуты доказательства теизма. Милль указывает: Кант «прекрасно видел, что ни один из аргументов, с помощью которых пытались от субъективного понятия о Боге заключить к его объективной реальности» не может считаться состоятельным» [2, с. 575]. М. Лебедев, напротив, не считает научным метод, которым пользуется Милль в своих доказательствах, в силу того, что он не говорит ни о чем определенном и не указывает в каждом доказательстве такую черту, какой бы не было в научном доводе [4].

По Миллю, бытие Бога, как его понимают теисты, недоказуемо. Он не считает Бога первопричиной мира, так как творец обладает всеведением, беспредельностью, могуществом и премудростью, чего не обнаруживается в нашем опыте. А потому, полагает Милль, первопричиной мира являются Сила и Материя, которые существовали всегда, неуничтожимы и представляют собой данные опыта, а не воображения. С бытием Бога в понимании верующего человека связаны мысли о бессмертии души. В пользу этого положения нет как доказательств, так и опровержений, полагает Милль. Вера же человека в бессмертие базируется не на научных основаниях, а на боязни потерять жизнь, – с одной стороны, и с другой, – на общепринятом учении о бессмертии души и о божественном Откровении. Милль говорит, что большая часть существования человека ожидает его «за гробом», где человека либо наградят – в случае надлежащего нравственного поведения в течение жизни, либо накажут, если он вел себя в течение жизни безнравственно. Единственная польза религии, по Дж.Ст. Миллю, состоит в том, что она открывает перспективы на жизнь после смерти. Однако и к этой идее английский философ относится скептически.

Согласно учению Милля человек не станет стремиться к загробной жизни, если будет счастлив на земле. Ожидать обещанной «за гробом» жизни, которая избавит от земных страданий, будет лишь тот, кто никогда не испытывал счастья. Милль полагает, что люди не должны думать о смерти и о том, чего они не могут изменить и предотвратить, дабы не травмировать нервную систему. Они должны думать о своих обязанностях и образе жизни. Необходимо обращать внимание на те вещи, которые от нас зависят и на которые можно повлиять, считает Дж.Ст. Милль.

Не находя в науке ни одного доказательства бессмертия души, философ полагает, что эта теория основана, с одной стороны, на нежелании потерять жизнь, а с другой, – на имманентном воздействии на людей убеждения о возможности бессмертия души. При этом, считает Дж.Ст. Милль, люди стали верить в бессмертие благодаря сновидениям, галлюцинациям и т.п.

Философ указывает на то, что религия воспринимается людьми неоднозначно. Так, одни видят в ней средство для поддержания закона, т.е. делают из нее «помощницу сыщика и палача» [2, с. 94]. Другие, по его мнению, придают религии первостепенное значение в усвоении правил нравственного поведения. Милль оспаривает положение о тесной связи религии и нравственного чувства. Он убежден, что последнее не является врожденным, как видят его представители духовно-академической философии. Оно приобретается, по его мнению, по мере эволюции и становится очевидным с развитием цивилизации и культуры. Более того, нравственность приобретает силу благодаря воспитанию и условиям жизни. С точки зрения английского позитивиста, нравственное чувство приобретается каждым индивидом посредством опыта. Однако Милль не отказывает этому чувству в естественности: оно сродни способности мыслить, говорить, и ему нужно учиться.

Милль высказывает мысль о том, что в образовании нравственной способности участвуют элементы, «вытекающие из чувства любви, симпатии, страха, влияния религиозного чувства, из воспоминаний детства и всей прожитой жизни, из самоуважения, желания приобрести уважение других, а иногда даже из чувства самоунижения» [6, с. 114]. Более о составляющих чувства нравственности Милль ничего не говорит, и к анализу их генезиса не прибегает, представив лишь готовый результат образования нравственного чувства в виде аксиом.

Таким образом, английский философ видит силу религии в поддержке авторитетом, общественным мнением и воспитанием. Так, авторитет, к силе которого Милль относит весь род человеческий и наиболее известных, выдающихся его представителей, по мнению английского утилитариста, «управляет мнениями человеческих масс» [4, с. 572]. Те, кто не удостоились столь высокого статуса, должны следовать мнению вышеназванных авторитетов.

Милль показывает значение авторитета и бесполезность религии на примере принятия какого-либо нового учения. «Новое учение начинает приобретать силу как раз с того времени, когда число последователей его достигает весьма значительных размеров...», а когда это число становится достаточным, то «старое учение, будь оно под защитой религии, падает» [4, с. 15].

Что касается воспитания, как следующей основы религии, то, по мнению Милля, привитые убеждения сохраняются почти всю жизнь, и даже если они будут пересмотрены, то первые впечатления будут продолжать действовать. Общественное же мнение, как третий источник силы религии, является, по мысли английского философа, «силой, которая присоединяется к каждой нравственной системе, лишь бы она была принята всеми, будет тут или нет замешана религия» [4, с. 16].

Итак, по мнению автора трактата «Опыты о религии», перечисленные источники силы и влияния религии сами по себе являются мощными ос-

новами бытия человека, а религия без них бессильна, зависима и несамостоятельна, хоть и представляет собой практическую силу.

Разумеется, это утверждение Милля не было принято православными мыслителями, хотя они и не умаляют роли названных сил в жизни человека. Так, под авторитетом они понимают факт, в котором, с одной стороны, существует лицо с уже имеющимися убеждениями, а с другой, – лицо, принимающее их не из-за доводов рассудка, а на основании доверия к их истине, которое не может существовать без идеи добра. Авторитет не может иметь такую силу, которой наделил его Милль, полагают русские философы. Так, они считают, что эта сила затрагивает только ту часть человечества, которая подвержена влиянию авторитета, так как вторая часть – составители убеждений – выходят из-под его действия. Другой факт, свидетельствующий о слабости авторитета, состоит в его временности, т.е. он существует, пока есть люди, принимающие его и подчиняющиеся ему. Как только появляется критика в его адрес, сила авторитета уходит. Более того, действие авторитета, который влиял на человека с детских лет, уменьшается, например, по мере взросления, в силу полученного образования, а также по другим причинам. Таким образом, силу авторитета православные авторы считают довольно призрачной [4].

Русские философы-теисты опровергают высказывания английского позитивиста о воспитании: с их точки зрения, нравственной силы оно не имеет. С помощью воспитания передаются нравственные убеждения, которые и имеют значение. А. Лебедев, желая доказать это, приводит пример самого первого воспитателя, которого некому было воспитывать. Воспитание есть передача, и только в этом случае оно имеет то значение, которое ему по праву и принадлежит.

Что касается положения Милля об общественном мнении, то у православных теистов возникают сомнения в обоснованности этого критерия. Они полагали, что общественное мнение само зависимо от постоянных чувств, находящихся в каждом человеке, и делали вывод, что «общественное мнение как нравственный деятель есть призрак, а сила нравственного побуждения в поступках, с которыми связано общественное мнение, принадлежит не ему, а чувствам, как настоящим душевным мотивам» [4, с. 202]. По мысли православных авторов, общественное мнение выносит свой вердикт о нравственности поступков на основании того, удовлетворены или не удовлетворены чувства, присущие каждому человеку. Общественное мнение существует, пока приемлемо чувство добра, справедливости и спокойна совесть. В противном случае оно начинает колебаться. Общественное мнение не есть нравственная сила, это выражение общественным нравственных суждений, которые оценивают действия людей в зависимости от того, что говорит о них нравственное чувство. Следовательно, общественное мнение действует не своей силой, а силой движущих им чувствований.

Итак, по мнению английского философа, теизм не выдерживает никакой критики, а религиозные истины – такие как существование Бога как первопричины мира, его свойства как Духа и Творца, и человеческий дух с его бессмертием и отношением к Богу – суть истина, не являющаяся результатом рационального познания. Более того, мы можем в них сомневаться, составлять о них правильные или ложные мнения. С точки зрения Милля, теизм должен быть отвергнут, как непригодный, бесполезный и вредный. Непригодность его заключается, по Миллю, в том, что религиозность как основа теизма не является самостоятельной силой, она зависит от человеческих чувств и прогресса, а главные движущие факторы для нее – авторитет, воспитание и общественное мнение. Поэтому, полагает английский позитивист, такая модель религии должна быть заменена «религией всечеловечества», которая способна удовлетворять сущности религии, в то же время не обещая жизни «за гробом» [4].

Милль полагал, что его «религия всечеловечества» как раз соответствует сущности религии, которая состоит во «внушении сильного и серьезного направления волнений и эмоций к идеальному предмету, признаваемому высочайшим совершенством и законно возвышающемуся над всеми предметами эгоистических желаний» [4, с. 540]. Однако православные авторы не находят достаточных оснований для существования «религии всечеловечества» Милля, полагая, что именно религия сверхъестественная есть «такая совокупность явлений или психических состояний, которую только и можно назвать именем религии» [4, с. 542].

В полемике с Миллем православные философы обращают внимание на условия для существования религии, выдвинутые английским позитивистом. Относительно этих положений русские теисты выносят свои критические замечания. М. Лебедев видит эти положения в следующем: во-первых, наличие идеального предмета и, во-вторых, направление воли соответственно требованиям такого предмета [4]. Согласно теории Милля таким идеальным предметом является «всечеловечество». С этим не согласны оппоненты философа, которые видят в нем лишь слово, обозначающее множество людей в прошлом, настоящем и будущем. Теисты, в том числе приемник В.Д. Кудрявцева-Платонова по кафедре метафизики Московской духовной академии А. Введенский, указывали на тот факт, что прошлое поколение уже не существует, будущее – еще не существует, а настоящее настолько несовершенно, что не в состоянии стать единым высшим существом, которое бы боготворили люди. Такое скопление людей не может быть нравственно совершенным, а тем более не сможет выразить свою волю. Для того чтобы у человека возник мотив, способный руководить его волей, должна существовать воля безусловная, что для всечеловечества неисполнимо. Отдельно же взятые воли людей, составляющих это человечество, не могут быть законодателями нравственных правил.

Поэтому, полагал А. Введенский, Милль все же оставляет веру в ограниченного Бога в связи с тем, что она «может содействовать тому, чтобы дать этой религии подобающую власть над человеческим духом» [1, с. 59].

Представители духовно-академической философии считали, что религия человечества не может быть идеалом для нравственности по ряду причин. В первую очередь потому, что, являясь идеальным предметом, она должна указывать нравственные критерии поступков. Это совершенно невозможно в силу самого множества людей. Во-вторых, такое количество людей во «всечеловечестве» не сможет точно и ясно выразить нравственные требования из-за множественности желаний отдельных лиц. Из этого следует, что большинству нет дела до меньшинства, и их взгляды расходятся. Православные мыслители приходят к выводу, что «религия» Милля не способна удовлетворить требованиям, вытекающим из его же определения сущности религии, она не нужна и невозможна, так как не имеет предмета, не в силах повлиять на волю людей в нравственном смысле, и, более того, для религиозного сознания все равно – есть или нет всечеловечество [4].

А. Введенский первичную идею о вере не признает основанием для нравственной самоотверженной деятельности людей. «Религия всечеловечества» является, по мнению православного мыслителя, «бесплотной абстракцией и неудачным отражением человеческого существования» [1, с. 73].

По мнению А. Введенского, даже если мы признали бы эту религию возможной, то она стала бы достоянием лишь очень образованных людей, «умственных аристократов». Простым же людям, которые нуждаются в религиозном утешении, «религия всечеловечества» будет недоступна. В этом случае Милль и его последователи возлагают большие надежды на прогресс, который даст возможность простым людям достигнуть хотя бы

образования среднего уровня. Но прогресс, по мнению авторов-теистов, невозможен без эталона, к которому люди хотят стремиться. И даже если предположить повышение уровня общей образованности, полагает А. Введенский, то всеобщее принятие религии человечества будет возможно лишь при условии односторонней, рационально-эмпирической направленности всех поколений. Только в случае, когда никто не будет видеть ничего выше этого человечества, тогда оно будет предметом для обоготворения. Но эта мысль утопична в силу того, что, наряду с «эмпириками», существуют и желающие попасть в область сверхъестественного и идеального. Поэтому, резюмирует теист, религия человечества так и останется достоянием лишь ограниченного числа людей, а не всего человечества [1].

Обобщив вышесказанное, можно указать на основные положения критики православным философским теизмом учения Дж. Ст. Милля о «религии всечеловечества»:

1. Взамен религии существующей Дж.Ст. Милль предлагает концепцию «религии всечеловечества», которую представители духовно-академической философии считали непригодной и невозможной. Лучшим доказательством этого являлось то, что сам английский позитивист признал необходимость вмешательства «высшей санкции» для становления «религии будущего».

2. В своем трактате «Опыты о религии» Милль говорит, что источниками религии являются авторитет, воспитание и общественное мнение, без влияния которых религия беспомощна. Философы-теисты не считают это утверждение истинным, отмечая неправильную трактовку данных факторов и безосновательное преувеличение их действия на религию. Они, не умаляя роли авторитета, воспитания и общественного мнения в жизни каждого человека, полагают, что заменить практического значения религии эти источники не в силах.

3. С точки зрения Дж. Ст. Милля, как религиозное, так и нравственное чувство – результат эволюции, прогресса, и между собой они не имеют никакой связи. Православные философы-академисты считали эту связь несомненной, и, более того, полагали они, нравственность без религиозного чувства существовать не может. Именно религия дает тот образец, к которому стремится человек.

4. В концепции Милля после смерти человека ничего не ожидает, дух вместе с телом умирает, а не становится бессмертным. Это, по мнению православных философов, приводит человека к отчаянию и страху перед будущим, а не дает ему утешения и успокоения.

5. Милль признает несостоятельными такие религиозные истины как существование Бога и Откровения, а мерилom для нравственности он считает «всечеловечество». Православные авторы не принимают это утверждение, парируя тем, что составляют «всечеловечество» люди, когда-либо жившие, живущие в настоящее время и те, которые появятся в будущем. В силу такой множественности нужно учитывать разнообразие желаний и стремлений каждого из них, да и не в состоянии «всечеловечество» стать высшим существом и образцом для нравственности.

Таким образом, в целом православные философы признали критику Дж.Ст. Милля в отношении положений теизма несостоятельной.

Библиографический список

1. Введенский А. Вера в Бога, ее происхождение и основания // Православное обозрение. – 1890. – Т. 1. – Сентябрь. – С. 47–91.
2. Волков А. Три опыта о религии Милля // Православный собеседник. – 1879. – Т. 1. – С. 274–284.
3. Гусев А.Ф. Джон Стюарт Милль // Православное обозрение. – 1875. – № 1.

