Научнотеоретический журнал

Религио ведение

ISSN 2072-8662 Key title: Religiovedenie	<i>СОДЕРЖАНИЕ</i>
Trey vicies Trengroveuem	Игорю Николаевичу Яблокову – 75!
Выходит 4 раза в год	Поздравляем юбиляра
No 1 2011	История религий
WETICA STITES	Криничная Н.А. Гора, скала, камень в свете религиозно-мифологических воззрений (по данным фольклора)
	Религии России
	Малкова Н.А. Святая княгиня Ольга как агиологический
	тип
	Религии Востока
Главный редактор	Фишелев М.М. «Безымянные» демоны: к вопросу об упоминаниях демонов Дебер, Решеф и Кетеб в Еврейской Библии
	Ужан Линбэй. Родильная обрядность маньчжуров Северо-Восточного Китая
Отв. секретарь	Сравнительное религиоведение
Е.С. Элбакян	Булыко И.П. Учение об обитании Святого Духа в человеке
Редакционная коллегия	в богословии кардинала Ива Конгара и его оценка с точки зрения православного богословия
И.Л. Алексеев	Философия религии
П.В. Башарин	<i>Цыплаков Д.А.</i> Религиозная и научная истина: аспекты се-
О.Ю. Васильева И.П. Давыдов	куляризации
И.Я. Кантеров	лигии академистов
Ю.А. Кимелев	<i>Царева Н.А.</i> Проблема религии в русском символизме и европейском постмодернизме
С.А. Мозговой Н.Л. Мусхелишвили	Религиозная философия
К.И. Никонов	• •
Е.В. Орел	Василенко А.Н. Исповедь, проповедь и автобиография - три столпа текста Августина Блаженного 89
С.В. Филонов	3дор А.В. Святоотеческие источники нравственно-аскетического богословия свт. Игнатия (Брянчанинова) 95
	Беневич Г.И. Иоанн Филопон и Максим Исповедник: от христианизации философии к христианской философии
	Феноменология религии
	Забияко А.П. Феноменология религии (статья вто-
	рая)

Социология религии

Степанова Е.А. Новая духовность и старые религии
Богатова О.А. Религиозная самоидентификация и воцерковленность в секулярном обществе (региональные аспекты)
Религия и культура
Хорошавина Т.В. Миф и ритуал в лирических циклах М.А. Волошина «Алтари в пустыне» и «Пляски»
Морженкова Н.В. Мотив святости в авангардистской поэтике Гертруды Стайн 151
Кругозор
II Международная научно-практическая конференция «Буддизм Ваджраяны в России: от контактов к взаимодействию»
Седьмая международная востоковедная конференция (Торчиновские чтения), «Метаморфозы». Информационное сообщение
Contents
About the journal
Информация для подписчиков168
К сведению авторов
Asmonii Homena 174

Study of Religion («Religiovedenie»)

Scientific and theoretical journal. Four volumes/year Editor in chief: A.P. Zabiyako. Executive secretrary: E.S. Elbakyan.

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

Журнал включен в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени доктора и кандидата наук» Высшей аттестационной комиссии Министерства образования и науки.

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

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

И.Н. ЯБЛОКОВУ · 75! Поздравляем юбиляра



Редакционная коллегия искренне поздравляет члена редколлегии, доктора философских наук, профессора, заведующего отделением религиоведения философского факультета МГУ, Заслуженного деятеля науки Российской Федерации, академика РАЕН, Игоря Николаевича Яблокова с семидесятипятилетним юбилеем!

История отечественного религиоведения теснейшим образом связана с именем профессора И.Н. Яблокова. Последние десятилетия были для российского религиоведения непростым временем. Религиоведы среднего и старшего поколения хорошо помнят, что еще лет двадцать назад в российской науке о религии доминировали позиции научного атеизма. Резкий перелом в общественной жизни начала 90-х гг. неизбежным образом породил необходимость глубоких трансформаций в изучении религии и преподавании религиоведения. Готовых рецептов не было. Конструктивные предложения извне религиоведческого сообщества оставались, как и многое в те годы, в большом дефиците. Напротив, со стороны некоторых идеологических и религиозных институтов громко звучали призывы либо целокупно отменить науку о религии, поставив на ее место теологию, либо разобрать эту область знания по другим научным специализациям. Масла в огонь подливали некоторые вчерашние пропагандисты научного атеизма и критики религии, которые вдруг засвидетельствовали факт обращения и начали тотально осуждать всю прежнюю «систему» изучения и преподавания религии, не предлагая ничего практически полезного. Ситуация была действительно непростая.

Надо отдать должное нашему юбиляру, Игорю Николаевичу Яблокову, который в той сложной обстановке смог продемонстрировать истинно философскую обстоятельность в отношении к метаморфозам бытия. Сформировавшись как ученый и преподаватель в советский период, он, конечно, не имел готовых ответов на все вопросы, поставленные перед религиоведением

новой ситуацией. Однако ответственность была крайне велика — профессор И.Н. Яблоков возглавлял кафедру философии религии и религиоведения МГУ, с курсом которой сверялось все российское религиоведческое сообщество. Не бросаясь в крайности, опираясь на полезный прежний опыт и широко открывая двери новым идеям, Игорь Николаевич смог направить развитие ведущей кафедры, российского религиоведческого образования и научных исследований в правильное русло.

С тех пор И.Н. Яблоковым много сделано для того, чтобы движение в этом русле становилось все более уверенным и плодотворным. Изданы учебники и учебные пособия – индивидуальные и коллективные, подготовлены десятки кандидатов и докторов наук, организованы многочисленные конференции и т.д. Не будет преувеличением сказать, что учебные издания, выпущенные под редакцией И.Н. Яблокова, – лучшие в России. Через них качественные знания о религии доходят не только до студентов-религиоведов, но и до всех, кому эти знания полезны и небезынтересны. Позитивный опыт преподавания религиоведения в России был закреплен в новом государственном стандарте по религиоведению, главным автором которого является юбиляр. Благодаря опыту профессора И.Н. Яблокова, его обширным познаниям, уважительному отношению к прошлому и творческому – к новациям обеспечены преемственность этапов развития и взаимосвязь поколений отечественного религиоведения.

Важным результатом организаторских усилий И.Н. Яблокова стало учреждение Российского сообщества преподавателей религиоведения. Ныне сообщество играет значительную роль в интеграции отечественного религиоведения. Участники последней (декабрь 2010 г.) конференции этого сообщества могли отметить глубину и системность доклада Игоря Николаевича, а вместе с тем яркость и убедительность ответов профессора при обсуждении дискуссионных проблем.

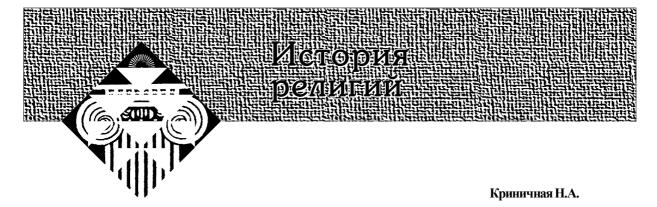
И.Н. Яблоков стоял у истоков общероссийского научно-теоретического журнала «Религиоведение». Он поддержал идею его создания и на всех этапах деятельно участвовал в работе редколлегии. Пожалуй, не было ни одного заседания редколлегии, в котором он бы не принял участия и где бы не звучали его содержательные предложения. В качестве рецензента профессор многим статьям открыл путь к публикации, а некоторые в присущей ему доброжелательно-критической манере отклонил без какого-либо субъективизма и местничества, а лишь руководствуясь сугубо научными критериями.

Мы благодарны юбиляру за его вклад в наше общее дело. Надеемся, в течение долгих лет он будет оставаться в рядах редколлегии, подавая пример работоспособности, научной компетентности, оптимизма и душевной щедрости. Пять лет назад журнал уже публиковал поздравление И.Н. Яблокову с семидесятилетием (Религиоведение. 2005. № 4). Все то, что было сказано в адрес юбиляра тогда, можно было бы с полным правом повторить и сейчас, расширив в дополнение список достижений уважаемого профессора МГУ. В этом отражаются два из многих ценных качеств Игоря Николаевича — стабильность и постоянное движение к новым результатам.

Многое уже сделано. Рано, однако, почивать на лаврах. И наш юбиляр это хорошо знает. Жизнь религиоведческого сообщества проще не становится, вослед одним проблемам нескончаемой чередой следуют другие. Игорь Николаевич в постоянном поиске решения вновь и вновь возникающих задач, в кругу многотрудных должностных обязанностей и научных интересов.

Пожелаем Игорю Николаевичу здоровья и оптимизма! Твердо верим, что еще многие годы он будет опорой отечественного религиоведения и, конечно, нашего журнала.

Редколлегия



ГОРА, СКАЛА, КАМЕНЬ В СВЕТЕ РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ (по данным фольклора)

Аннотация. Гора (скала, камень) в фольклорно-мифологической традиции оказывается включенной в систему космологических представлений. При этом на протяжении всего бытования данный природно-экзистенциональный образ до конца не изживает некогда присущих ему антропоморфных признаков. Преемственно связанные с ним мифические существа принадлежат невидимому миру, где сосредоточены начала и концы сущего. Подобные персонажи влияют на судьбы людей, предопределяют течение бытия.

Ключевые слова: мифология, фольклор, гора, славяне, христианство, язычество.

В топографической системе координат природного ландшафта горе принадлежит заметное место. В севернорусской традиции, языковой и фольклорной, это понятие приобретает расширительное значение: «У нас нет того, как в книгах читаем: холм, возвышенности; всё гора да гора, маленькая гора, большая гора»¹. Для выражения синкретизма представлений об этих топосах в диалектной речи используются слова кряж, что означает «возвышенное место, гора, холм», либо угор (однокоренное с гора), т.е. «возвышенность, холм».

Гора в качестве экзистенционально-географического образа неоднократно привлекала к себе внимание исследователей. Место оролатрии в системе религиозных представлений, и прежде всего христианских, было аргументированно определено С.А. Токаревым². Исследованию мифологического образа горы, предпринятому на материалах архаических традиций народов мира, особенно в плане выявления космологических воззрений, посвящена статья В.Н. Топорова³. Об анимистических представлениях, связанных с этим объектом, писали на основе изучения алтайских фольклорно-этнографических традиций Л.П. Потапов⁴ и И.Л. Кызласов⁵. Однако образ горы, известный и в русской мифологии, не был объектом специальных разысканий. В связи с этим отметим, что исследование русской народной прозы, где фигурируют связанные с горой мифические существа, с привлечением данных языка открывает новые возможности для выявления религиозно-мифологической модели мироздания. Оно позволяет обнаружить даже в поздних трансформациях архетипические признаки одушевленной Вселенной.

Фиксируемая с XI в. лексема горa, помимо основного, имеет значения «верх», «вершина», «высота», что выявляется, в частности, на основе данных древнерусского и древнеиндийского языков Соответствуя вертикальной модели мироздания, гора противопоставлена долу по принципу: верх — низ, возвышенность — низменность, выступ — впадина: «верх — низ, верхний — нижний — одна из основных семантических оппозиций в славянской картине мира» Подобное противопоставление удерживается и в

мифологических рассказах. Так, женщина, которая шла на голос «мужа», перекрестившись, «очудилась» совсем не там, где ожидала быть: вместо того, чтобы выйти κ морю, она оказалась на Истопке-горе⁸, иначе говоря, не на уровне моря, а наоборот, на возвышенности. На аналогичном противопоставлении основываются и поговорки: «Лучше низом, нежели горою»; «Временем в горку, а временем в норку»; «Мыши по норам, а козы по горам» (курсив в цитатах мой. — H.K.)» Идея сопоставления верхнего и нижнего миров заключена и во фразеологизме: «по горам, по долам».

Вместе с тем вертикальная модель мироздания, сформировавшаяся в мифологическом сознании, может базироваться и на противопоставлении среднего (ойкуменического) и нижнего (подводного, подземного) уровней. Недаром в севернорусских говорах zopoù подчас называется вообще земля, суша, берег, материк в их топографическом соотношении с водоемами: рекой, озером, морем¹⁰. Мало того, в севернорусских диалектах zopoù именуется высокий берег реки, озера в отличие от противоположного низменного¹¹. В таких случаях вертикальная модель мироздания выражена посредством горизонтальной, что проявляется, например, во фразеологизме «за горами, за долами». Одним словом, в представлениях о горе могут использоваться различные пространственные координаты, объединенные символикой sepxa - husa и связанные как с вертикальной, так и в какой-то мере с горизонтальной моделью Вселенной.

Под воздействием христианских воззрений подобное противопоставление, имеющее, казалось бы, сугубо топографические параметры, приобретает аксиологическую окраску. Отныне горний – «вышний, высший, верхний, возвышенный, небесный, до мира духовного относящийся» - оказывается в качественно новой оппозиции к дольному/дольнему, т.е. ко всему земному, мирскому, суетному 12. И потому подъем в гору стал интерпретироваться как духовное восхождение. В храме гору символизирует горнее место – возвышение в алтаре за престолом. Предназначенное для ведущего службу архиерея, оно приравнивается к небесному престолу. В этот же семантический круг вовлекается и лексема горняя - «нагорная страна, горы; небеса, пребывание отошедших в вечность»¹³ или словосочетание горние, т.е. небесные, силы¹⁴. Мало того, в самом абрисе сооружений религиозно-ритуального назначения (храм, пагода, пирамида и пр.) прослеживаются признаки уподобления их горе. Такая форма служит архитектурным образом горы, ее аналогом или имитацией. Она же дублируется в очертаниях «иконных горок», нередко с растущими на них деревьями, что характерно для ранней христианской иконописи¹⁵.