4. Лебедев М. Разбор возражений Дж. Ст. Милля против теизма // Вера и разум. – 1895. – № 12–13; 1896. – № 1–4, 6, 8–10, 12, 17, 21, 23, 24.
5. Лопатин Л. Положительные задачи философии // Православное обозрение. – Т. 2. – 1885. – Май. – С. 206–285; июль. – С. 463–509; август. – С. 593–630; сентябрь. – С. 69–120; октябрь. – С. 320–343; декабрь. – С. 799–828; 1886. – Январь. – С. 106–130.
6. Мальцева А. Нравственная философия утилитаризма. – СПб., 1879.
7. Попов И.В. Критика нравственного учения Милля // Богословский вестник. – 1896. – Т. 2. – № 4. – С. 30–58.
8. Попов И.В. Метод утилитаризма и его критическая оценка // Богословский вестник. – 1895. – Т. 4. – № 12. – С. 322–354.



Забияко А.П.

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ
(статья первая)

Аннотация. Статья посвящена генезису и методологии феноменологии религии. Основное внимание автор уделяет дискуссиям, которые ведутся вокруг объекта, предмета и статуса феноменологии религии.

Ключевые слова: религия, религиоведение, феноменология, феноменология религии, сравнительное религиоведение, святое, феномен.

**Генезис и объект феноменологии религии
в трактовке российского религиоведения**

Споры вокруг генезиса, объекта и предмета феноменологии религии обусловлены прежде всего известным обстоятельством: не все мыслители, кого позднее назовут «основоположниками» и «классиками» данного направления, ставили перед собой задачи конституирования особой методологии и особого раздела науки о религии. Будучи людьми глубоко религиозными и пребывая в конкретных историко-культурных обстоятельствах «заката Европы», они стремились отыскать в общем массиве религиозной жизни некое бессмертное животворящее ядро, «вышелушивание» которого дает доступ к энергичным началам религии. Полагая, что такое ядро ими найдено, они считали своим долгом поделиться опытом постижения сути религии. Позднее, когда русло исканий было обозначено сходными подходами, в контексте метарелигиоведческих классификаций возникла тенденция к объединению близких, но все же отнюдь не единообразных исследований под общим понятием «феноменология религии», которое к тому времени имело свою долгую историю.

Постепенно феноменология религии и споры вокруг нее дошли до российского религиоведения (мы ведем речь именно о нем, не касаясь позиции некоторых отечественных религиозных философов первой половины прошлого века, знакомых с феноменологией религии). Одна из ранних работ о феноменологии религии принадлежит Д.М. Угриновичу, обстоятельно описавшему доступный ему срез феноменологической социологии религии¹. В последующие годы появились немногочисленные, но весьма квалифицированные трактовки феноменологии религии, учитывающие как труды классиков этого направления, так и западные дискуссии вокруг него. Российские религиоведы в русле общей тенденции разномыслия вокруг феноменологии религии высказали несходные точки зрения, причем не по второстепенным, а именно по главным проблемам, – например, возникновения, объекта, методологии.

Попытаемся систематизировать знания о феноменологии религии, накопленные в рамках российского религиоведения. Того требует не только очевидная необходимость развития методологических подходов. Существует и сугубо пропедевтическая проблема экспликации основных поня-

тий в рамках учебного предмета «Феноменология религии». Этот предмет является одним из основных в системе высшего образования религиоведов. Очевидно, что при нынешнем уровне российского религиоведения и сложившейся общей ситуации вокруг феноменологии религии освоение данного предмета складывается непросто. Автор статьи не претендует на то, чтобы дать исчерпывающие ответы на дискуссионные вопросы, скорее, старается осмыслить авторитетные подходы, а также поделиться опытом собственного понимания феноменологической парадигмы и преподавания курса «Феноменологии религии».

Итак, каким образом на уровне метарелигиоведения трактуются объект и предмет феноменологии религии?

В публикациях Ю.А. Кимелева, посвященных западной философии религии и религиоведению, были представлены, пожалуй, первые системные реконструкции методологии феноменологии религии и ее места среди других религиоведческих дисциплин. Ю.А. Кимелев справедливо отмечает трудности на этом пути: «В последние десятилетия методологические дискуссии в религиоведении были связаны в основном со стремлением определить специфику предмета и методов истории и феноменологии религии, а также с попытками установить характер отношений между этими дисциплинами»². Российский исследователь позиционирует феноменологию религии как отрасль, близкую философии религии. Отдав долг уважения П.Д. Шантепи до ла Соссе (1848–1920), Р. Отто (1869–1937) и М. Шелеру (1874–1928), он пишет: «Окончательно понятие «феноменология религии» как профессиональное философское и религиоведческое понятие утвердилось благодаря творчеству голландского ученого Герарда ван дер Леу»³. В процессе развития сложились три вида феноменологии религии – описательная, интерпретативная и герменевтическая. Однако, несмотря на большие теоретические усилия представителей феноменологического подхода, «в общем можно сказать, что феноменология религии никогда не являла какого-то содержательного или методологического единства»⁴. Не обнаружив такого единства, Ю.А. Кимелев обращает внимание на общие предметные области: «все разновидности феноменологии религии имеют дело с отдельными религиозными феноменами, которые берутся вне их исторических связей», они должны «фиксировать и осмысливать многообразные виды отношения человека к божеству» и вместе с историей религии заниматься не внешними контекстами религии, а «самой религией».

В работах М.А. Пылаева, одними из первых в России посвященных специально феноменологии религии, представлена трактовка, хорошо вписывающаяся в содержание классических трудов данного направления. «Современное западное религиоведение восприняло феноменологию религии в достаточно широком контексте, обозначив ее как дискуссию о святом», – пишет автор в книге, подытоживающей его многолетние исследования. Далее, ссылаясь на В. Гантке, крупного немецкого специалиста, он определяет историю феноменологии религии «как один из этапов европейской философско-религиоведческой дискуссии о святом»⁵. В своей трактовке М.А. Пылаев исходит от идеи, «что своему генезису (конституированию методологической парадигмы и категориально-понятийного аппарата) западная феноменология религии обязана выходу в свет эпохального труда немецкого исследователя религии Р. Отто «Святое»⁶. В таком ракурсе рассмотрения история возникновения феноменологии религии берет свое начало от 1917 г., а ее объектом выступает святое⁷. Увязывая генезис феноменологии религии с выходом книги, М.А. Пылаев оговаривает, что «это произведение легло на тщательно взрыхленную почву», поскольку «большинство конструктивных элементов феноменологии религии было налицо». Поясняя свою мысль, автор ссылается в первую очередь на публикации Р. Маретта, В. Вундта и Н. Зёдерблома, хроноло-

гически весьма близкие «Святому». Акцентируя внимание на святом как объекте феноменологии религии, М.А. Пылаев ставит в подзаголовок книги фразу, которая заставляет читателя задуматься о перспективах религиоведения в целом как «науки о святом».

Сходная позиция представлена В.В. Винокуровым в разделе «Феноменология религии» учебника «Введение в общее религиоведение». Автор пишет: «Основным понятием, которое использует феноменология религии, является «святое». [...] Феноменология религии рассматривает проявления святого в предметах, пространстве, времени, числах, словах и, наконец, в действиях, представлениях и переживаниях человека и общества. Исторический религиозный опыт человечества действительно весьма многообразен, феноменологическое же рассмотрение позволяет увидеть в нем то, что является общим для многих религий, т.е. выделить основные формы проявления святого в предметах, культе, представлениях и переживаниях»⁸. Содержание глав раздела целиком посвящено раскрытию проявлений святого, в интерпретации которых автор опирается прежде всего на феноменологию религии Ф. Хайлера (1892–1967).

В вариантах понимания феноменология религии М.А. Пылаевым, В.В. Винокуровым и некоторыми другими религиоведами она предстает в качестве философско-религиоведческой агиологии. В отечественном и зарубежном религиоведении существуют и другие трактовки, – например, рассмотренная выше интерпретация Ю.А. Кимелева.

Существенное место в изучении феноменологии религии занимают публикации М.М. Шахнович. «История феноменологического изучения религий, предполагающего понимание религии и выяснение ее сущности путем анализа ее проявлений, восходит к концу XVIII – началу XIX в.», – так определяет суть и хронологические рамки генезиса М.М. Шахнович⁹.

Сдвинув границы возникновения «феноменологического изучения религии» далеко за пределы XX в., автор выделяет три этапа развития этого направления. «В своей ранней форме феноменология религии была лишь более или менее систематизирующей формой истории религии, видом межкультурного сравнения конституирующих элементов религиозной веры и практики. Эту первую форму, или первый этап феноменологического изучения религии можно назвать *описательной феноменологией религии*»¹⁰. К наиболее крупным ее представителям М.М. Шахнович относит П.Д. Шантепи де ла Соссе и К. Тиле (1830–1902). Основания следующего этапа развития – *классической феноменологии религии* – были заложены Н. Зёдербломом (1866–1931). Это утверждение М.М. Шахнович связывает с отношением к шведскому религиоведу и епископу таких влиятельных феноменологов религии как Ф. Хайлер и в особенности Г. ван дер Леув (1890–1950), который «писал, что изменение направления в истории религии, выдвигание на первый план феноменологического метода связано с трудами этого выдающегося скандинавского историка религии и богослова»¹¹. Натан Зёдерблом «искал источник религии в психической жизни человека, считая, что сущность религии определяется категорией «священное»¹². О «священном» писали Р. Отто, Г. ван дер Леув, Ф. Хайлер, И. Вах (1898–1955) и некоторые другие известные феноменологи религии первой половины XX в. Однако их исследования религии не замыкались в границах «священного». М.М. Шахнович, обращая внимание на разнонаправленность феноменологических изысканий первых двух этапов, воспроизводит мнение о том, что в тот период «якобы существует столько феноменологий, сколько феноменологов»¹³. Третий этап – *современная феноменология религии*. Его содержание задается трудами В.К. Смита, Д. Хика, Дж. Китагавы, М. Элиаде (1907–1986) и ряда других религиоведов. «Одним из важнейших вопросов, волнующих современных религиоведов феноменологического направления, является выявление общих черт

и фундаментального единства различных религий, позволяющее утверждать, что все религии имеют общее основание и в них лишь осуществляются различные пути достижения общей цели»¹⁴.

Таким образом, согласно М.М. Шахнович, на первом и третьем этапах развития феноменология религии не была всецело сосредоточена на изучении святого. При этом О.К. Михельсон, автор ряда параграфов главы по феноменологии религии цитируемого издания, ссылаясь на утверждения феноменологов религии, уточняет, что для них «религиозный опыт – главный объект изучения», а универсальной формой такого опыта является опыт переживания «священного»¹⁵. В трактовке М.М. Шахнович феноменология религии не ограничена философско-религиоведческой агиологией, однако указывается, что в феноменологии религии стремление «выявить различные модальности священного, его символы» занимает существенное место¹⁶. М.М. Шахнович отмечает сдвиги в методологии изучения представлений о «священном/святом» в феноменологическом религиоведении: в последней четверти XX в. оно опирается прежде всего на антропологию религий. Такого рода начинания были уже у Зёдерблома и ван дер Леува, но эта тенденция полностью отсутствует у Отто и тех, кто более всего интересуется мистическим опытом и «прорывом в трансцендентное».

В середине 2000-х гг. появляются посвященные методологии религиоведения обобщающие труды А.Н. Красникова (1949–2009). Значительное место в них занимает реконструкция методологических основ западной феноменологии религии. А.Н. Красников выделяет «доклассическую феноменологию религии», к представителям которой относит П.Д. Шантепи де ла Соссе и К. Тиле, оговаривая, что в «их трудах феноменология религии еще не самоидентифицировалась», были определены «лишь некоторые задачи, но оставался неопределенным предмет исследований»¹⁷. К числу выдвинутых уже на этом этапе важнейших задач автор относит «расчленение религии» (фраза К. Тиле) и «выявление в ней инвариантных элементов»¹⁸.

К основателям классической феноменологии религии А.Н. Красников причисляет Р. Отто, концепция которого, будучи изложенной в книге «Святое», определила «одно из магистральных направлений развития феноменологии религии»¹⁹. Главную заслугу Р. Отто российский исследователь видит, опираясь на суждения некоторых западных коллег, в «детальной разработке категории «священное» и феноменологическом описании универсальной, сущностной структуры религиозного опыта»²⁰. М. Шелер, «виднейший представитель классической феноменологии религии», создал «сущностную феноменологию религии», в задачи которой, согласно изложению А.Н. Красникова, входило: 1) «определение типов *homines religiosi*»; 2) «исследование «социологических структурных форм» религиозных сообществ (церковь, секта, монашеский орден и т.п.); 3) «изучение исторической последовательности форм естественного и позитивного откровений»; 4) рассмотрение «религиозного акта» и его «внутренней логики»; 5) разработка «учения о божественном», изучение проявлений «божественного в природе», а также социальных и исторических аспектов религий. По поводу всего это вместе, а в особенности последнего, А.Н. Красников замечает: «Такое понимание предмета исследования открывало широчайшие перспективы для формирующейся феноменологии религии»²¹. Окончательное становление феноменологии религии А.Н. Красников связывает с именем Г. ван дер Леува, задававшего вплоть до 50-х гг. XX в. основные методологические доминанты этой дисциплины. Ван дер Леув полагал, что история религии и феноменология религии «имеют один и тот же предмет исследования, хотя осваивают его по-разному»²²; феноменология сосредоточена на описании, классификации и типологизации религиозных фактов на основе сравнения. Напротив, феноменология и психология

религии, близкие методологически, имеют несовпадающие предметы исследования, поскольку «психологию интересуют только религиозные чувства и переживания, в то время как феноменология исследует все религиозные феномены»²³. В статье для энциклопедического словаря «Религиоведение» отмечено, что многие феноменологи религии направляли свои исследования на «усмотрение сущностей религиозных феноменов, их глубинных структур и значений», определение «инвариантного ядра» религиозных феноменов»²⁴.

Воссоздав широкую панораму модификаций феноменологии религии и критических суждений о ней, российский религиовед заключает, что «до сих пор продолжаются споры о предмете этой дисциплины, о ее месте в ряду других религиоведческих дисциплин» и что «феноменология религии не сумела конституироваться в отчетливо выраженное религиоведческое направление»²⁵. Фиксируя вариативность феноменологических подходов, А.Н. Красников повторяет тезис о том, что существовало столько разновидностей феноменологий религии, сколько было самих феноменологов²⁶.