Оролатрия, т.е. почитание гор и приравненных к ним возвышенностей, имеет давнюю и повсеместную традицию 16 . Вспомним хотя бы античную мифологию, где Олимп — место обитания верховных богов и даже самого Зевса. Причем, как и следовало ожидать, само название этой горы отчасти синонимично слову «небо» 17 . Этот семантически насыщенный экзистенционально-географический образ издавна вошел и в русскую культурную традицию 18 .

С укоренением христианского мировосприятия оролатрия не была изжита. Наоборот, в трансформированной и переосмысленной форме она получила новое обоснование. Так, уже в ветхозаветной традиции явственно обнаружилось почитание горы Синай, где Яхве обратился к Моисею: «Взойди ко Мне на гору, и будь там; и дам тебе скрижали каменные, и закон и заповеди, которые я написал для научения их» (Исх. 24. 12). Традиция, связанная с оролатрией, была продолжена и в Новом Завете. Так, например, на горе в Галилее Иисус произнес обращенную к народу «Нагорную проповедь». «На гору высокую» он же возвел трех своих апостолов – Петра, Иакова, Иоанна – и «преобразился пред ними» – «просияло лице Его, как солнце», одежды стали блистающими, белыми, как свет,

гору осенило светлым облаком, из которого послышался голос Бога (Матф. 17.1–9; Мк. 9. 2–7; Лук. 9. 28–36). В народных легендах на горе нередко локализуется рай, по иной версии – недифференцированный загробный мир, куда взбираются души умерших.

Своего рода соответствием горе, «как образу мира, модели Вселенной, в которой отражены все основные элементы и параметры космического устройства» в народных представлениях служат крестьянские хоромы. Здесь с небом ассоциируется горище «верх, чердак, подволока, вышка», равно как и горенка — в большинстве случаев «вышка, верх, светелка, терем, комнатка на чердаке» или горница — «возвышение; верхняя часть строения, жилое помещение в верхней части строения» Причем горница — производное от древнерусского горьнь «верхний», ведущего свое начало от гора 22 . В основе подобного мировосприятия лежат представления о доме-Вселенной, уменьшенной копией которого является в данном случае гора.

Единый с горой семантический спектр образуют и другие природные объекты. Это, например, $c\kappa ana$ — «каменная глыба, утес с крутыми склонами и острыми выступами» Сюда же относится и menьea «каменистая или скалистая гряда; большой камень, валун», а также menba — «скала»; «большое пространство, занятое сплошными камнями» Отсюда и родственное menemeanba — там menemeanba — называли menba — Таки menba — menba —

Метонимическим эквивалентом горе/скале служит камень как часть горной породы. Соответственно культ гор не всегда отделим от культа камней 26 . И потому рассказчики особо не дифференцируют понятия, связанные с горой, скалой, камнем: «Дошел [маленький брат] до половины [дороги], а там такая, знаете, гора, камень вроде <...>. Ну вот, такая каменная гора. Ну, скала. А на этой скалы осина растет на скалы (курсив мой. — H.K.)» 27 . Не случайно в древнеиндийском языке камень соотносится не только со «скалой», но и с «небом». «Камень становится священным, потому что в нем обитают души предков <...>, или потому что он был когда-то местом богоявления <...>, или потому что был освящен жертвоприношением или клятвой», — пишет М. Элиаде 28 . В христианской традиции камень, послуживший изголовьем Иакову (Быт. 2.11–19), — это и порог, ведущий в инопространство, и Центр мира, где «осуществляется связь между Землей, Небом и преисподней» 29 .

Представления о горе едва ли не в полной мере распространяются и на другие, иной раз и вовсе небольшие возвышения и выпуклости природного и даже искусственного происхождения. Имеется в виду, например, холм небольшая возвышенность, горка, бугор, отличающиеся округлой или овальной формой, с пологими склонами. В древнерусском языке эта лексема, известная с XI в., помимо основного, имеет значения «гора», «насыпь». В германских языках holm ассоциируется – и это показательно – не только с небольшой возвышенностью, но и с островком на реке или озере³⁰, чем обусловлено формирование представлений о некоей изолированности холма от окружающего пространства. Наряду с этим топосом, в мифологических рассказах нередко встречается и бугор, представляющий собой то же, что и холм, но только меньшего размера. В тюркских языках, откуда ведет свое начало лексема бугор, родственные ей слова означают «искривленный», «горбатый» и даже просто «горб» (у человека). Тем самым поддерживается идея антропоморфизации бугра и – шире – горы, некогда присущая первобытному мировосприятию (сравни с укр.: бугор, вместо которого чаще употребляется $cop \delta$). К этому типологическому ряду топосов относится также насыпь песка, осмысляемая как «горочка»: «<...> а тут песочек такой – горочка, на Щаниково как идешь <...>, так така

горочка песочна (курсив мой. – H.K.)»³¹. Эта «горочка» обычно не крутая по форме и не скалистая по своей природе.

Вполне реальные горы, скалы, камни, бугры, холмы, пригорки, насыпи, выделяясь, подобно острову, из окружающего ландшафта, в быличках, бывальщинах мифологизируются.

О былой антропоморфизации и персонификации гор напоминает устойчивый мотив образования скал, хребтов, каменных кряжей в результате превращения героев в эти природные объекты³². Распространенный в наиболее архаических этнокультурных традициях, он не был изжит и в русском фольклоре - в былинах, сказках, преданиях, мифологических рассказах, легендах. «Горное» происхождение имеет Святогор, или Горыня. Горы – это окаменевшие великаны. От камня рождается богатырь (трансформации: прячется в горах или обитает там). Уходят в гору, пещеру или просто окаменевают русские богатыри. Гроб Святогора локализуется на вершине горы и т.д. Однако в местностях, где горы занимают в системе ландшафта главенствующее положение, былые признаки их очеловечивания сохраняются. Например, по представлениям северных алтайцев, горы способны «ходить на лыжах, петь песни, плясать, разговаривать, ссориться, воевать, играть в азартные игры, проигрывая друг другу ценных зверей и т.д.»³³. Мало того, согласно преставлениям хакасов, гора играет роль прародительницы людей. При этом пещера осмысляется в качестве женского детородного органа³⁴. Не случайно даже Иисус Христос, по библейским сказаниям, рождается именно в пещере.

В русском же фольклоре утраченные образы гор-людей просвечивают в сопоставлениях гор с людьми, что наиболее отчетливо прослеживается в пословицах, поговорках, фразеологизмах: «Гора с горой не сходится, а человек с человеком (курсив в цитатах мой. — Н.К.) столкнется»; «Бог качает горами, не только нами»; «Человек гора горой» — не в меру тучный; «Надейся на меня, что на каменную гору»; «Стоять за кого-то горою»; «Сыт как Егорьевская гора»; «Донеси Бог до двора, а брюхо что гора»³⁵. В поговорках удерживаются и представления о детородной функции горы: «И родила гора мышь».

Аналогичным образом с человеком ассоциируется и камень: «Нашла коса на камень»; «Камни вопиют»; «Пойти ко дну камнем». С камнем же совмещена человеческая душа, локализованная, по одной из версий, в сердце: камень на душе/на сердце или камень с души/с сердца и т.п. Происхождение людей от камня или воплощение в него, камень как предок и как божество или обиталище божественного духа — устойчивые мифологемы в русском фольклоре, о чем нам уже доводилось писать³⁶. Согласно архаической хакасской традиции мифологическое сознание, «очеловечивая» камни, «было прежде всего нацелено на воспроизводство рода, поэтому не случайно, что в большинстве своем в камнях видели мифических женщин-прародительниц, обеспечивающих непрерывность и процветание жизни. На протяжении тысячелетий эти камни являлись сакральными символами материнства и неиссякаемой жизненной силы родной земли»³⁷.

Былые признаки персонификации горы и приравненных к ней топосов закодированы в наименованиях их частей, воссоздающих антропоморфный облик целого: это венец — «окраина плоской вершины горы» (у холма ему соответствует лобок, которым венчается подъем), хребет, бок (склон горы), подошва или изножье. Возвышение же в виде бугра приравнивается к человеческому горбу. Тем самым предполагается, что у горы есть голова, туловище, ноги. Из сказанного следует, что представления о горе связаны не просто с моделью Вселенной, но с ее антропоморфизированной разновидностью. В более широком плане на «антропоморфический код, с помощью которого описывается Вселенная», указывал еще В.Н. Топоров³⁸. Со временем гора-субъект трансформируется в объект,

творимый антропоморфными божественными либо противостоящими им демиургами³⁹.

В мифологических же рассказах гора обнаруживает устойчивые признаки соотнесения ее с природной стихией, прежде всего с лесом: «Мне сегодня сон показался: вот, этта, гора-то вот тут. Лес был тут, такой дремучий лес, ой, Господи» 40 . Проявления синкретизма горы и леса наблюдаются и в поговорке: «И горою в лес, и под горою в лес, и лесом в лес»⁴¹ Идея отождествления обоих топосов находит соответствие в языковой традиции. В некоторых славянских и – шире – индоевропейских языках гора преимущественно значит «лес». Так, сербо-хорв. гтра означает и «гора», и «лес» 42 ; болг. гора и лит. $giri\delta$, диал. $giri\delta$ – «лес», а родств. древнепрусск. garian - «дерево»⁴³. В севернорусских говорах общность представлений о горе и лесе нашла выражение в слове варака, что значит одновременно и «небольшая скалистая гора, сопка», и «лес, растущий на сопках»⁴⁴. К тому же, по восточнославянским мифологическим представлениям, на гору/камень могут быть перенесены свойства леса/дерева: например, гора/камень растет, подобно дереву⁴⁵. Семантическое тождество образов горы и леса тем более очевидно в традиции, бытующей в горной местности: в алтайском фольклоре гора и лес могут перевоплощаться друг в друга.

Вписываясь в систему космологических воззрений, гора нередко «выступает в качестве наиболее распространенного варианта трансформации древа мирового»⁴⁶. Одним из его разновидностей служит дерево (в данном случае – осина), растущее на горе/скале и уподобляющееся человеку (его голова выше дерева, а ноги упираются в землю)⁴⁷. В микрокосме крестьянского жилища такому дереву соответствует антропоморфный либо зооморфный печной столб, некогда поддерживавший кровлю, а впоследствии – потолок постройки.

В этом свете вершина горы, соотносимая с небом, служит местом, где поддерживаются ритмы Вселенной. По одной из бывальщин, это осуществляют две сестры: обитая на соседних горах-островах Ижгоры и Мяньгоры, они «то и дело делали, что блины пекли и с горы на гору перекидывали» Согласно иной версии, эти женские персонажи, выделяющиеся своей архаичностью, пекли блины на одной сковороде, перебрасывая ее с горы на гору. Блины, как и сковорода, по мнению исследователей, своей круглой формой напоминают солнце и служат магическим средством его возвращения после зимы чили после заката для очередного прохождения его по небосводу в соответствии с годовым либо суточным циклом. Характерно, что уже Козьма Индикоплов в своей «Христианской топографии» зафиксировал представления о том, что светила «ежесуточно скрываются за огромной горой, возвышающейся в северной части над плоскостью земного пространства» 50.

Согласно анимистическим воззрениям, душа горы и душа леса/дерева со временем трансформировались в духа-«хозяина» горы и в духа-«хозяина» леса, которые, как и следовало ожидать, между собой слабо дифференцированы. Так, в XIX в. в Каргополье был зафиксирован рассказ «про лембоев Семенковского, обитавшего с Семенковском лесу, и Звонковского – на Лешовой горушке» В силу синкретизма представлений о локализации обоих мифических существ рассказчики сближают их между собой, называя одинаково — «лембоями», т.е. нечистой силой, в которую нередко трансформируются светлые языческие божества. При этом образ горного заметно ассимилирован образом лешего: горный здесь локализуется не просто «на горушке», но «на *Лешовой* горушке», тогда как леший пребывает в соответствующем его статусу обиталище — «в Семенковском лесу».

Верх и низ горы, символизирующие небесный и хтонический уровни мироздания, представлены в народных верованиях как место пребывания

/появления мифических существ: лешего, горного, иногда божеств судьбы либо некоей безличной силы. Эпизод подъема мифического существа в гору нередко маркируется знаками смерти: «<...> вдруг кто-то на белой лошади в гору едет на санях (курсив мой. – H.K.), на запятках»⁵². Если белый конь обычно осмысляется как посредник между мирами, то сани воспринимаются как атрибут похоронного обряда⁵³. Не случайно выражение «отправиться на горку» означает «умереть»⁵⁴. Впрочем, аналогичную концептуализацию данного топоса содержит в себе и выражение «скатить с горки», услышанное нами в полевых условиях: «Это было тогда, когда стариков с горки скатывали». Его семантика раскрывается, в частности, в карельских эпических песнях: «Стало очень много старых, / Что один лишь стон и слышен. / Потому-то все и стали / Стариков возить под горку, / На салазках увозили, / Чтобы с глаз они исчезли» 55. Подобный мотив сопоставим с обрядом, зафиксированным в удмуртской традиции: провожая чучело масленицы в потусторонний мир, его сажают на санки и скатывают в овраг⁵⁶, который соотносится с низом горы.

Но чаще мистерия разворачивается уже на горй. По одной из бывальщин, именно в этом локусе возникает виртуальное жилище, видение которого недоступно обыденному взгляду: «Я век прожил – да здесь дома не видал, не было его. <...> век я прожил – да здесь фатеры не бывало, а тут как фатера откуда-то взялась!..»⁵⁷. При этом вершина самой горы имеет облик дома, а две ее кромки уподобляются двери, через которую можно увидеть собравшуюся там «бесёду»: «Гармонь играе, танцуют с девушкамы, хоть того больше». Однако если б контактер переступил порог призрачной двери, он «ухнул» бы в бездонную пропасть, соотносимую, как и вершина горы, с иным миром: « <...> веревку опускали потом туда – конца не хватало»⁵⁸. До человека, оказавшегося на горе, доносится зов, которым мифическое существо заманивает его в свои владения: «Вдруг на горе слышит: "У! Афимья, ходи сюда!.."»⁵⁹. Этот зов, некогда осмысляемый как знак, поданный в урочный час предками потомкам, по мере развенчания мифических существ стал осмысляться как происки нечистой силы, намеренной погубить человеческую душу.