С православных позиций феноменология религии обстоятельно рассмотрена в курсе лекций Л.И. Василенко (1946–2008)²⁷. Цель феноменологии религии здесь представлена так: «Методически тщательно выявлять и описывать, непредвзято и всесторонне, то, как представители разных религий или духовных традиций понимают суть своей духовной жизни и осуществляют ее на практике в единстве с действительным присутствием Высшей реальности»²⁸. Согласно автору, для феноменологии религии важно «изучать общность и различия духовного опыта разных религий, чтобы сравнивать их содержание»²⁹, а ее отличие от теологии состоит в том, что она описывает «религиозный опыт без нормативной догматической оценки»³⁰. Реконструируя концепции классиков феноменологии религии, Л.И. Василенко, конечно, обращает пристальное внимание на их трактовки святого, однако делает это в контексте выявления того, как они понимали «суть духовной жизни» и описывали «религиозный опыт». Полемицируя с одними феноменологами религии (например, с Р. Отто) и беря в союзники других (например, И. Ваха), автор настаивает, что в рамках феноменологии религии «лучше говорить об опыте веры, чем об опыте Святого»³¹, поскольку именно опыт веры первичен в качестве «опыта истинного понимания сути религиозного феномена»³². Заметим, что Л.И. Василенко не просто критически реконструирует воззрения протестантских и католических феноменологов религии, но также одним из первых в российской философско-религиоведческой традиции выстраивает православный вариант феноменологии религии³³. Православный философ предлагает рассматривать в качестве объекта феноменологии религии религиозный опыт; при этом он не сводит его только к опыту встречи со святым и, более того, отдает приоритет опыту веры.

Таким образом, в российском религиоведении сложились две основные трактовки объекта и предмета феноменологии религии. В границах первой феноменология религии сводится к постижению святого; в пределах второй предлагается более широкое понимание, включающее в объект исследования различные базисные для религии данности.

Генезис и объект феноменологии религии в трактовке зарубежного религиоведения

В зарубежном религиоведении дискуссия по поводу того, что собой представляет феноменология религии, имеет долгую историю. В этой дискуссии высказано немало противоположных точек зрения, общий обзор которых занял бы много страниц даже в кратком изложении. Мы ограничимся лишь некоторыми, на наш взгляд, наиболее авторитетными. сосре-

доточимся главным образом на двух обобщающих публикациях, одна из которых написана извне, а другая изнутри феноменологии религии.

К числу признанных метарелигиоведческих трудов относится выдержавшая два издания книга Э. Шарпа «Сравнительное религиоведение: история» (Лондон, 1975; Чикаго, 1986). Книга почти целиком посвящена реконструкции методологических программ разных направлений зарубежного религиоведения, в истории которого автор отводит достойное место феноменологии религии. Ее автор не примыкает к какому-либо из ее направлений.

Возникновение феноменологии религии Э. Шарп связывает прежде всего с Голландией и Скандинавией, где зарождается «дескриптивная феноменология», представленная на первых порах шведом Натаном Зёдербломом, датчанином Эдвардом Леманном (1862–1930) и норвежцем Вильямом Бреде Кристенсенем (1867–1953), трудившемся в Голландии. «Выдающийся» и «вездесущий» Н. Зёдерблом в работах, посвященных генезису и истории религий, своей установкой на «характер *sui generis* не только религии как таковой, но также отдельных религий предвосхитил позицию, которую сегодня мы знаем как феноменологический подход»³⁴. Важным вкладом Зёдерблома в науку о религии Э. Шарп считает обращение к проблеме святого, по поводу которой шведский мыслитель пишет в статье «Святость» (1913), опубликованной в «Энциклопедии религии и этики»: «Святость есть определяющее слово в религии: оно является даже более важным, чем понятие Бог. Истинная религия может существовать без определенного понимания божества, но нет подлинной религии без различения между «святым» и «профанным»³⁵. Обращаясь к проблемам святого, *табу*, одержимости силой *мана*, Н. Зёдерблом пытался объяснить главное – религиозный опыт, его происхождение и сущность. Исследования Э. Леманна были сосредоточены на раскрытии феномена святого, в чем Э. Шарп видит влияние Зёдерблома. В Германии параллельно с шведским мыслителем над темой святого работал его «современник и друг» Рудольф Отто. Огромный успех книги «Святое» объясняется, по мнению Э. Шарпа, тем, что она «обращалась к интуитивному и иррациональному в человеке как фундаментальному факту религии», а эти начала приобретают в периоды разочарования в догматах и институтах особую ценность для религиозного сознания»³⁶. Разработка категории святого в исследованиях Р. Отто не имела самодовлеющего значения, а представляла собой «попытку сформулировать совокупность категорий, посредством которых могли быть поняты все религии»³⁷. Направление Зёдерблома и Отто было продолжено их учеником, немецким теологом Ф. Хайлером (1892–1967), посвятившем свои труды изучению святого.

Крупнейшим феноменологом религии первой половины XX в. Э. Шарп считает Г. ван дер Леува: «Между 1925 и 1950 годами феноменология религии ассоциировалась почти исключительно с именем датского исследователя и с его книгой «Феноменология религии» (1933)»³⁸. Существует прямая связь между направлениями исследования Зёдерблома и ван дер Леува: «Ван дер Леув во многих отношениях напоминает Зёдерблома, которым он безмерно восхищался ... Однако между ними были различия, например, Зёдерблом был в большей степени историком, а ван дер Леув философом...»³⁹. Э. Шарп отмечает также влияние на голландского религиоведа идей У.Б. Кристенсена, П. Д. Шантепи де ла Соссе, Р. Отто, Э. Гуссерля, В. Дильтея, Р. Бульмана, Л. Леви-Брюля. Понятно, что человек с таким «богатым даром ассимиляции», должен был создать весьма неоднородную методологическую конструкцию. Он критически перерабатывает историческую дескриптивную феноменологию Шантепи де ла Соссе и Леманна в новый тип – «психологическую дескрипцию», которая описывает не только то, что видимо извне, но и опыт самого исследователя, пропустившего через свой внутренний мир изучаемый религиоз-

ный феномен. Э. Шарп цитирует важное воспоминание ван дер Леува о формировании его методологии: «Я был в самом центре великого феноменологического потока, который шел в это время через философию, психиатрию и другие науки»⁴⁰. Объектом, «феноменом» в такого типа феноменологии религии становится не историческая реальность сама по себе, а то, что «возникает» в процессе взаимодействия внутреннего мира исследователя (субъекта) и объекта – некоей религиозной данности. Такого рода «феноменов» в предметном поле феноменологии религии может быть много, однако для голландского феноменолога «базисной религиозной категорией» была категория святости. В итоге Г. ван дер Леув, по убеждению Шарпа, создал многоуровневую конструкцию феноменологии религии, в которой находилось место и кропотливой деятельности по извлечению фактов религиозной истории археологическими, филологическими методами, и систематизации полученного эмпирического материала, и герменевтике, и даже метафизике и теологии.

Среди крупнейших феноменологов послевоенного периода Э. Шарп выделяет «шведского историка религии» Гео Виденгрена (1907–1996). Для Виденгрена, отмечает Шарп, «феноменология религии является классифицирующей наукой, наукой о различных формах, в которых проявляет себя религия, и, следовательно, она выступает систематизирующим дополнением истории религии»⁴¹. Заметим, что ни Э. Шарп, ни другие исследователи феноменологии религии Виденгрена не обнаруживают у него сосредоточения на святом. В основном теоретическом сочинении Г. Виденгрена «Феноменология религии», в первой главе которой феноменология определяется как наука о формах проявления религии, сквозь призму ближневосточных религий исследуется широкий круг религиозных феноменов – магия, табу, вера в бога в ее генезисе и развитии, зло, миф, ритуал, жертвоприношение, власть, смерть, душа и др.⁴². В ходе систематизации выявляются типические образцы и их взаимосвязь в структуре религии. Не отрицая значимости святого среди наиболее важных феноменов религии, Виденгрена в четвертой главе своего сочинения обосновывает главенство веры в бога (богов, богинь-матерей и т.д.).

Проанализировав дальнейшие пути развития феноменологии религии в Голландии, Германии, а затем в англоязычных странах, Франции, Италии, Э. Шарп приводит читателя к выводу, что она не смогла сложиться в целостное направление с четко обозначенным объектом и предметом, на всех этапах своего развития порождая тенденции к их субъективному перетолкованию. В итоге Э. Шарп солидаризуется с известным этнологом и историком религии А. Хюльткранцем (род. 1920), цитируя его вердикт: «Феноменология религии является систематическим изучением форм религии, это часть религиозного исследования, которая классифицирует и систематически объясняет религиозные учения, обряды и мифологии со сравнительной морфологически-типологической точки зрения. В принципе, феноменология религии идентична старому понятию «сравнительное религиозоведение»⁴³.

В фундаментальной «Энциклопедии религии», вышедшей в первом издании 1987 г. под редакцией М. Элиаде, опубликована статья Дугласа Аллена «Феноменология религии», которая в известной мере характеризует это течение изнутри⁴⁴. Автор, определив феноменологию религии как один из подходов в религиозоведении, констатирует наличие серьезных затруднений в раскрытии ее предмета. Эти затруднения обусловлены вольными трактовками термина «феноменология религии», которые Д. Аллен распределяет по четырем категориям.

В рамках первой понятие «феноменология религии» берется в крайне широком смысле и под него подверстывается любое исследование феномена религии. В пределах второй феноменология религии обозначает сравнительное религиозоведение и классификацию различных типов религиоз-

ных явлений (П.Д. Шантепи де ла Соссе, Г. Виденгрэн, А. Хюльткранц). Третья идентифицирует феноменологию религии как особую ветвь, дисциплину или метод науки о религии (В. Бреде Кристенсен, Г. ван дер Леув, К. Блекер, М. Элиаде, Ж. Ваарденбург). Четвертая, согласно Д. Аллену, под феноменологией религии понимает исследования, использующие феноменологический метод и находящиеся под влиянием феноменологической философии (М. Шелер, П. Рикер, Р. Отто, Г. ван дер Леув, М. Элиаде) либо представляющие собой стадию разработки теологии (Ф. Шлейермахер, П. Тиллих и др.). Прилагательное «феноменологический» было истолковано в религиоведческой среде, во-первых, как «дескриптивный» и приложено к исследованиям, в которых ученый описывает явление, но воздерживается от объяснения природы религиозного феномена; во-вторых, было понято в значении дескриптивное, систематическое, сравнительное изучение религий, в ходе которого ученый группирует религиозные феномены в порядке обнаружения их главных аспектов и разрабатывает их типологии.

В ситуации столь явного разномыслия своих представителей феноменология религии не может существовать как целостное течение. Д. Аллен выделяет два основных русла, в берегах которых движется феноменологическое осмысление религии. Одно русло сформировалось в массиве собственно религиоведческих исследований (нем. *Religionswissenschaft*, англ. *religious studies*), другое обозначило себя в философской феноменологии, которая всегда уделяла религии большое внимание, а к концу XX в. занялась религией на уровне специальных исследований. В философской феноменологии религии ведущее место, согласно Д. Аллену, занимают Э. Левинас (1906–1995), М. Хайдеггер (1889–1976), П. Рикер (1913–2005), Ж. Деррида (1930–2004). Взаимовлияние между религиоведческой и философской феноменологиями религии, по наблюдениям Аллена, мало заметно. Фактически они связаны лишь некоторыми общими терминами и восходящими к Гуссерлю методологическими принципами.

Наиболее значительными феноменологами религии, согласно Д. Аллену, являются М. Шелер, В. Бреде Кристенсен, Р. Отто, Г. ван дер Леув, Ф. Хайлер, К.Ю. Блекер (1898–1983), М. Элиаде и Н. Смарт (1927–2001). Из них безусловно «самые влиятельные» для религиоведческой феноменологии религии – Отто, ван дер Леув и Элиаде. Обратим внимание, что в этом перечне нет Н. Зёдерблома, о котором автор статьи упоминает лишь походя, в контексте прошлых заслуг голландско-скандинавских религиоведов.

Описав своеобразие подходов к предмету каждого из восьми корифеев, Д. Аллен резюмирует характерные черты феноменологии религии: она выступает в качестве компаративной, систематической, эмпирической, исторической, дескриптивной дисциплины или подхода; ей свойственны антиредукционизм и трактовка религии как автономной данности; она интегрирует в свое содержание философско-феноменологические понятия интенциональности и эпох; она настаивает на ценности эмпатии, симпатического понимания и религиозной настроенности исследователя, его религиозной веры или хотя бы личного религиозного опыта; она требует проникновения в сущностные структуры и смыслы⁴⁵. Заметим, что среди этих признаков феноменологии религии к экспликации предмета относится, пожалуй, лишь последняя характеристика. При этом Аллен подчеркивает: «Нет проблемы более значимой в феноменологии религии, чем анализ эйдетической редукции и эйдетического видения, интуиции сущностей, метода свободной вариации и других техник, направленных на достижение инсайта, проникающего в сущностные структуры и смыслы феномена»⁴⁶.

Такое понимание предметного поля феноменологии религии Д. Аллен уверенно распространяет на феноменологию Р. Отто. Суть книги «Свя-

тое» в интерпретации Аллена сводится к раскрытию универсальной сущностной структуры и смысла религиозного опыта. Действуя в этом направлении, Отто «описал универсальный «нуминозный» элемент как единую априорную категорию смысла и ценности»⁴⁷. О святом как перво-степенном объекте исследования Д. Аллен не упоминает и в контексте реконструкции феноменологии религии Ф. Хайлера и М. Элиаде, вменяя этим религиоведам главенствующий интерес к «сущностным структурам и смыслам» религиозных феноменов.

Мало принципиально нового в дискуссию о генезисе и предмете феноменологии религии добавляют другие публикации, – например, Ж. Ваарденберга⁴⁸ и К. Эррикера⁴⁹. Клайв Эррикер к первым феноменологам религии относит П.Д. Шантепи де ла Соссе, Н. Зёдерблома и В.Б. Кристенсена. В заслугу последнему он ставит ориентацию исследований на «обнаружение сущностных и типичных элементов религии», их описание без интерпретации, что отличало феноменологию, с одной стороны, от истории, а с другой, – от философии религии⁵⁰. При этом Эррикер отмечает особую роль Г. ван дер Леува в становлении новой методологии. Отдав дань уважения книге «Святое» в постулировании идеи автономности религии, Эррикер главный вклад Р. Отто видит не в выдвижении на первый план особого объекта исследования – святого, а в специфике его эпистемологии: «В действительности, Отто решил базисные проблемы, которые терзали феноменологический подход. Анализируя религиозный опыт, он сплел вместе несколько разных нитей и подходов таким образом, что субъективная вовлеченность могла быть принята, несмотря ни на что, в качестве основы «объективного» исследования»⁵¹.