Вершина горы – тот локус, где люди по достижении ими определенной вехи в жизненном цикле претерпевают «пороговое» состояние, приравненное к пребыванию между мирами. Так, согласно одной из бывальщин, из Архангельска, прямо с гулянья, из круга, т.е. из хоровода, во время пляски, была похищена и унесена на гору Камарницу девушка. И вот теперь она «потерялась», «сама не знает, где ходит» что соответствует ее лиминальному состоянию в предбрачный период. Иначе говоря, героиня была похищена именно из «круга» («игрища»), т.е. из ритуального летнего праздничного девичьего танца, что служит предпосылкой ее перехода из одной возрастной группы в другую – «в группу девушек взрослых» 61.

В условиях сакрального хронотопа (полночь на горе), в момент которого происходит «размыкание» миров, люди, согласно мифологическим рассказам, могут получить «оттуда» знаки предопределения либо предвестия судьбы, выраженные особого рода фоносферой: «На Сыпучих горках. <...>. Охти, гармонь играет! Настрету»⁶². Несущиеся навстречу звуки гармони предвещают свадьбу. Противоположная семантика приписывается плачу, раздающемуся на «горушечке», совмещенной с перекрестком («крестами»), и символизирующему посредством акустических сигналов роковую перемену в человеческой жизни: «чудилось там, плакало»⁶³. В подобном топосе различимы и другие звуковые знаки: в зависимости от их характера оказавшиеся в зоне сакрального локуса узнают о предначертаниях судьбы того или иного сородича. Услышав, что на горе «тёшут и тёшут, просто тёшут», т.е. строгают, «бабка» связывает этот звук с изготовлением гроба и истолковывает его как предвестие смерти: «по-

койник будет». И предзнаменование сбывается: сигнал был подан перед смертью отца 64 .

Кроме того, на вершине горы либо приравненного к ней топоса, согласно народным верованиям, немедленно сбываются пожелания, заключенные в магических приговорах, здесь произнесенных. Недаром женщина, ступив «на таку горочку песочну» и заругавшись на свою «ярушку» (овцу): «Пусть тебе леший от меня унесё!» — сразу же ее и лишилась. И только после того, как она, придя на этот же «песочек», попросила лешего вернуть унесенную им животину, «ярушку» удалось найти⁶⁵. На горе, по мифологическим рассказам, материализуются не только слова, но и человеческие мысли. Стоило женщине, присевшей на горке, вспомнить о своей куме, как сразу же в ее облике появилось некое мифическое существо: «Вдруг эта кума идет ...»⁶⁶. В подобном существе есть признаки двойника, духа-покровителя того человека, чей облик оно принимает.

Однако наиболее часто на вершине горы, особенно у костра, разведенного там людьми, появляется неведомый пришелец, в котором узнаваем леший, совмещенный с тяготеющим к огню покойником⁶⁷: «тут лесной показалси, видно, уж»⁶⁸. Иногда такое появление как будто ничем не мотивировано. При приближении к нему человека «мужик в кафтане» «сгас», «как растаял на месте», «его уж и не стало». В другом случае леший вступает в контакт с человеком. Так, он сообщает мужику, что лошадь, которую тот ищет, уже мертва. Причем мифический «хозяин» не исчезает, а наоборот, сколько человек ни идет, тот у него перед глазами «все прямо стоит»⁶⁹, обнаруживая свою сверхъестественную природу.

Если верхняя часть горы соотносится с верхним миром, то нижняя ее часть символизирует, соответственно, нижний мир. Причем эти миры, согласно народной космологии, в известном смысле тождественны. Например, в одной из бывальщин всякий, кто едет у подножия Овсяных горок, оказывается свидетелем разыгравшейся там мистерии, характер которой определяется выражением: «И так век свой чудилось». Тем самым подчеркивается устойчивость и повторяемость ее проявлений: там огонь горит, кто пляшет, кто песни поет, иной же «голосом» плачет, быть может, проецируя на мироздание заложенную в этих действах и звуках магическую энергетику. Ощущая близкое присутствие запредельности, «лошади идут токо фурскают и всё, а эти [люди] сидят молчут в сене, никто ничё не говорит»⁷⁰. Внизу же, «при подошве довольно высокой горы», доносятся звуки невидимого свадебного поезда. Преодолев границу между мирами, он мчится теперь в деревню. От его шума готова обрушиться на человеческое жилье гора71, символизируя нарушенную в силу неких причин стабильность мироздания.

Подножие горы также представлено как место обитания/появления духов-«хозяев». Один из таких персонажей с признаками лешего («высокой такой в светлом пальто, такие пуговицы светлы и всё») попадается людям при спуске с горы, за мостом⁷², осмысляемым в качестве перехода между мирами. Верхней части горы противопоставлено и любое углубление у ее подножия, ассоциируемое с нижним миром: «<...> в этом овраге живет леший. И если ночью пройдешь мимо этого оврага, лес тебя заведет»⁷³.

Гора в быличках и бывальщинах маркирует иное пространство, отличное от окружающего. Несмотря на то что в реальном плане это достаточно надежный ориентир, здесь часто плутают, как бы попадая в запредельное измерение. В одной из бывальщин люди, заблудившись в Черных горах, чувствуют себя здесь так, «будто тут век не бывали, никак, никуды»⁷⁴. Причем упоминание о Черных горах, несомненно, имеет знаковый характер. Быть может, это рудимент представлений, зафиксированных в некоторых архаических традициях, где цвет гор символизировал разные стороны света и разные отрезки суточного цикла: «Так, индейцы навахо

верили, что черные (или северные) горы покрывали землю тьмой, синие (или южные) приносили рассвет, белые (или восточные) – день, желтые (или западные) – сияющий солнечный свет» Сособую колористику имели горы и в славянских традициях: различались «красные, червонные, русые, черные» горы Впрочем, Черная гора может осмысляться как антипод Белой горе (такая оппозиция зафиксирована у лужицких славян), что обусловлено противопоставлением Чернобога Белобогу (в нашем случае – преимущественно противопоставлением божества развенчанного и божества, сохранившего былое величие). По другой версии, сами горы носят названия Белобог и Чернобог.

Однако блуждают не только в окрестностях Черной горы. По одной из бывальщин, не может найти дорогу домой некий мужик, оказавшись у Сулажгоры⁷⁸. Лишь переодев одежду с лицевой стороны на противоположную, т.е. сменив верх на низ, человек тем самым возвращается «оттуда» «сюда», удивляясь, как он мог вообще здесь заплутать: «<...> мы где блудили-то? Дорога-то рядом!»⁷⁹.

Реальное физическое пространство и соответствующий мифологический локус, связанные с одной и той же горой либо камнем, не совпадают друг с другом. Мифический локус обычно не видим для человека, он как бы не принадлежит «этому» миру. Недаром люди, которые в поисках пропавших телят ходили вокруг большого, как баня, камня, так и не увидели их, хотя животные, если говорить о реальном физическом пространстве, именно в этом месте и находились, о чем свидетельствует вытоптанная здесь дочерна земля. Вернувшись же сюда по исполнении обряда «отведывания», предполагающего непосредственный контакт с лешим и получение от него вестей о судьбе пропавших, они тотчас же обнаруживают у известного камня потерявшихся телят⁸⁰. Представления о камне как границе между мирами, выраженные в различных жанрах фольклора⁸¹, служат предпосылкой их временной невидимости.

В быличках и бывальщинах мифологизируется и «нутро» горы — полость, пустота с выходом наружу: «Пещора есть. Если по зоре глаза не перекрестишь, то из пещеры дым встават: там жирова его [лешего]» 82. Образ горного в данном случае ассимилирован образом лешего, получившим расширительное значение и сопоставимым, в частности, с хтоническими мифическими существами. Пещера, и притом с очагом, — жилище духа-«хозяина». Представляя собой «нечто внутреннее и укрытое», пещера «противостоит миру вне ее» 83.

Фольклорно-мифологический образ пещеры-жилища-очага служит своего рода иллюстрацией к этимологическому истолкованию слова «пещера», которое, будучи образованным от старослав. *пещь*, изначально имело смысл «подобная печи». Этот топос назван так «или по сходству входного отверстия пещеры с устьем в русской печи, или по использованию подобных углублений в качестве печи»⁸⁴.

В силу отождествления горы /скалы с камнем ассоциация последнего с печью, наблюдаемая в мифологических рассказах, выглядит отнюдь не случайной. Согласно таким бывальщинам, герой сверхъестественного происшествия, приняв по проискам мифической силы мерзлый камень за печь и сняв с себя сапоги с портянками, лезет на него греться. Замерзнув на этой «печи», он орет «на всю голову». История слова причудливо преломляется в фольклорно-мифологическом образе, которым дополняется параллель между микрокосмом природного объекта и микромиром крестьянского жилища.

Знаковую роль в мифологических рассказах играют и расселины скал: это проход в потусторонний мир. В такую расселину, например, уходит ветхий старичок, в атрибуте которого заключена его сущность. Батожок, брошенный им людям, весь рассыпается на золотые и серебряные слит-

ки, обнаруживая в таинственном незнакомце духа-«хозяина» гор, хранящего несметные сокровища⁸⁵.

Со смехом уходит в высокую гору и мифический пришелец, принявший облик «племянника», чтобы увлечь за собой, а по сути, в загробный мир своего сородича⁸⁶. Согласно архаическим традициям (например, хакасской) гора расступается перед человеком, когда ему приходит пора умирать⁸⁷. В анализируемой бывальщине человек все-таки в скалу не уходит, поскольку, надо полагать, его час еще не пришел. Осмысляясь как своего рода могила для членов данной семейно-родовой общины (не случайно проводником в скалу оказывается «племянник» ведомого), подобная гора в свете типологических параллелей воспринимается как место сосредоточения всей жизненной силы рода, как источник, материал, ресурс для его воспроизводства. Здесь, по древним представлениям, происходит перерождение умерших соплеменников в новых членов общины⁸⁸. Правда, в русском фольклоре такие воззрения имеют лишь фрагментарный и сильно трансформированный характер, вследствие чего они уже давно утратили свой изначальный смысл. Они сохраняются преимущественно в индоевропейских языках, где гора, воспринимаемая как вместилище душ, соотносится с понятиями «огонь, гореть», которыми как раз эти души и характеризуются⁸⁹. Тем не менее в семантическом поле лексемы гора возобладало значение «смерть»: «Отрыв идеи о горе́-"могиле" от идеи о горе́средоточии производящей силы рода привел к формированию представлений о находящемся в горе потустороннем мире. В результате этого пещеры стали рассматриваться как входы на тот свет» 90. Вместе с тем по мере христианизации древних воззрений горный дух из покровителя и устроителя порядка в мироздании трансформировался в злое существо: «На Мурмане, где поморы добывают рыбу, есть огромные скалы, в которых живет горний» 91. Этот «хозяин» карает каждого, кто нарушит здесь тишину и порядок: того, кто отсюда сбросит вниз камни, он самого столкнет в пропасть, где тот о камни же и разобьется.

Согласно древним представлениям, сохранившимся в быличках и бывальщинах до наших дней, гора осмысляется и как граница между мирами. При этом преобладает «пространственное членение мира на верхний и нижний по горизонтали», которое, «видимо, предшествовало вертикальному членению, где Верхний мир совпадал с небесным» 1. Представления о вертикали, выраженной посредством горизонтали, удерживаются и в обыденном сознании, а точнее, в подсознании, и особенно в коллективном бессознательном: плыть вверх — вниз по реке, пройти вверх — вниз по улице и т.д.

В мифологических рассказах иной мир нередко локализуется за горой. Так, например, мальчика по имени Тимоха «и водил, и водил, далеко завел» некий старик в белой одежде. Мужики, бросившиеся, по совету «знающего», искать пропавшего за Поганой варакой, действительно там его и находят. Однако пребывание мальчика в инобытийном «далеко», за горой, в потустороннем мире, не обходится без последствий: «память у его отшибло, всякое понятие пропало» В другом случае деревенский старик, побежавший за бугор вслед за своей, как ему привиделось, белой важенкой, так с тех пор и пропал⁹⁴, будто бы удалившись в инобытие. Из глубинных пластов мифологического мировосприятия в нашу обыденную речь вошло полушутливое выражение «за бугром», означающее пребывание человека за границей. Аналогичный характер имеет фразеологизм «не за горами», определяющий не столько локальные, сколько темпоральные параметры мироздания, призванные обозначить очертания будущего в настоящем.

Таким образом, представления о горе, скале, камне, холме, бугре и других возвышенностях в силу особенностей памяти, удерживающей опыт предков в сознании носителей традиции, продолжают соотноситься с кос-

мологическими воззрениями. При этом актуализируется как вертикальная, так и горизонтальная модель Вселенной, хранящая в рудиментах некогда присущие ей антропоморфные признаки. Причем в изображении возвышенностей сохраняются рудименты их сопоставимости с верхним ярусом крестьянского жилища. Знаковый характер приобретают все топографические координаты данных природных объектов: на горе, под горой, в окрестностях горы, внутри горы, за горой и пр.

В дошедшей до нас традиции рассматриваемый топос уже не имеет явных признаков родовой горы либо горы-прародительницы и даже антро-поморфизированной горы. Однако связанные с ней мифические существа – такие как горный, леший, некая неопознанная, а иногда и неперсонифицированная сила – выступают в роли предопределителей, предсказателей и регуляторов жизненного цикла людей, находящихся в их власти. Это они, в частности, представляют собой невидимый мир, где содержатся причины явлений видимого мира⁹⁵. Дискредитация «горных» мифических существ в условиях укрепляющегося христианского вероучения привнесла в осмысление горы, а особенно в трактовку связанных с ней персонажей, определенный диссонанс, нередко придавая им признаки амбивалентности либо противоречивости, не исключая и проявлений их негативного переосмысления.