Одним из замыкающих плеяду выдающихся феноменологов религии является, как известно, английский религиовед Н. Смарт (1927–2001). Воссоздав направленность его исследований, К. Эррикер приходит к примечательному выводу: «Особенностью подхода Смarta является то, что он стремится расширить предмет исследования за счет вовлечения в него идеологий, которые демонстрируют сходные с религиями характеристики, например, марксизм и гуманизм. В действительности, Смарт скорее заинтересован в изучении «мировоззрений», чем просто религий»⁵². Вывод не вполне справедлив. Объектом ряда исследований Н. Смarta является семиаспектная модель религии, или, иначе, семь измерений религии, а предметом, – во-первых, те модификации религии, которые обнаруживают себя в пределах семи измерений, во-вторых, религиоподобные идеологические формации, квазирелигиозные феномены⁵³. Но в целом К. Эррикер прав: Смарт меняет фрейм, границы восприятия религии и вместе с этим трансформируется предмет феноменологического исследования. Расширительная трактовка предмета в концепции Н. Смarta еще более усложняет проблему экспликации предметного поля феноменологии религии.

Неудивительно, что, суммируя критические отзывы о методологии феноменологии религии, Эррикер приходит к пессимистическому заключению: «...Мы можем сказать, что феноменология религии как движение есть только претендент на статус научного изучения религии и что различие классификаций, объектов и методов изучения обнаруживает множественность феноменологий, скрытых под одним названием»⁵⁴. Заключение вполне типичное, однако отнюдь не бесспорное.

Утверждение Эррикера, что «смысл термина феноменология никогда не был четко установлен по отношению к изучению религии»⁵⁵, разделяет польский исследователь Хенрик Хоффманн. Ему принадлежит одна из последних обобщающих зарубежных публикаций по феноменологии религии. Польский религиовед констатирует, что по-прежнему вокруг понятия «феноменология религии» существует много недоразумений и разногласий, трудно объяснить, кто и почему может быть причислен к феноменологам

религии⁵⁶. Х. Хоффманн уточняет, что термин «феноменология религии» применяется в трех значениях, которые нельзя смешивать. Этим термином обозначаются: во-первых, школа, подход в религиоведении; во-вторых, метод изучения религиозных верований, зачастую соотношенный с основами философской феноменологии Гуссерля и Шелера; в-третьих, область (субдисциплина) религиоведческих исследований⁵⁷. Автор обращает внимание на то, что феноменологические исследования нередко позиционировались в качестве типа понимания и классификации таких религиозных феноменов как святость, сила, миф, молитва, жертвоприношение, ритуал и т.д. Современные феноменологи религии, отмечает Х. Хоффманн, все чаще, опираясь на герменевтику, философию языка, семиотику, когнитивизм, концентрируются на «элементах, интегрирующих религиозный мир» (символы, метафоры и т.п.)⁵⁸.

Некоторые итоги

Подведем итоги сжатого обзора длящейся уже много десятилетий в религиоведческих изданиях дискуссии о генезисе и объекте феноменологии религии. Большинство исследователей согласно в том, что философские учения Канта, Гегеля и Гуссерля сыграли разную, но каждая по-своему важную роль в формировании первого этапа феноменологии религии, к представителям которой почти единодушно относят П.Д. Шантепи де ла Соссе, Н. Зёдерблома, Э. Леманна, В.Б. Кристенсена. Первостепенное значение в конституировании методологии, понятийного аппарата отводится Р. Отто и Г. ван дер Леуву, при этом вклад последнего оценивается как более системный и фундаментальный.

За более чем столетний срок существования феноменологии религии ее крупнейшие представители, работая в разных областях религиоведческого знания – историческом, психологическом, социологическом, философском – не свели свои исследования в границы одного предметного поля. В этой ситуации сложно на уровне метарелигиоведения четко эксплицитировать объект и предмет феноменологии религии. Не менее сложно провести демаркацию границ, отделяющих феноменологию религии от истории, психологии, философии религии, сравнительного религиоведения. Это открывает простор для критики методологии феноменологии религии и дискуссии вокруг принципиального вопроса о ее статусе. Что такое феноменология религии – одно из течений, каких в истории религиоведения немало, или совокупность методов, или особая дисциплина, крупный компонент общей структуры религиоведческого знания, наряду с историей религии и другими блоками? Вопрос не праздный не только в теоретическом плане, но и в образовательном.

Безусловно, некоторые отечественные и зарубежные религиоведы вправе рассматривать феноменологию религии как «дискуссию о святом» или как этап такой дискуссии. Действительно, объектом исследования многих феноменологов религии было святое (представления о святом, опыт переживания святого, опыт встречи со святым и т.д.). В таких тесных границах своего существования феноменология религии выступала в качестве философско-религиоведческой агиологии.

Очевидно, однако, что феноменология религии не ограничена рамками агиологии. Если бы феноменология религии была «этапом» дискуссии о святом или даже в целом «дискуссией о святом», то она просто бы затерялась в общем составе гуманитарных исследований священных данностей, являя собой подобие пятнадцатой слева балерины, исполняющей в седьмом ряду от оркестровой ямы танец маленьких лебедей в балете «Лебединое озеро». Среди одних только лингвистических штудий десятки фундаментальных трудов специально посвящены прояснению смысла понятий религиозного языка, выражавших представления о святом, или

включают в себя в качестве раздела материалы на эту тему (например, публикации К. Бака, Э. Бенвениста, М.Х. Вагенворта, А. Делейе, А. Мейе, Ж. Рудхардта, П. Шантрена, Ю. Фюжье, А. Эрну и др.). Феноменология религии, конечно, участвует в дискуссии о святом, но ее содержание не исчерпывается сочинениями, написанными для сольного исполнения в большой концертной программе агиологических произведений.

Изучение святого занимает в феноменологии религии важное, но не исключительное место, выступая, наряду с другими данностями религиозного опыта и – шире – бытия религии, одним из многих путей, ведущих к главному. Что представляет собой главное?

Библиографический список

Василенко Л.И. Введение в философию религии: Курс лекций. – М., 2009.

Введение в общее религиоведение: Учебник / под ред. проф. И.Н. Яблокова. – М., 2001.

Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. – М., 1989.

Красников А.Н. Методология классического религиоведения. – Благовещенск, 2004.

Пылаев М.А. Западная феноменология религии. Теоретико-методологические основания и перспективы построения религиоведения как науки о святом. – М., 2006.

Религиоведение: Учебное пособие / под ред. М.М. Шахнович. – СПб., 2006.

Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М., 2006.

Шахнович М.М. Очерки по истории религиоведения. – СПб., 2006.

Allen Douglas. Phenomenology of religion // Encyclopedia of religion. Vol. 10. – Detroit; N.Y., 2005.

Approaches to the Study of Religion/ Ed. By Peter Connolly. – L.; N.Y., 1999.

Hoffmann Henryk. Geo Widengren i fenomenologia religii // Widengren Geo. Fenomenologia religii. – Krakow, 2008.

Sharpe E.J. Comparative Religion: A History. – Chicago, 1986.

Waardenberg J. Classical Approaches to the Study of Religion. The Hague, 1973.

¹ Угринович Д.М. Современная англо-американская социология религии (основные направления и проблемы) // Вопросы религии и религиоведения. Вып. 1. Антология отечественного религиоведения. Ч. 1. М., 2009. – С. 319–340. Первое издание статьи: Вопросы научного атеизма. Вып. 27. – М., 1981.

² Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. – М., 1989. – С. 161.

³ Там же. – С. 161.

⁴ Там же. – С. 162.

⁵ Пылаев М.А. Западная феноменология религии. Теоретико-методологические основания и перспективы построения религиоведения как науки о святом. М., 2006. – С. 9.

⁶ Там же. – С. 9. Позицию М.А. Пылаева практически полностью разделяет белорусская исследовательница Н.В. Бедрицкая: «После выхода в свет знаменательной книги Р. Отто «Священное. Об иррациональном в идее Божественного и его соотношении с рациональным» окончательно оформился предмет феноменологии религии, а именно *священное*» (Н.В. Бедрицкая. Становление феноменологического подхода к исследованию религии // Философия и социальные науки. Научный журнал. – 2010. – № 2. – С. 51).

⁷ Отметим, что в «Программе курса» по «Феноменологии религии» М.А. Пылаев дает несколько иную периодизацию генезиса феноменологии религии: «Тема 1.1. Доклассическая феноменология религии. (П.Д. Шантепи де ля Соссей, К. Тиле). Deskриптивная и систематическая природа феноменологии религии XIX века. Генезис классической феноменологии религии» (www.religioved.ucoz.ru/load/0-0-0-94-20).

⁸ Винокуров В.В. Феноменология религии // Введение в общее религиоведение: Учебник / под ред. проф. И.Н. Яблокова. – М., 2001 (второе издание – 2007).

⁹ Шахнович М.М. Феноменология религии // Религиоведение: Учебное пособие / под ред. М.М. Шахнович. – СПб., 2006. – С. 414.

¹⁰ Там же. – С. 415.

¹¹ Шахнович М.М. Сравнительный метод в феноменологическом религиоведении // Компаративистика: Альманах сравнительных социогуманитарных исследований. СПб., 2001. – С. 95.

¹² Шахнович М.М. Феноменология религии // Религиоведение: Учебное пособие / под ред. М.М. Шахнович. СПб., 2006.. – С. 416.

¹³ Там же. – С. 420.

¹⁴ Там же. – С. 420.

¹⁵ Там же. – С. 426.

¹⁶ Шахнович М.М. Очерки по истории религиоведения. СПб., 2006. – С. 105.

¹⁷ Красников А.Н. Методология классического религиоведения. – Благовещенск, 2004. – С. 85. В монографии этого же автора «Методологические проблемы религиоведения» (М., 2007) раздел по феноменологии религии воспроизводится практически без изменений.

¹⁸ Там же. – С. 85.

¹⁹ Там же. – С. 85.

²⁰ Там же. – С. 85.

²¹ Там же. – С. 90–93.

²² Там же. – С. 94.

²³ Там же. – С. 95.

²⁴ Красников А.Н. Феноменология религии // Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М., 2006. – С. 1107.

²⁵ Красников А.Н. Методология классического религиоведения... – С. 96.

²⁶ По-видимому, этот тезис в западном религиоведении восходит к В. Окстоби. У него речь идет о том, что понимание религии одним феноменологом, вытекающее из индивидуального эйдетического видения, не может быть адекватно воспринято другим феноменологом до тех пор, пока второй не обретет аналогичный опыт эйдетического видения, но это сложно достигается в силу индивидуальных различий, поэтому феноменологические интерпретации религии являются весьма личностными восприятиями, сходными скорее с литературными или эстетическими суждениями, чем с естественными или даже социальными науками; по этой причине существует столько феноменологий, сколько феноменологов (Oxtoby W.G. *Religionswissenschaft Revisited Religions in Antiquity: Studies in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough* / ed. by J. Neusner. – Leiden, 1968). В книге «Сравнительное религиоведение: история» Э. Шарп поддержал этот тезис В. Окстоби, согласился, что такой тип феноменологии широко распространен и наглядно представлен трудами Г. ван дер Леува и Мирчи Элиаде, резонно заметив, что если гуссерлианские принципы последовательно применяются, тогда такая ситуация должна быть естественным следствием (Sharpe E.J. *Comparative Religion: A History*. – Chicago, 1986. – P. 249).

²⁷ Василенко Л.И. Введение в философию религии: Курс лекций. – М., 2009.

²⁸ Василенко Л.И. Там же. – С. 70–71.

²⁹ Там же. – С. 71.

³⁰ Там же.

³¹ Там же. – С. 106.

³² Там же. – С. 107.

³³ «Родоначальником отечественного феноменологического религиоведения» является, по мнению М.М. Шахнович, русский философ В.С. Соловьев (1853–1900), а «самое большое сочинение по религии, написанное на русском языке в рамках феноменологического религиоведения», принадлежит священнику А. Меню – речь идет о многотомной «Истории религии» (Шахнович М.М. Очерки по истории религиоведения. – СПб., 2006. – С. 106–121).

³⁴ Sharpe E.J. *Comparative Religion...* – P. 159.

³⁵ Suderblom N. Holiness // *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Vol. VI. Edinburgh. – 1914. – P. 731.

³⁶ Sharpe E.J. *Comparative Religion...* – P. 161.

³⁷ Ibid. – P. 163.

³⁸ Ibid. – P. 229–230.

³⁹ Ibid. – P. 230.

⁴⁰ Ibid. – P. 231.

⁴¹ Ibid. – P. 243.

⁴² Widengren G. *Religionsphdmenologie*. Berlin, 1969. Первое издание этой книги на языке оригинала вышло в Стокгольме в 1945 г. и выдержало затем еще два переиздания (1953, 1971).

⁴³ Sharpe E.J. *Comparative Religion...* – P. 250.

⁴⁴ Allen Douglas. *Phenomenology of religion* // *Encyclopedia of religion*. Vol. 10. – Detroit; N.Y.,

2005. – P. 7086–7101. Эта статья включена во второе издание энциклопедии, вышедшей под редакцией Л. Джонса, без принципиальных изменений.

⁴⁵ Ibid.– P. 7095.

⁴⁶ Ibid.– P. 7095.

⁴⁷ Ibid. – P. 7090.

⁴⁸ Waardenberg J. *Classical Approaches to the Study of Religion*. The Hague, 1973.

⁴⁹ Erricker Clive. *Phenomenological Approaches // Approaches to the Study of Religion* / ed. by Peter Connolly. – L.; N.Y., 1999.

⁵⁰ Ibid. – P. 80.

⁵¹ Ibid. – P. 81.

⁵² Ibid. – P. 85–86.

⁵³ См. подробнее о концепции Н. Смарта: Забияко А.П. Язычество: от религии крестьян до киберрелигии (статья третья) // *Религиоведение*. – 2007 – № 1. – С.112–118.

⁵⁴ Erricker Clive. *Phenomenological Approaches...* – P. 90.

⁵⁵ Ibid. – P. 73.

⁵⁶ Hoffmann Henryk. *Geo Widengren i fenomenologia religii // Widengren Geo. Fenomenologia religii*. – Krakow, 2008. – S. XX.

⁵⁷ Ibid. – S. XXI.

⁵⁸ Ibid.– S. XXIII.



**О СПЕЦИФИКЕ СОВРЕМЕННОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ, А ТАКЖЕ
ЕВРОПЕЙСКИХ ТРЕНДАХ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ПРОБЛЕМАХ
В СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ¹**

Аннотация. Интервью с профессором, доктором социологических наук, известным европейским социологом религии Ирэнной Боровик раскрывает перспективы развития социологии религии, определяет проблемы современной науки и объясняет, почему у Макса Вебера не было учеников. Это попытка разбить стереотипы и прогнозировать развитие религиоведческой науки в России из-за западной границы.