Библиографический список

Анучин Д.Н. Сани, ладья и кони как принадлежности похоронного обряда. – М., 1890.

Зеленин Д.К. Избр. труды: Статьи по духовной культуре 1901–1913. – М., 1994.

Криничная Н.А. Персонажи преданий: Становление и эволюция образа. – Л., 1988.

Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. Изд. 2-е. – СПб., 1995.

Славянские древности: Этнолингвистический словарь под ред. Н.И. Толстого: В 5 т. – М., 1995.

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4-х т. – М., 1986.

Элиаде М. Миф о вечном возвращении: Избр. соч. – М., 2000.

 $^{^{\}rm 1}$ Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей: В 6 вып. – СПб., 1994. – Вып. 1. – С. 365.

 $^{^2}$ Токарев С.А. О культе гор и его месте в истории религии // Советская этнография. − 1982. − № 3. − С. 107-113.

³ Топоров В.Н. Гора // Мифы народов мира: В 2-х т. – М., 1980. – Т. 1. – С. 311–315.

⁴ Потапов Л.П. Культ гор на Алтае // Советская этнография. — 1946. — № 2. — С. 145–160.

 $^{^5}$ Кызласов И.Л. Гора-прародительница в фольклоре хакасов // Советская этнография. − 1982. – № 2. – С. 83-92.

 $^{^6}$ Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: В 2-х т. – М., 1993. – Т. І. – С. 203.

 $^{^{7}}$ Толстой Н.И. Верх—низ // Славянские древности: Этнолингвистический словарь под ред. Н.И. Толстого: В 5 т. — М., 1995. — Т. 1. — С. 345.

⁸ Архив Карельского научного центра РАН (далее – АКарНЦ РАН). – 39. № 38е (первая цифра обозначает номер коллекции, вторая – номер текста в ней).

⁹ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4-х т. – М., 1989. – Т. 1. – С. 376.

¹⁰ Там же. – С. 375.

¹¹ Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей: В 6 вып. – СПб., 1994.– Вып. 1. – С. 365.

¹² Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка... – Т. 1. – С. 376, 463.

¹³ Там же. – С. 376.

 $^{^{14}}$ Словарь русского языка XI-XVII вв. – М., 1977. – Вып. 4. – С. 88.

- ¹⁵ Топоров В.Н. Гора... С. 314. См. также: Жегин Л.Ф. «Иконные горки»: Пространственно-временное единство живописного произведения // Труды по знаковым системам. - Тарту, 1965. – Вып. 2. – С. 231-247 (Учен. зап. Тартуского гос. ун-та. – Вып. 181).
 - ¹⁶ Подробнее см.: Токарев С.А. О культе гор и его месте... С. 107-113.
 - ¹⁷ Словарь античности / пер. с нем. M., 1993. С. 393.
- ¹⁸ Буров В.А. Образ мировой горы у новгородских кривичей и словен // Истоки русской культуры. – М., 1997. – С. 87-98.
 - ¹⁹ Топоров В.Н. Гора... С. 311.
 - ²⁰ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка... Т. 1. С. 376.
 - ²¹ Словарь русского языка XΖXVII вв. ... С. 88.
- ²² Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4-х т. М., 1986. Т. І. С. 442.
- ²³ Словарь русского языка. М., 1984. Т. IV. С. 102.
- ²⁴ Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей: В 6 т. СПб., 2005. Вып. 6.
 - ²⁵ АКарНЦ РАН. 201. № 221.
 - ²⁶ Топоров В.Н. Гора... С. 314. ²⁷ АКарНЦ РАН. 142. № 10.
- ²⁸ Элиаде М. Миф о вечном возвращении (архетипы и повторение) // Элиаде М. Миф о вечном возвращении: Избр. соч. - М., 2000. - С. 26.
- ²⁹ Там же. С. 359 (комментарии Ю.Н. Стефанова).
- 30 Словарь русского языка... Т. IV. С. 615; Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка... – Т. II. – С. 347.
 - ³¹ AKapHŲ PAH. 23. № 329.
- 32 Алексеенко Е.А. Представления кетов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX-начало XX в.). – Л., 1976. – С. 74.
 - 33 Потапов Л.П. Культ гор на Алтае... С. 148.
 - ³⁴ Кызласов И.Л. Гора-прародительница в фольклоре хакасов... С. 86-88.
 - 35 Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка... Т. 1. С. 375-376.
- ³⁶ Криничная Н.А. Русская народная мифологическая проза: Истоки и полисемантизм образов. – Петрозаводск, 2000. – Т. 2. – С. 73-75.
- Бурнаков В.А. Культ камней у хакасов // Проблемы духовной культуры народов Европейского Севера и Сибири. – Петрозаводск, 2009. – С. 207-208.
- ³⁸ Топоров В.Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М., 1983. С. 244, 245, 255-257, 276-277.
 - ³⁹ См. примеры: Левкиевская Е.Е. Гора // Славянские древности. Т. 1. С. 520.
 - 40 АКарНЦ РАН. 23. № 326.
 - 41 Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка... Т. 1. С. 375.
- 42 Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 12; Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка... – Т. І.
 - ⁴³ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка... Т. І. С. 438.
 - 44 Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей... Вып. 1. С. 162.
- 45 Криничная Н.А. Персонажи преданий: Становление и эволюция образа. Л., 1988. C. 133.
 - 46 Топоров В.Н. Гора... С. 311. 47 АКарНЦ РАН. 142. № 10.
- 48 Барсов Е.В. Северные сказания о лембоях и удельницах // Изв. Имп. Об-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии. - Т. XIII. - Вып. 1: Труды этнографического отдела. –1874. – Кн. 3. – Вып. 1. – С. 89. См. также: АКарНЦ РАН. – 135. – № 57.
 - ⁴⁹ Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. Изд. 2-е. СПб., 1995. С. 27.
- 50 Космологические произведения в книжности Древней Руси / Изд. подгот. В.В. Мильков, С.М. Полянский: В 2-х ч. – СПб., 2009. – Ч. ІІ. – С. 9.
 - 51 Барсов Е.В. Северные сказания о лембоях и удельницах... С. 90.
 - ⁵² АЌарНЦ РАН. 109. № 71.
 - 53 Анучин Д.Н. Сани, ладья и кони как принадлежности похоронного обряда. М., 1890.
 - ⁵⁴ Левкиевская Е.Е. Гора... С. 520.
- 55 Карело-финский народный эпос / сост., вступ. статья, пер., примеч. В.Я. Евсеева: В 2-х кн. -М., 1994. - Кн. 2. - С. 323.
- 56 Владыкина Т.Г. Языковые клише ритуализированных норм поведения удмуртов // Социальные и эстетические нормативы традиционной культуры. - М., 2009. - С. 39.
 - ⁵⁷ АКарНЦ РАН. 135. № 1.
 - ⁵⁸ Там же.