Ключевые слова: социология религии, история религиоведения, теория религиоведения.

Ольга Муха. Уважаемая Пани профессор, приветствую! Мы знакомы уже несколько лет и прежде всего знаем Ваше имя в контексте серьезных социологических исследований. С другой стороны, наши научные встречи и сотрудничество происходили зачастую в религиоведческом ключе. Почему именно Вы решили заняться социологией религии? Что спровоцировало интерес к этой тематике?

Ирэна Боровик. Как и каждый молодой человек, в свое время я оказалась на распутье. Больше всего меня интересовал мир литературы, особенно поэзия. Я уже тогда была автором опубликованного сборника стихов и считала это своим призванием. Наука меня особо не привлекала.

Но воспитанную в регионе Белостока² (Подляского воеводства), меня всегда занимал вопрос: как так, что дети, воспитанные в одной среде, вырастают настолько радикально разными? Особенно это касалось религиозной сферы, вопросов веры. И этот факт стал моим исходным пунктом в планах научной работы – написания доктората³. Несколько лет я проводила исследования в регионе Белостока, касающиеся влияния религии на ежедневную жизнь в религиозно дифференцированной среде. Исследовала католиков, православных, мусульман, пятидесятников, в поисках ответа на поставленный вопрос. И в какой-то момент вопрос для меня лично приобрел новое звучание: почему религия влияет на иные, внерелигиозные стороны жизни?

О.М. Как в этом контексте Вы можете оценить роль и границы влияния католицизма на общественную жизнь Польши?

И.Б. По сути дела, роль католицизма в современной Польше можно описать словами немецкого социолога Никласа Лумана – функциональная дифференциация. Религиозный опыт и религиозная плоскость вообще обладают своим определенным, хоть и ограниченным, местом в общественной жизни религиозного человека. С одной стороны, можно быть религиозным человеком, с другой, – врать, если речь о налогах. То есть моральность пребывает в другой плоскости, совершенно индивидуальной. Это означает, что влияние религии явно не переносится на другие сферы деятельности, на повседневность, на моральность, на прагматическое измерение. Мы это называем селективной религиозностью. Изменения наблюдаются только в случае людей действительно религиозных.

О.М. Но много ли таких на самом деле?

И.Б. На базе многолетних исследований могу сказать, что в Польше людей глубоко верующих от 10 до 15%. В их случае религиозные ценности и религиозные истины – самые важные в общей ценностной иерархии. И с этой позиции далее оцениваются все остальные сферы.

О.М. Это очень интересные факты, потому что стереотипный образ поляка-католика как на Западе, так и в России/Украине, выглядит довольно-таки консервативно: прежде всего, что касается исполнения религиозных предписаний. Существуют исследования, утверждающие, что в Польше во время Великого поста падает уровень покупки мяса, молодежь не ходит в дискотеки, меньше покупают презервативов... Соответствующих социологических данных сейчас не приведу, но именно эта мысль часто пропагандируется в СМИ, в разного плана аналитических статьях, которые, например, сопоставляют религиозность поляков и чехов и т.д.

И.Б. Насчет презервативов я как-то сомневаюсь (смеется). Кроме этого, считаю, любая статистика на счет презервативов достаточно бедна. Хотя было бы очень интересно отследить эту динамику.

Но если взять ситуацию в целом, то поляки – чрезвычайно ритуализированы и высоко оценивают религиозные практики. Это касается не только глубоко религиозных людей, но и таких «сезонных» католиков. Но как я уже подчеркивала, эта религиозность очень избирательна, хоть и сопровождается глубоким ритуализмом. С иной стороны, равнодушных к религии людей столько же, сколько и религиозных, – около 15%.

В Польше 95% населения – католики, среди них 80% – практикующие. В свете таких данных, конечно, возникает вопрос: можно ли быть непрaktикующим католиком? Но это уже совсем другое дело.

О.М. Какими же будут главные вопросы, интересующие социолога религии?

И.Б. Без сомнения, в Польше такой темой является религиозность, различность ее показатели. Если взять шире – в мировом контексте – это духовность. Исследуются разного рода порубежья. Хоть религиозные формы и изменчивы, потребности человека не меняются. Человек всегда искал чего-то вне себя.

О.М. Если мы обратимся к методам социологии религии, насколько она нуждается в дополнении методами смежных дисциплин: антропологии или философии религии? Можно ли вообще назвать социологию религии самостоятельной наукой и какое новое знание она может нам предоставить?

И.Б. Социология религии обладает двойной идентичностью. Как, в общем-то, и все науки, входящие в религиозноведческий комплекс, кроме, разве, сравнительного религиоведения. Это касается как психологии, так и антропологии, философии, феноменологии религии. С одной стороны, – это социология, с другой, – религиоведение. Социология религии обладает мощно укорененной методологической позицией, это касается отлично разработанных социологических методов, которыми она оперирует. Методы социологии религии достаточно независимы от других дисциплин. Сюда входят: интервью, глубинные интервью, включенное наблюдение и т.д.

С другой стороны, социологи религии нуждаются в максимально глубоком знании о религии, которую исследуют. И потому используют результаты работы других научных дисциплин. Так, в случае качественных исследований религии ближайшей к социологии религии будет антропология, которая предоставляет необходимые знания. Также следует принимать во внимание вероучение и теологию исследуемой религии, что часто социологами игнорируется. Посему, несмотря на свою независимость, социология религии нуждается в таком сотрудничестве.

В подобной ситуации пребывают гендерная социология, социология молодежи, политики, греха или другие социологии. Социология религии как наука эмпирическая должна корениться – и коренится – в методологии науки, поскольку должна иметь обоснование в общих научных моделях. Ей необходимы общий уровень, укоренение в метанауке.

О.М. Если говорить о сотрудничестве религиоведов и социологов – имеет ли оно место? Составляют ли, к примеру, религиоведы для социологов заказы на проведение конкретных исследований?

И.Б. Мне кажется, не хватает значительных междисциплинарных проектов, когда бы одна дисциплина ставила задания другой. На данный момент это кажется делом будущего для религиоведения, которое еще слабо интегрировано. Это хорошо заметно на различных съездах и конгрессах, во время которых компаративисты идут на свою секцию, специалисты по конкретным религиям отправляются «к своим», а социологи религии – в свою компанию.

Вот тут очевидна нехватка религиоведческой парадигмы: религиоведение не обладает собственной метаидеей. Здесь отдельные дисциплины двигаются в кругу собственных интересов. А кроме того, сами религиоведы часто обладают двойной идентичностью – есть религиоведы-философы, религиоведы-историки и т.д. И из этой двойной идентичности часто возникают определенный метод и подход к решению религиоведческих проблем.

О.М. В Польше кто чаще занимается социологией религии – религиоведы или социологи?

И.Б. Реализуются оба пути. Хотя единственным в Польше научным центром, где систематически готовят религиоведов, является Институт религиоведения в Ягеллонском университете. Правда, последнее время попытки формирования таких институций появились в Гданске, Торуни и Католическом университете Люблина, в котором успешно работает кафедра религиологии⁴. Из этой среды КУЛ⁵ вышел, к примеру, автор наиболее значительного польского учебника по религиоведению – ксендз профессор Анджей Бронк.

Как религиоведение будет выглядеть в новых центрах, сегодня сложно сказать, но в значительной мере это развитие будет определяться программой, реализуемой в Ягеллонском университете. Существует правило, согласно которому, если уже имеется программа подготовки определенных специалистов, то она выступает образцом для всех новых программ.

О.М. Если же спросить об именах, которые должны быть базовыми для социологии религии в плане методологии исследований, к кому прежде всего стоит апеллировать?

И.Б. Если речь об исследовании повседневности, то социология чаще всего обращается к Альфреду Шютцу, который выработал достаточно оригинальную социологию исследований повседневного. Это исходный пункт. Следующим известным именем будет Элвин Голдсман, который часто обращался к этой тематике, а также Флориан Знанецки, польский социолог.

Если же речь о методах, то всегда придется обращаться к «звездам» социологии, хоть и здесь все зависит от специфики проекта и его методологии. К примеру, если мы хотим использовать качественные исследования, начинаем от Б. Гласера и А. Штрауса, которые первыми сформировали программу такой методологической перспективы. Очевидно, социология религии – не настолько мощно обоснованная наука, чтобы обладать собственным методом. Она всегда будет апеллировать к социологическим методикам. В Польше, например, наибольшим авторитетом этой сферы является Стефан Новак, который, к сожалению, не дождался достойных ему последователей.

О.М. Какие сейчас актуальные «тренды», самые популярные и обсуждаемые темы в польской и мировой социологии религии? Например, в академической среде России и Украины достаточно часто религиозно-научные дискуссии увенчиваются темой научного статуса религиоведения вообще.

И.Б. И меня это не удивляет! Для этого множество причин. Поскольку после периода отбрасывания идеологически ангажированного прошлого, религиоведение нуждается в новом самоопределении, оно ищет новую парадигму. Люди, занимающиеся религиоведением, сами себе ставят вопросы: о собственной общественной пользе, месте в социуме. По моему мнению, это все еще отголоски посткоммунистического прошлого, когда для того, чтобы обладать правом на существование, следовало служить доминирующей идеологии.

О.М. В таком контексте самоопределения встречается понятие «конфессиональное религиоведение». Это значит, что религиоведение, оставаясь наукой, выступает с конкретных конфессиональных позиций. Однако это порождает принципиальный вопрос: насколько такое религиоведение будет наукой и насколько будет отличаться – кроме предмета своих исследований – от теологии?

И.Б. В Польше главной проблемой, с которой сталкивается религиоведческая среда, является «ре-уния» светской и католической среды. И это приводит к ряду проблем. Например, важный вопрос: на каких условиях могут сосуществовать (и сосуществуют) в среде религиоведов конфессиональные и вероисповедные установки, как они сочетаются с исходными принципами светской науки. По моему мнению, эти границы затираются, поэтому в Польше религиоведению угрожает конфессионализация.

Иначе говоря, происходит затирание границ между научной эмпирической перспективой, характерной для религиоведения, и нормативной перспективой, характерной для религии. Это было особенно заметно на последнем религиоведческом конгрессе, в сентябре 2008 г. И, пожалуй, все сомнения, проблемы и связанные с этим вопросы проявляются в связи с возвращением теологии в государственные университеты после падения коммунистической идеологии. Но, если смотреть на проблему шире, то, например, в Соединенных Штатах Америки или в Германии никого не удивляет, что социология религии функционирует на теологических факультетах. И нет никаких конфликтов! Зато в Польше до Второй мировой войны – в то время, когда теология еще была в университетах – социологии религии как таковой просто не было.

Если говорить о более общих трендах в религиоведении, наиболее активные дискуссии ведутся вокруг статуса теории и ее интерпретационных возможностей. Это касается, во-первых, критики секуляризационной парадигмы, которая началась с 80-х гг. XX в. Хотя, что бы мы не говорили о секуляризации: переживает ли она кризис или ищет новые формы выражения, в любом случае – отлично себя чувствует. Важной персоной в этом контексте является Хосе Казанова, выдвинувший идею о том, что системная секуляризация приведет не к исчезновению религии с общественной сцены, а перенесет ее из сферы публичного в приватное. Во-вторых, Юрген Хабермас, которого без сомнения называют секулярным мыслителем, поставил вопрос: в каких формах религия может способствовать улучшению качества жизни людей и общин в социальном измерении, – например, через влияние СМИ. В-третьих, существует экономическая теория религии, над которой сейчас ведутся многочисленные дискуссии. С конца 80-х гг. XX в. ее развивает Р. Старк вместе со своими сотрудниками – Роджером Финком, Л.Р. Яннаконе и др.

Но религиоведы очень неохотно относятся к форме исследований, которую предлагает экономическая теория религии. Возможно, причиной

такого состояния дел являются слишком смелые тексты Старка, в которых он явно позиционирует себя как человек неверующий. А может, отпугивает значительная инструментализация религии из-за ее экономической роли. Религия рассматривается сквозь призму спроса и предложения. Соответственно этой теории религию выбирают как... бутерброд с сыром или ветчиной, какой вкуснее.

Но самым важным достижением социологии религии, что собственно подчеркивает сравнительное религиоведение, является обращение к социальному контексту.

О.М. По поводу общественных функций, свойств, признаков и форм религии у нас также много дискуссий. Так, отдельные украинские и российские исследователи не считают религиозные организации составляющей структуры религии. По Вашему мнению, насколько институты религии, – например, те же религиозные организации – важны в исследованиях религии?

И.Б. Вопрос о структуре религии является попыткой понять саму религию. В социологии религии есть два варианта ответа. Первый носит название структурного подхода. Такие исследователи пытаются описать, чем религия является, апеллируя к ее содержанию, указывая на элементы, которые ее формируют. Исходным пунктом здесь является пара оппозиционных понятий, которые логично упорядочивают действительность. Например, такой парой могут быть трансцендентное и имманентное, или сверхъестественное и естественное, либо же *sacrum* и *profanum*, сверхэмпирическое и эмпирическое. Все они, с логической точки зрения, имеют бинарное измерение и показывают, что действительность не одномерна. Религия тут описывается через *sacrum*, трансцендентное, указывающее на ценности, практики, верования. Различные авторы по-разному расставляют акценты. И собственно в таком понимании появляется организация, религиозная институция, религия как система институционализированных верований.

О.М. Но не является ли такое бинарное мышление определенного рода редукцией, упрощением?

И.Б. Очевидно, что это упрощение. Но человеческий разум так устроен. Это для нас естественно.

Зато в другом подходе речь не о структуре, а о функциях. Например, Н. Луман утверждает, что религия – коммуникация между тем, что не определяемо и общественной системой, причем в процессе этой коммуникации неопределяемое заменяется определяемым. Недостаток подобного подхода в том, что любая идеологическая система может быть интерпретирована в качестве религии.

В свою очередь, изъяном структурных исследований является то, что они зачастую сильно конфессионализованы.

О.М. По поводу методологических изъянов. В ряде постсоветских стран, а также в Польше на некоторых кафедрах до сих пор не преодолен кризис, вызванный сломом господства единой идеологии, что существенно затрудняет методологическое формирование молодого поколения. Порой на кафедрах не могут предложить ни образца, которому хотелось бы следовать, ни определенной традиции, которую стоило бы развивать, существует проблема преемственности поколений. Что же может служить базисом формирования религиозной школы?

И.Б. Однозначно, это не преемственность поколений. Прежде всего здесь нужна харизматическая личность, выделяющаяся на фоне других, а также отличающаяся теоретической и методологической инаковостью. Личность, которая притягивает людей, которые будут поддерживать ее образ мышления о религии. Почему, например, Макс Вебер не создал школы, хоть его наследие до сегодня впечатляет? Возможно, потому, что

не обладал соответственной харизмой. Не был хорошим дидактиком. Не сумел «заразить» других своей пассионарностью.

В Польше на данный момент нет подобной школы ни в религиоведении, ни в социологии религии. Хотя в прошлом что-то похожее появилось вокруг личности Анджея Верницкого, автора многочисленных публикаций на тему магии. Он был харизматичной личностью, привлекающей людей, которые перенимали его образ мышления.

О.М. Известно, что под Вашим началом в Институте социологии открывается лаборатория социальных исследований религии. Какие темы будут ключевыми для Ваших исследований?

И.Б. Поиск новых форм, новые исследования измерений, которые до сих пор редко были предметом исследований. Хотелось бы с помощью социологического инструментария фиксировать религиозные изменения, расширить исследовательскую парадигму вообще. Отойти от исследований институциональных форм религии, которые наиболее популярны среди социологов религии. Что, однако, несколько отличается от ведущего мирового контекста исследований.

О.М. Знаю, что уже длительное время Ваши исследовательские интересы обращены в сторону Украины, главным образом Крыма. Почему именно это направление?

И.Б. Я считаю Украину чрезвычайно интересным полем для социолога религии, в первую очередь из-за огромнейшей религиозной дифференциации. Это, понятное дело, приводит к определенным трудностям, социальным проблемам, нехватке социальных связей и т.д. Но то, что для общественной жизни может составлять проблему, для социолога религии зачастую является интересной плоскостью исследований.

Мои первые исследования в Украине начались в 1990 г. А Крым исключительно специфичен – это одно из немногих мест в Европе, заселенных значительной мусульманской общиной. В контексте Крыма меня интересует вопрос: обладает ли религия своей прежней ролью в изменчивом мире, а если так – то какова ее роль в формировании идентичности? Здесь меня интересуют три аспекта: 1) каким образом религия влияет на то, как человек репрезентует себя и свою личность; 2) влияет ли религия на общественные роли, которые человек реализует, – например, отец или мать, любовник, работник и т.д.; 3) влияет ли религия на формирование национальной идентичности?

О.М. К каким методам Вы зачастую обращаетесь в своих исследованиях?

И.Б. Прежде всего пользуемся биографическим методом. В исследованиях мы используем две формы интервьюирования: биографическое и нарративное интервью. Хотя если учесть, что для культурной среды Крыма я «чужая», то нарративный метод радикально ограничен из-за интерпретационных трудностей. Хотя, без сомнения, этот метод позволяет углубиться в исследовании значительно дальше, лучше открывает внутренний мир человека.

О.М. В процессе Ваших исследований появлялись ли какие-то неожиданные, непрогнозируемые результаты или открытия?

И.Б. Да! Когда-то интервьюировала бывшего ксендза, который оставил служение, потому что, наверное, влюбился. Но ни разу в процессе разговора эта тема не проявлялась. И этот факт ставит под знак вопроса целое интервью: человек ни разу не вспомнил о том, что было, а может и есть до сих пор тем важнейшим фактом, изменившим его жизнь.

О.М. У Вас огромный опыт полевых исследований как в Польше, так и за границей. Как Вы можете оценить актуальную религиозную ситуацию?

И.Б. Могут зафиксировать общие тенденции в мировой религиозной ситуации – эклектизм, синкретизм и избирательность. Однако причины этого разные.

Теперь у человека значительно больше возможностей в формировании своих верований. А благодаря доступности информации о других религиях появилась возможность добавлять к своей системе верований элементы других религий. И это явление общеевропейское. В Польше оно прячется под прикрытием формальной высокой религиозности. В свою очередь в России, как и в Украине, где во времена коммунизма за верность вере приходилось отдавать жизнь, эклектизм также получил хорошую почву.

Характерной чертой религиозности в Украине является очень высокий уровень религиозного плюрализма, а также национальные идеи и формирование идентичности на мультирелигиозном фоне. Это перекладывается на социальную и даже политическую сферы. В Украине не существует ни одной значимой партии, которая не апеллировала бы к религиозным символам.

В оптимистической перспективе этот процесс может двигаться в направлении развития плюрализма и толерантности. Украина будет искать собственную дорогу между секуляризированной Западной Европой с исчезающей религиозностью и радикально православноориентированной Россией.

¹ Переводчик с польского и интервьюер – канд. филос. наук Ольга Муха.

² Центральнo-восточный регион Польши (на границе с Белоруссией), наиболее религиозно дифференцирован (Здесь и далее прим. переводчика – *О.М.*)

³ Докторат – в России соответствует аспирантуре, предполагает работу над диссертацией на степень кандидата наук.

⁴ Кафедра религиологии позиционирует свой подход (в самом названии и работе), ориентируясь на классическую традицию – *фило-логия*, *биология*, *социо-логия* и т.д. Тем самым подчеркивается объективно-аналитический подход к изучению религии, противопоставляя себя *религио-ведению* как «знанию о религии». Концепция религиологии представляет тройный подход к изучению религии: так называемое эмпирическое религиоведение, философия религии, теология религии.

⁵ КУЛ – аббревиатура; расшифр. – Католический университет Люблина.

БИОГРАФИЧЕСКАЯ СПРАВКА

Боровик Ирэна



Профессор, доктор наук, ведущий специалист по социологии религии Отделения социальной антропологии Института социологии Ягеллонского университета, руководитель лаборатории общественных исследований религии. Много лет возглавляет научное издательство «Nomos». Интересуется социологическими теориями религии, ролью религии в процессах общественных трансформаций, а также много лет про-

водит полевые исследования в Польше и за границей.

Одной из ведущих идей проф. Боровик является тезис о том, что как ни парадоксально, но спонтанная секуляризация в Западной Европе и принудительная атеизация в Восточной привели к похожему результату. То есть низкий уровень религиозных практик, отход от институционализированных форм манифестации веры, эклектизм и синкретизм новых форм духовности - одинаковое следствие различных процессов.

Последние годы исследует отношение между идентичностью и религией среди различных национальных и религиозных групп полуострова Крым. Интересуется вопросом, насколько религия (православие, католицизм, ислам) обладает силой формирования и поддержки идентичности как в индивидуальном, так и в групповом измерениях. И если обладает, то каким образом это влияние выражается.

Автор более 100 научных статей, нескольких книг, под ее редакцией вышло более 30 трудов. Среди последних публикаций: *Odbudowywanie pamięci. Przemiany religijne w Środkowo-Wschodniej Europie* (Возобновление памяти. Религиозные изменения в Центрально-Восточной Европе) Краков, 2000; *Religijny i moralny pluralizm w Polsce* (Религиозный и моральный плюрализм в Польше) (в соавторстве с Тадеушем Доктором), Краков, 2001; раздел в книге *The Religious Landscape of Central and Eastern Europe after Communism*, в: J.A. Beckford, N.J. Demerath (red.), *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*, Sage 2007.

CONTENTS

Faculty of Philosophy at Saint-Petersburg University is 75 years old: the papers by members of Philosophy of Religion and Religion Studies Department

Marianna M. Shakhnovich, The Origin and the Transformation of the Concept «Atheism» 4

The article treats the origin and transformation of the concepts atheism and atheist. Special attention is paid to the «lists of atheists» spread widely in antiquity and to its influence on the late comprehension of the content of the notion atheism.

Key words: Atheist, ancient atheism, Diagoras, Theodorus, Epicurus, Philodemus, Pauline Epistles, early Church Fathers, Desiderius Erasmus of Rotterdam, François Rabelais.

Irina A. Tulpe, The Archaeology of Consciousness: Psychology and Archaeology (on the materials of the excavations of necropolis of Iluraton and Kyta) 15

As we wish to know how people lived in past, we are to know patterns of thinking common to all who possess the human mind. The potentiality of the depth psychology and the transpersonal psychology is discussed here. The excavations of necropolis of small Bosporan towns Iluraton and Kyta demonstrate the possibilities of approaching the material record in search of those cognitive patterns.

Key words: consciousness, cognitive archaeology, funeral rites, the cultural unconscious.

Tatiana V. Chumakova, The Law, Truth, Mercy and Grace of Ancient Russian Culture 26

The article shows that the ancient Russian notions of law, truth, mercy and grace were closely linked with the idea of the sacred character of the power.

Key words: law, truth, mercy and grace, medieval culture, sacred power.

Nicolay S. Poliakov, Models of Power in the Old Russia: from the Profane to the Sacred 35

The article treats different ideas about a role of Russia in the world history before and after the Byzantine Empire came to an end. Some of them, like the concept of Moscow the Third Rome, encouraged a kind of messianism. The author shows, how the Old Russian scribes, who were not only theologians, but ideologists as well, gave functions of the defender of the Orthodoxy faith to the tsar. He was responsible not only for physical bodies of the people as the subject of his rule, but for the souls.

Key words: Old Rus', models of power, church, sacred.

Ekaterina A. Teryukova, The Activity of the Department for Religious Affairs of Foreign Confessions of the Ministry of Home Affairs of the Russian Empire in the 19th and in the beginning of the 20th cent. 43

The article deals with the activity of the Department of the Religious Affairs of Foreign Confessions, which was created as a part of the Ministry of Internal Affairs in 1832. The questions of the organization and activity of non-Orthodox religious communities in Russia (with the exception of Anglican, American and Dutch churches) as well as lawmaking and compiling of charters regulating their legal status were under its jurisdiction. The Code of Charters for non-Orthodox was compiled by the Department in 1836. The Charter for religious affairs of foreign confessions has been prepared in 1896. In the beginning of the 20-th century the active work on development of the new law regulating of the procedure of organization and activity of religious societies of non-Orthodox confessions was conducted.

Key words: Russian Empire, Department of the Religious Affairs of Foreign Confessions, non-Orthodox religious communities.

Mikhail S. Stetskevich, The Main Ideas of Oxford Movement 49

The article treats the religious movement in the Church of England (19th cent.) linked with the Oxford University. Its members argued for the reestablishment of the traditional aspects of Christian ritual practice and creed.

Key words: Church of England, Oxford movement, Tractarianism, Christianity.

Olga K. Michelson, Archaeology of Pop-Culture: New Religiosity and Mythological Code in Semantic Field of Blockbuster 56

The paper is dedicated to the problematic of usage classical mythological structures and religion studies data in the modern movies. The myth of the hero structure developed and suggested by J. Campbell is analyzed in the context of its usage in the works of popular culture that is demonstrated on examples of «Star Wars» and «Matrix». The issue of constructing works of popular culture according to some formulae elaborated by the scholars of myth is discussed. The questions of so called «modern myths» and «mythological mind» are dealt with.

Key words: Campbell, popular culture, structure, hero myth, «Star Wars», «Matrix».

History of Religions

Margarita D. Pylaeva, The Problem of the Renaissance Secular and Religious Education in Russian Studies 64

In the article the the 20th century Russian studies devoted to creativity of humanists of the Renaissance in an education sphere are analyzed. Leaning on scientific methods of research, using achievements of foreign study of Renaissance, Russian scientists revealed a parity of secular and religious humanists in educational projects, depicted the purposes, the maintenance and value of the secular beginning in representations of humanists about formation. The problem of influence of Christian ideas on humanistic pedagogic has been mentioned. A heritage of Russian studies of humanistic pedagogic is relevant for a choice of a vector of education development in Russia.

Key words: Renaissance, Russian studies of humanism, secular education, religious education, humanism, humanistic pedagogic, an educational system, the moral education, harmoniously developed person.

Religions of Russia

Maxim V. Pulkin, «Priests» in Karelian Epic Songs 74

This article is devoted to the inculcation in archaic plots of Karelian epic songs the elements of Christian dogma, which were new to a Karelian village. The main problems included in the plots of the Karelian epic songs are associated with the parish daily life: relationship with «priests», the implementation of church sacraments of baptism and marriage, the building of churches and Christian cult objects.

Key words: parish clergy, the Church, epic songs, the Karelians, wedding, cross, clergy.

Valentina A. Koroleva, Musical Tradition in Ritual Practices of the Koreans in the Russian Far East from 1860 till the Beginning of 21st Century 82

Considering religion to have a leading part in the Korean traditional culture, the author scrutinizes the role of music in rituals and ceremonies in the life-cycle of the Russian Koreans during pre-revolutionary, soviet, and modern time.

Key words: culture, history, arts, music, tradition, Koreans, ritual, Russian Far East.

Religions of the East

Sergey V. Dmitriev, The Interrelation Between the Ontological Principle and Psycho-Practical Legacy of the Dzogchen Teaching 91

The interrelation of the ontological (as well as psychological) principle of the Dzogchen teaching (Tib. rdzogs pa chen po) on nondual awareness - Rigpa with the psycho-practical legacy of this tradition, as well as a Dzogchenpa reflection on the practices of the other schools are in the highlights in the present study. The Dzogchen essence tantra from the Semde division «The Supreme Source» (Tib. Kun byed rgyal

po), an essay by Patrul Rinpoche «Special instructions of Wise and Good King» and some of the works by Longchenpa are considered. Direct link is found between the practice of 'direct entry into the nature of mind', the ideal of freedom from some meditation and the school ontological concept of the Almighty King, Creator of all things, which is the essence of all, the compassionate energy that contains the power of self-liberation of all things.

Key words: Tibetan Buddhism, Vajrayana, Njangma-pa, Dzogchen, Patrul Rinpoche, Longchenpa, psychical practice, onto-psychology.

Raushan T. Nessipbay, Radical Trends in Islam. Jihad and Takfir 102

This article is focused on the detailed analysis of the modern trends in Islamic radical ideology. Its main provisions are the creation of an Islamic caliphate, the principle of takfir and prosecution of the sacred war (jihad).

Key words: Islam, radical trends, Jihad, takfir, jahilia, Koran, hadis, aiat, tafsir.

Comparative Religion Studies

Khanna R. Omarkhali (Ussoyan), Yezidi Cosmogonical Myths. Comparative Analysis of Yezidism, Ahl-e Haqq and Zoroastrianism 105

The paper is devoted to the investigation of Yezidi cosmogonical myths, which were gathered during the author's field researches among Yezidis in Armenia, Iraq and Germany, and are presented to the scientific world at the first time. Using the comparative method of the analysis of these religious texts with those of the two other cognate to Yezidism religious traditions, namely Ahl-e Haqq and Zoroastrianism, the old origin and an importance of the Yezidi myths are shown, and in this discourse the question of the genesis of Yezidism and its obvious common background with Ahl-e Haqq and Zoroastrians is discussed.

Key words: Yezidism, Yezidi myths, cosmogony, Ahl-e Haqq (Yarisan), Zoroastrianism, religious hymns, comparative analysis of religious texts.

Philosophy of Religion

Alexey A. Petrakov, Problem of Symbol in Russian Philosophy of 20th Century: Ontological Aspect 120

The article is devoted to understanding of a problem of symbol in Russian philosophical ideas of 20th century. Specificity of philosophical symbolism as special kind of the outlook closely connected to tradition of Hesychasm and Orthodox Energytism comes to light. The accent is made on judgement of an ontological nature of a symbol as complete element of attitude of Russian philosophers.

Key words: Symbol, philosophical symbolism, Hesychasm, Orthodox Energytism, ontological nature of a symbol.

Religious Philosophy

Vladimir M. Storchak, Medieval Religious Philosophy in Context of Russian Idea of Messianism 131

The paper deals with a messianism phenomenon that has a long history in Russia. The messianic idea can be found not only in official Russian ideology and politics, but also in culture, as well as in social, philosophical and religious thought of medieval Rus. The antinomies 'Orthodoxy – non-Orthodoxy'; 'Law – Truth', 'Mind – Irrationality', 'youth – oldness' are studied in context of Russian messianic paradigm. The author argues that the original, peculiar solution that was found by the medieval thinkers for this antinomies has influenced on some specifics of national self-consciousness of the Russian people.

Key words: Messianism, Orthodoxy, theology, philosophy, Russian philosophy, Ancient Rus, Middle Ages.

Ekaterina Yu. Garistova, The Religion of Humanity by John Stuart Mill and its Criticism by the Eastern Orthodox Theism of the 19th century 145

The article deals with the analysis of the attitude adopted by the Russian Orthodox philosophers of the 19th century to the Religion of Humanity of the British positivist John Stuart Mill. The major issue of Mill's treatise «Three Essays on Religion» are dwelled upon and its criticism by the Russian religious thinkers from theological academies is analyzed.

Key words: positivism, utilitarianism, religion, theism, morality, authority, education.

Phenomenology of Religion

Andrey P. Zabiako, Phenomenology of Religion (part 1) 152

The paper deals with genesis and methodology of Phenomenology of Religion. The author focuses his attention on the discussions of the object, the subject and the status of Phenomenology of Religion.

Key words: religion, Study of Religion, phenomenology, Phenomenology of Religion, Comparative Religion, sacred, phenomenon.

Sociology of Religion

About the Specifics of Modern Religiosity, and European Trends and Methodological Problems in Sociology of Religion (*an interview with Irena Borowik*).. 165

The interview with Irena Borowik, a Polish professor of Religion Studies at the Jagiellonian University in Krakow, PhD in Sociology, a well known sociologist of religion. The interview reveals the perspectives of development of Sociology of Religion, defines the problems of modern science and explains the fact that Max Weber didn't have any disciples. This is an attempt to break stereotypes and to forecast the future of Study of Religion in Russia.

Key words: sociology of religion, history of study of religion, the theory of study of religion.

СОДЕРЖАНИЕ ЖУРНАЛА ЗА 2010 ГОД

75 лет философскому факультету Санкт-Петербургского университета. Научные труды сотрудников кафедры философии религии и религиоведения

- Шахнович М.М.* Генезис и трансформации понятия «атеизм» (№ 4).
Тульпе И.А. Археология сознания: психология и археология (по материалам раскопок некрополей Илурата и Китея) (№ 4).
Чумакова Т.В. Закон, правда, милость и благодать в древнерусской культуре (№ 4).
Поляков Н.С. Модели власти в Древней Руси: от профанного к сакральному (№ 4).
Терюкова Е.А. Деятельность Департамента духовных дел иностранных исповеданий Министерства внутренних дел Российской империи в XIX – начале XX вв (№ 4).
Стецкевич М.С. Основные идеи Оксфордского движения (№ 4).
Михельсон О.К. Археология поп-культуры: новая религиозность и мифологический код в семантическом поле блокбастера (№ 4).

История религий

- Сомов А.Б.* Представления об ангелах в кумранской общине (№ 1).
Салмин А.К. Чувашское божество Хёртсург (№ 1).
Беляков А.О. Колокол с буддийской кумирни: некоторые конкретно-исторические и теоретические аспекты истории буддизма в Приамурье (№ 1).
Николаева Д.А. Мифологические представления о материнстве в традиционной культуре бурят (№ 2).
Фишелев М.М. Ангелы в кумранском свитке Благодарственных Гимнов (1QH 3:19-36 и 1QH 5:20-6:34) (№ 2).
Селезнев Н.Н. Средневековый арабоязычный трактат об основных конфессиях сирийского христианства (по рукописи Ватиканского собрания) (№ 2).
Содномпилова М.М. Ключевые шаманские культы западных бурят в структуре пространства жизнеобеспечения (№ 3).
Демченко М.Б. Взгляды Жюля Моншанена как попытка инкультурации христианства в Индии (№ 3).
Пылаева М.Д. Проблема светского и религиозного образования в эпоху Возрождения в отечественных исследованиях (№ 4).

Религии России

- Урушев Д.А.* Епископ Павел Коломенский в старообрядческой литературе первой половины XVIII века (литературная традиция Выговской пустыни) (№ 1).
Прищепова В.А. Изживание религии среди женщин-мусульманок Средней Азии (по фотоколлекциям 1920-1930 гг.) (№ 1).
Константинова М.С. Духовно-нравственное воспитание в Российской Федерации (№ 1).
Суториус К.В. Нравственное богословие как учебный предмет в Киево-Могилянском коллегииуме/академии до 1760 г. (№ 2).
Аргудяева Ю.В. Влияние миссионеров на быт и культуру коренных народов юга Дальнего Востока России (№ 2).
Саперова А.Ю. Эволюция образа и обожествление Иоанна Чурикова (№ 2).
Яхьяев М.Я., Русидзе А.Р. Религиозно-политическая ситуация и экстремизм на Северном Кавказе (№ 2).
Ахмедова А.С. Характерные особенности процесса проникновения ислама в область религиозных верований народов Дагестана (№ 3).

Шевнин И.Л. Переписка С.Ю. Витте с Д. С. Сипягиным и В. К. Плеве о предоставлении свободы вероисповедания старообрядцам в Маньчжурii (1899–1903) (*№ 3*).

Ермакова Д.С. Единоверческий вопрос на Поместном Соборе Русской Православной церкви в 1917–1918 гг. (*№ 3*).

Федирко О.П. Духовное образование и просвещение на российском Дальнем Востоке в годы Гражданской войны (*№ 3*).

Варламова Г.И., Варламов А.Н. Политика атеизма и ее влияние на бытование эвенкийского фольклора (*№ 3*).

Пулькин М.В. Приходское духовенство («попы») в карельских эпических песнях (*№ 4*).

Королева В.А. Место и значение музыкальной традиции в обрядовой практике корейцев на Дальнем Востоке России 1860-х гг. – начала ХХI в. Историографический аспект (*№ 4*).

Религии Востока

Литвинцев О.С. Переводческая и комментаторская деятельность Дао-шэна (*№ 1*).

Аниховский С.Э., Ли Синь. Переводческая и комментаторская деятельность Дао-шэна (*№ 1*).

Аюпова А.Р. Развитие идей салафизма в Великобритании (*№ 2*).

Чжан Линбэй. Ранний даосизм: поиск методологической целостности (*№ 2*).

Гроза М.А. Вариативность интерпретации базовых элементов структуры ритуалов китайских популярных верований (на примере современного Тайваня) (*№ 3*).

Дмитриев С.В. К вопросу о соотношении онтологического и психопрактического в текстах Дзогчен (*№ 4*).

Несипбай Р.Т. Радикальные направления в исламе. Джихадизм и такфир (*№ 4*).

Новые религиозные движения

Сулъженко М.В. Нет dreadlocks – нет веры: к вопросу изучения антропологии растафарианства (*№ 3*).

Сравнительное религиоведение

Коротецкая Л.М. Четыре школы тибетского буддизма: сравнительный религиоведческий обзор (*№ 1*).

Шмулевич А. Русская религия: к постановке проблемы о «русской духовной традиции» (*№ 1*).

Лецинский А.Н., Погасий А.К. Типологизация и классификация церковных разделений в христианстве (*№ 2*).

Поповкина Г.С., Поповкин А.В. «Православное» знахарство и Церковь: проблема отношений (*№ 3*).

Омархали (Усоян) Х.Р. Йезидские космогонические мифы. К вопросу сравнительного анализа йезидизма, ахл-е Хакк и зороастризма (*№ 4*).

Философия религии

Рязанова С.В. Социальный миф в пространстве гуманитарного знания: научный потенциал понятия (*№ 1*).

Балагушкин Е.Г. Сущность и структурное разнообразие мистики (*№ 2*).

Макаренко И.И. Основные этапы становления библейской герменевтики (*№ 2*).

Поросенков С.В. Теизм и атеизм в определении предмета философии религии (*№ 3*).

Пивоваров Д.В. Проблема закона природы в свете богословской идеи Логоса (*№ 3*).

Куляскина И.Ю. Раскол и его социально-культурный смысл в марксистской и религиозно-теистической интерпретациях (№ 3).

Петраков А.А. Проблема символа в русской философии XX в.: онтологический аспект (№ 4).

Религиозная философия

Коначева С.А. Имманентность и трансцендентность Бога в диалектическом теизме Джона Маккуорри (№ 1).

Пилецкий С.Г. Теодицея Владимира Соловьева (№ 2).

Барсегова А.Э. Эстетическая проблематика в трудах профессора Московской духовной академии М.Д. Муретова (№ 2).

Гришин Е.В. Тейяр де Шарден и П. Клодель в контексте Католического возрождения во Франции первой половины XX века (№ 2).

Демин А.А. Религиозная философия лейбницианцев (№ 3).

Апрелева В.А., Ширманов Я.И. Богоискательство Л. Шестова и философия жизни Ф. Ницше (№ 3).

Пишкун С.В. Русский православный теизм в контексте критики прагматического волюнтаризма У. Джеймса (№ 3).

Кириянов Д.В. Философско-богословский синтез Бернара Лонергана (№ 3).

Сторчак В.М. Средневековая философско-религиозная мысль в контексте российской мессианской идеи (№ 4).

Гаристова Е.Ю. «Религия всечеловечества» Дж. Ст. Милля в критике православного философского теизма XIX века (№ 4).

Феноменология религии

Карабыков А.В. Эскиз сакральной семиотики Древнего Рима (№ 1).

Севостьянов Д.А. Чудо и волшебство как результат инверсивных отношений (№ 2).

Девдараидзе Е.А. Красота – мера воспитания духа и богомерности человека в Средние века (№ 2).

Карабыков А.В. Имя в картине мира и религиозно-магических практиках Древнего Египта (№ 3).

Забияко А.П. Феноменология религии и феноменологическое религиозоведение (статья первая) (№ 4).

Социология религии

Морозов А.А. Отношение к религии в социокультурном пространстве современности: цифры и интерпретации (№ 1).

Арчаков М.К. Религиозно-политический экстремизм в России (№ 1)

Мартынова Н.В., Петрова Т.Ю. Основные направления формирования института православной выставки-ярмарки (№ 1).

Забияко А.П. Религия и насилие: пластичность религии вплоть до состояния пласта (№ 2).

О специфике современной религиозности, а также о европейских трендах и методологических проблемах в социологии религии. Интервью с Ирэнной Боровик, переводчик с польского языка и интервьюер О.Я. Муха (№ 4)

Религия и право

Примаков Д.Я. Сущность и границы Принципа еврейского права «Не на небесах она» (№ 1).

Маточкина А.И. Проблема власти в воззрениях Ибн Таймийи (№ 1).

Психология религии

Горяченко Е.А. Методология исследования религии и религиозного опыта в постклассическом психоанализе (№ 1).

Забияко А.А. Литературное кликушество: драма женской души и форма этнорелигиозной идентификации (№ 1).

Оренбург М.Ю. Сифианский гностический миф в свете психоаналитической концепции Зигмунда Фрейда (№ 2).

Религия и культура

Монахиня Евфросиния (Ибрагимова). Православный аспект темы детского страдания в творчестве Ф.М. Достоевского («Дневник писателя» 1876 г.) (№ 1).

Ястребов А.Л. Эскиз новой религиозности: читатель и зритель в контексте смены медийных моделей (книга и ТВ как самоназначенные божества) (№ 1).

Сергеева Г.А. Феномен молчания в контексте визуальной культуры (№ 1).

Шахматова Е.В. «Тот луч – ты сам»: Серебряный век и антропокосмизм (№ 2).

Еремин Е.М. Религиозные искания рок-поэта Б. Гребенщикова (на материале поэтических текстов альбома «Сестра Хаос») (№ 2).

Пиотровская Е.П. Православное направление в современной поэзии (№ 3).

История религиоведения

Злобина Н.Ф. Свято-отеческое учение – духовная основа методологии Ф.И. Буслаева (№ 1).

Форум

Березина Е.М., Писманик М.Г. Пермские диалоги (№ 2).

Кругозор

«Религиоведение в России». Всероссийская научная конференция, посвященная 50-летию кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ (№ 1).

Третья международная научная конференция «Мистико-эзотерические движения в теории и практике» (№ 1).

X Московский Летний Богословский Институт и VI Летний Институт по богословию и науке (№ 1).

Конкурс философских сочинений (трактатов) (№ 2).

Вторая международная научно-практическая конференция «Буддизм Ваджраяны в России: от контактов к взаимодействию» (№ 2).

Четвертая международная научная конференция «Мистико-эзотерические движения в теории и практике» (№ 2).

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.

ОФОРМЛЕНИЕ ПОДПИСКИ

Наш журнал распространяется по подписке. Стоимость одного номера – 350 руб. (с учетом НДС), годового комплекта из 4 номеров – 1400 руб. Подписку на 2011 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 почтовым переводом на адрес редакции и 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.

Наименование банка получателя платежа – УФК по Амурской области (ГОУВПО «АмГУ», АмГУ л/с 03231А27880) в ГРКЦ ГУ Банка России по Амурской области г. Благовещенск.

Р/с 40503810800001000001

БИК 041012001

ОКАТО 10401000000

Наименование платежа – КБК 07430201010010000130 п. 1. Доходы от оказания услуг структурными подразделениями образовательного учреждения (подписка на журнал «Религиоведение» на 2011 год).

Для иностранных читателей стоимость годовой подписки составляет 100 USD (70 euro).

Почтовые расходы включены в стоимость подписки.

Банковские реквизиты для оплаты:

Филиал ОАО Внешторгбанк в г. Благовещенске, г. Благовещенск

Кор. счет № 30101810400000000762 в ГРКЦ ГУ Банка России по Амурской области

Текущий валютный счет № 40503840411000000001

Транзитный валютный счет № 40503840711001000001

БИК 041012762 ИНН 7702070139

Телекс: 914683 DVTB RU

СВИФТ: VTBRRUM2 BLA

КПП 280102001

ОГРН 1027739609391

Наименование платежа – подписка на журнал «Религиоведение» на 2011 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 (2011).

Please include a scanned copy of the payment document (*.jpeg extension) to the e-mail containing your postal address.

О Ф О Р М Л Е Н И Е П О Д П И С К И

Извещение	<p style="text-align: center;">ГОУВПО «АмГУ», АмГУ</p> <hr/> <p style="text-align: center;">(наименование получателя платежа)</p> <p style="text-align: center;"><u>ИНН2801027174</u> <u>р/с № 40503810800001000001</u></p> <p style="text-align: center;">(ИНН получателя платежа) (номер счета получателя платежа)</p> <p style="text-align: center;">УФК по Амурской области (ГОУВПО «АмГУ», АмГУ КПП 280101001 л/с 03231А27880) в ГРКЦ ГУ Банка России по Амурской области г. Благовещенск</p> <hr/> <p style="text-align: center;">(наименование банка получателя платежа)</p> <p style="text-align: center;">БИК <u>041012001</u> ОКАТО <u>10401000000</u></p> <p style="text-align: center;">КБК 07430201010010000130 п. 1. Доходы, получаемые структурными подразделениями образовательного учреждения (подписка на журнал «Религиоведение» на 2011 год)</p> <hr/> <p style="text-align: center;">(наименование платежа)</p> <p>Сумма платежа _____ руб. _____ коп.</p> <p>Сумма платы за услуги _____ руб. _____ коп.</p> <p>Итого _____ руб. _____ коп.</p>
Кассир	<p style="text-align: center;">ГОУВПО «АмГУ», АмГУ</p> <hr/> <p style="text-align: center;">(наименование получателя платежа)</p> <p style="text-align: center;"><u>ИНН2801027174</u> <u>р/с № 40503810800001000001</u></p> <p style="text-align: center;">(ИНН получателя платежа) (номер счета получателя платежа)</p> <p style="text-align: center;">УФК по Амурской области (ГОУВПО «АмГУ», АмГУ КПП 280101001 л/с 03231А27880) в ГРКЦ ГУ Банка России по Амурской области г. Благовещенск</p> <hr/> <p style="text-align: center;">(наименование банка получателя платежа)</p> <p style="text-align: center;">БИК <u>041012001</u> ОКАТО <u>10401000000</u></p> <p style="text-align: center;">КБК 07430201010010000130 п. 1. Доходы, получаемые структурными подразделениями образовательного учреждения (подписка на журнал «Религиоведение» на 2011 год)</p> <hr/> <p style="text-align: center;">(наименование платежа)</p> <p>Сумма платежа _____ руб. _____ коп.</p> <p>Сумма платы за услуги _____ руб. _____ коп.</p> <p>Итого _____ руб. _____ коп.</p>
Квитанция Кассир	<p style="text-align: center;">ГОУВПО «АмГУ», АмГУ</p> <hr/> <p style="text-align: center;">(наименование получателя платежа)</p> <p style="text-align: center;"><u>ИНН2801027174</u> <u>р/с № 40503810800001000001</u></p> <p style="text-align: center;">(ИНН получателя платежа) (номер счета получателя платежа)</p> <p style="text-align: center;">УФК по Амурской области (ГОУВПО «АмГУ», АмГУ КПП 280101001 л/с 03231А27880) в ГРКЦ ГУ Банка России по Амурской области г. Благовещенск</p> <hr/> <p style="text-align: center;">(наименование банка получателя платежа)</p> <p style="text-align: center;">БИК <u>041012001</u> ОКАТО <u>10401000000</u></p> <p style="text-align: center;">КБК 07430201010010000130 п. 1. Доходы, получаемые структурными подразделениями образовательного учреждения (подписка на журнал «Религиоведение» на 2011 год)</p> <hr/> <p style="text-align: center;">(наименование платежа)</p> <p>Сумма платежа _____ руб. _____ коп.</p> <p>Сумма платы за услуги _____ руб. _____ коп.</p> <p>Итого _____ руб. _____ коп.</p>

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 № 3 за 2010 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)

Уважаемые авторы!

Просим вас обратить внимание на то, что присылаемые в редакцию журнала материалы должны быть оформлены в соответствии с требованиями, предъявляемыми к статьям для публикации в российских научных изданиях и Научной электронной библиотеке (проект «Российский индекс научного цитирования»).

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.

Шрифт основного текста и сносок – Times New Roman, кегль 14 (кегель шрифта сноска – 10 пунктов), междустрочный интервал – одинарный. Для выделения избранных терминов, иноязычных слов и т.д. возможно применение жирного или курсивного начертания. При необходимости использования специальных шрифтов (санскрит и т.п.) соответствующая шрифтовая база предоставляется в отдельном файле.

Статьи представляются в распечатке на бумаге и в электронном варианте (исключительно в формате RTF). Файл называется по фамилии автора с пометкой «статья» (например: «Иванов_статья»). Библиографические ссылки и примечания к основному тексту статьи оформляются в виде концевых сносок. Система внутритекстовых ссылок и отсылок в квадратных скобках не применяется.

К статье прилагаются:

1) *аннотация* (от 300 до 900 зн.) *на русском и английском языках*;
 2) *ключевые слова/словосочетания* (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) *общий список всех библиографических ссылок*, имеющихся в основном тексте статьи, сносках или примечаниях. Список библиографических ссылок прилагается отдельным файлом (также в формате RTF), название которого должно включать в себя фамилию автора и пометку «ссылки» (например: «Иванов_ссылки»). Пункты списка не нумеруются, располагаются *в том порядке, в каком упоминаются в тексте статьи*, не содержат перекрестных ссылок и сносок, а также дополнительной информации, не являющейся библиографическим описанием. Каждая ссылка начинается с нового (двойного) абзаца. В случае повторной ссылки на один и тот же источник выходные данные источника каждый раз приводятся полностью, с указанием конкретных страниц, на которые ссылается автор.

5) *сведения об авторе (на русском и английском языках)*: Ф.И.О. (полностью), ученая степень, ученое звание, место работы, должность, рабочий и домашний почтовый адрес, e-mail.

К статье могут прилагаться иллюстрации (изображения объектов, рисунки и т.д.), которые при черно-белой печати не снижают качество восприятия текста. Цветные иллюстрации и другие графические объекты в высоком качестве размещаются в PDF-версии журнала на сайте www.amursu.ru/religio в разделе «Архив», а также на сайте Научной электронной библиотеки (<http://elibrary.ru>). Каждая иллюстрация нумеруется и подписывается автором, в конце статьи приводится пронумерованный список иллюстраций.

Статья представляется в распечатанном виде в редакцию по адресу: 675027, Амурская область, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21, Амурский государственный университет, редколлегия журнала «Религиоведение».

Электронный вариант направляемых в редакцию материалов (статья и общий список всех библиографических ссылок – итого два файла) **обязательно** высылается электронной почтой по адресу: sciencia@yandex.ru с пометкой «статья».

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:

(файл прилагается к письму с пометкой «статья»)

Иванов И.И.

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. Автор приходит к выводу, что, несмотря на ограниченные возможности для участия в политическом процессе, религиозно-националистический радикализм является потенциально опасной для общества разновидностью праворадикальных идеологий, в которой совмещаются религиозная нетерпимость и агрессивный национализм.

Ключевые слова. Радикализм, экстремизм, национализм, православие, язычество, ксенофобия.

[Основной текст статьи]

Библиографический список

(в алфавитном порядке)

1. Адорно Т.В. К логике социальных наук // Вопр. философии. – 1992. – № 10. – С. 76–86.
2. Бочарников И.В. Внутриполитическая безопасность России и потенциальные причины конфликтов на ее территории // Вестник аналитики. – 2002. – № 3 (9). – С. 154–164.
3. Петров П.П. История религиоведения. – М.: Высш. шк., 2009. – 300 с.

Annotation

Ivanov I.I., Religiously political extremism in the Russia

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.

Key words

Radicalism, extremism, nationalism, orthodoxy, paganism, xenophobia.

Сведения об авторе

(обязательно на двух языках – русском и английском)

Ф.И.О.: Иванов Иван Иванович

Научная степень, звание: кандидат философских наук, доктор исторических наук, профессор

Место работы: Амурский государственный университет

Должность: Доцент кафедры религиоведения, проректор по научной работе

Рабочий адрес: Амурская область, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21, стр.1, каб. 7.

Домашний адрес: Амурская область, г. Благовещенск, ул. Институтская 26 кв. 5 (не для публикации)

E-mail: ivanovii@mail.ru

Name: Ivanov Ivan Ivanovich

Academic degree and status: PhD (Philosophy), Dr.Sc. (History), Full Professor

Place of employment: Amur State University

Post / Appointment: Assistant Professor at Study of Religion Department, vice-rector at science

Business address: of. 7, build. 1, 21 Ignatievskoe Shosse, Blagoveschensk, Amur region, Russia

Home address: 5, 26 Institutskaaya str., Blagoveschensk, Amur region, Russia (not for publication)

E-mail: ivanovii@mail.ru

[Концевые сноски – ссылки, примечания и т.д.].

Образец оформления общего списка библиографических ссылок:

(прилагается к письму отдельным файлом с пометкой «ссылки»)

Терентьев А.А. Буддизм // Энциклопедия религий / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический проект; Гаудеамус, 2008. – С. 203–212.

Терентьев А.А. Буддизм // Энциклопедия религий / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический проект; Гаудеамус, 2008. – С. 207.

Адорно Т.В. К логике социальных наук // Вопр. философии. – 1992. – № 10. – С. 76-86.

Официальные периодические издания: электронный путеводитель / Рос. нац. б-ка, Центр правовой информации. [СПб., 2005-2007]. URL: <http://www.nlr.ru/lawcenter/izd/index.html> (дата обращения: 18.01.2007).

Бочарников И.В. Внутривнутриполитическая безопасность России и потенциальные причины конфликтов на ее территории // Вестник аналитики. – 2002. – №3 (9). – С. 154–164.

Петров П.П. История религиоведения. – М.: Высш. шк., 2009. – 300 с.

Стенограмма беседы с П.П. Петровым // Материалы полевых исследований в с. Сосновка Ивановского района Тульской области 5–10 мая 2010 г. (личный архив И.И. Иванова). – С. 5.

Пелюх Е.И. Специфика религиозности российских адептов китайского движения «Фалуныгун» // Россия и Китай на дальневосточных рубежах: от конфронтации к сотрудничеству. Вып. 8. Сборник материалов научной школы и международной научной конференции / под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2009. – С. 177–185.

АВТОРЫ НОМЕРА

- Шахнович Марианна Михайловна – д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой философии религии и религиоведения СПбГУ. relig@philosophy.spb.ru.
- Тульпе Ирина Александровна – канд. филос. наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения СПбГУ. relig@philosophy.spb.ru.
- Чумакова Татьяна Витаутасовна – д-р филос. наук, профессор кафедры философии религии и религиоведения СПбГУ. relig@philosophy.spb.ru.
- Поляков Николай Станиславович – канд. филос. наук, ассистент кафедры философии религии и религиоведения СПбГУ. relig@philosophy.spb.ru.
- Терюкова Екатерина Александровна – канд. филос. наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения СПбГУ, зам. директора по научной работе Государственного музея истории религии. eaterioukova@yandex.ru.
- Стецкевич Михаил Станиславович – канд. филос. наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения СПбГУ. relig@philosophy.spb.ru.
- Михельсон Ольга Константиновна – канд. филос. наук, ст. преподаватель кафедры философии религии и религиоведения СПбГУ. relig@philosophy.spb.ru.
- Пылаева Маргарита Дмитриевна – аспирант философского факультета МГУ. margo_mgu@mail.ru.
- Пулькин Максим Викторович – канд. ист. наук, ст. науч. сотр. Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН (Петрозаводск). vmr@sampro.ru.
- Королева Валентина Алексеевна – канд. ист. наук, доцент, ст. науч. сотр. Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН (Владивосток). koroleva_val@mail.ru.
- Дмитриев Сергей Владимирович – аспирант философского факультета МГУ. donserxio@gmail.com.
- Несипбай Раушан Толеутай кызы – канд. искусствоведения, доцент Евразийского национального университета им. Л.Н. Гумилева (Республика Казахстан). raushan-nes@mail.ru.
- Омархали (Усоян) Хана Рзаевна – канд. филос. наук, преподаватель Геттингенского университета (Германия). omarxali2005@yandex.ru.
- Петраков Алексей Александрович – канд. филос. наук, доцент кафедры культуры Национального института им. Екатерины Великой (Москва). real@yandex.ru.
- Сторчак Владимир Михайлович – д-р филос. наук, доцент кафедры истории МГТУ им. Баумана. mail-is-mail@rambler.ru.
- Гаристова Екатерина Юрьевна – аспирант кафедры социологии, экономики и философии Уссурийского государственного педагогического института. e.garistova@mail.ru.
- Забияко Андрей Павлович – д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой религиоведения Амурского гос. университета, главный редактор журнала «Религиоведение». sciencia@yandex.ru.
- Муха Ольга Ярославовна – канд. филос. наук, ассистент кафедры теории и истории культуры Львовского национального университета им. Ивана Франко, глава МАР-Львов. tatiana_folieva@yahoo.com.

Учредители:

Амурский государственный университет;
Объединение исследователей религии
при участии философских факультетов
Московского и Санкт-Петербургского го-
сударственных университетов

Founders:

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

Адреса редакции:

675027, Благовещенск, Игнатиевское шос-
се, 21, Амурский государственный универ-
ситет, каб. 328. E-mail:sciencia@yandex.ru;

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

Editorial offices:

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

119991, Moscow, GSP-1, Moscow State Uni-
versity, Leninskie Gory, Training Bldg. 1, Fa-
culty of Philosophy, room. G-502

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

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

Дизайн Ю.М. Гофмана

Идея логотипа на обложке – И.П. Давыдова

Религиоведение. 2010. №4

Издательство АМГУ. Подписано к печати 25.11.10. Редактор издательства *О.К. Ма-
монтова*. Корректор – *А.Ф. Романенко*. Компьютерная верстка – *О.В. Храмова* и
Л.М. Пейзель. Переводчики – *Н.В. Кухаренко, Е.А. Воронкова*. Формат 70 x 108/16.
Усл. печ. л. 16,45. Тираж 500. Заказ 175.