- 59 Ефименко П. Демонология жителей Архангельской губернии // Памятная книжка Архангельской губернии на 1864 год. – Архангельск, 1864. – № 2. – С. 51.
 - 60 AKapHII PAH. 54. № 275.
- 61 Бернштам Т.А. Девушка-невеста и предбрачная обрядность в Поморье в XIX начале XX в. // Русский народный свадебный обряд: Исследования и материалы. - Л., 1978. - С. 56.
 - ⁶² АКарНЦ РАН. 109. № 70.
 - 63 Там же. 142. № 512.
 - 64 Там же. 131. № 48. ⁶⁵ Там же. – 23. – № 329.
- 66 Там же. № 354. 67 Зеленин Д.К. Народный обычай «греть покойников» // Избр. труды: Статьи по духовной культуре 1901-1913. - М., 1994. - С. 176, 320.
 - 68 АКарНЦ РАН. 23. № 131.
 - 69 Там же. № 326.
 - 70 Там же. 192. № 103.
- 71 П.М. Этнографические материалы: Из быта и верований корел Олонецкой губернии // Олонецкие губернские ведомости. – 1892. – № 77. – С. 808.
 - ⁷² АКарНЦ РАН. 131. № 244.
 - ⁷³ Там же. 136. № 148. ⁷⁴ Там же. 131. № 68.

 - ⁷⁵ Топоров В.Н. Гора... С. 312.
- ⁷⁶ Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: В 3-х т. М., 1994. Т. 2.
 - ⁷⁷ Там же. Т. 1. С. 93; Т. 2. С. 360; Топоров В.Н. Гора... С. 313.
 - ⁷⁸ АКарНЦ РАН. 169. № 518.
 - ⁷⁹ Там же. 131. № 68.
 - 80 Там же. 142. № 406.
- 81 Демиденко Е.Л. Значение и функции общефольклорного образа камня // Русский фольклор: Этнографические истоки фольклорных явлений. – Л., 1987. – Т. 24. – С. 85-98.
 - ⁸² АКарНЦ РАН. 6. № 97.
 - ⁸³ Топоров В.Н. Пещера // Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С. 311.
- ⁸⁴ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1987. Т. III. С. 256; Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. - Т. II. -
- 85 Северные предания (Беломорско-Обонежский регион) / изд. подгот. Н.А. Криничная. Л., 1978. – № 70. – C. 59.
- 86 АКарНЦ РАН. 25. № 18.
- 87 Кызласов И.Л. Гора-прародительница в фольклоре хакасов... С. 83.
- 88 Там же. С. 88.
- 89 См.: Маковский М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов. - М., 1996. - С. 126-127.
 - 90 Кызласов И.Л. Гора-прародительница в фольклоре хакасов... С. 89.
- ⁹¹ Южанин А.С. Суеверия и обычаи в Поморье // Ярославские зарницы. 1910. № 43. С. 3.

 ⁹² Алексеенко Е.А. Представления кетов о мире... – С. 91.

 - ⁹³ Колпакова Н. Терский берег. Вологда, 1937. С. 20-21.
 - 94 АКарНЦ РАН. 39. № 38ж.
 - ⁹⁵ Успенский П.Д. Новая модель Вселенной / пер. с англ. М., 1999. С. 77-78.

ВОСТОЧНОХРИСТИАНСКИЕ РЕЛИКВИИ И ИДЕЯ «ПЕРЕНОСА ИМПЕРИИ»: ВИЗАНТИЯ, БАЛКАНЫ, ДРЕВНЯЯ РУСЬ

Аннотация. В статье рассматриваются случаи использования христианских реликвий в качестве инсигний верховной власти в Византии, балканских странах и в Древней Руси. После захвата и разграбления Константинополя крестоносцами в 1204 г. собранные там реликвии широко распространились по всему христианскому миру. В результате возникла идея разделения власти василевса и «переноса империи».

Ключевые слова: христианские реликвии, перенос империи, Византия, Балканы, Древняя Русь.

Начиная с IV - V вв. в Византии сформировалось устойчивое представление о прямой взаимосвязи между реликвиями и властью: византийские императоры и правители других христианских государств использовали реликвии для подтверждения и обоснования своих прав на власть.

Центральную роль в развитии и определении византийской имперской идентичности играли реликвии Страстей Христовых и прежде всего Честной Животворящий Крест. Обретение его Еленой, матерью Константина Великого, под храмом Афродиты в Иерусалиме ок. 326 г. увязало с властью и культом императорской фамилии как символическое, так и физическое измерение креста. Реликвии Страстей Христовых сразу же приобрели в империи политическое значение: гвозди от креста были встроены в диадему Константина и уздечку его коня, а посланная Еленой сыну частица Честного Креста была встроена им в собственную бронзовую статую, помещенную на огромной порфировой колонне посреди форума Константина, — в силу представлений того времени об идентичности императора и его изображений различие между ним и реликвией практически исчезало¹.

Сакральное значение Животворящего Креста и вера в магическую силу реликвии с течением времени возрастали. Частицы его присутствовали в действующей армии во время масштабных военных кампаний, в том числе кампании, предпринятой императором Ираклием (610-641) по возвращению иерусалимской части Честного Креста из пленения в персидском Ктесифоне. Честной Крест оставался защитником Константинополя во время вражеских нападений и осад². Книга церемоний (X в.) упоминает о ежегодных ритуалах поклонения Кресту в Большом императорском дворце, а также о том, что император должен брать его частицу с собой, когда отправляется в военные походы³.

Сохранившиеся реликварии и свидетельства письменных источников дают красноречивые подтверждения ценности Честного Креста и его политической значимости. Вместилища для него принадлежат к числу лучших образцов византийского искусства. Эти реликварии с их богатыми золотыми барельефами или перегородчатой эмалью служили средством выражения и набожности, и могущества императоров. Политическое значение реликвий видно из того, что они выступали дипломатическими дарами. В 1007 г. в попытке привлечь новокрещенную Венгрию в орбиту влияния Византии частица Креста была послана королю Иштвану I, а в 1087 г. в ответ на выгодный союз против норманнов еще одну его частицу отправили германскому императору Генриху IV. В практике василевсов были также пожертвования реликвий монастырям, пользовавшимся их наибольшим расположением⁴.

Эти акты щедрости императоров имели целью установить иерархическую структуру христианского мира, во главе которой стоял василевс –

единственный из всех, кто имел возможность распределять священные реликвии. Для императорской сокровищницы в правление Константина Багрянородного был создан особый реликварий, известный ныне под названием Лимбургской ставротеки, где хранилось множество частиц Животворящего Креста Христова и других высокочтимых реликвий, которые использовались для подарков от имени императора⁵.

Самое полное собрание Страстных реликвий было сосредоточено в церкви Богоматери Фаросской Большого императорского дворца в Константинополе, принесшее ей огромную славу в средние века во всем христианском мире, в том числе и на Руси. Живописное изображение предметов Страстей, которое напоминает о собрании Большого дворца и, возможно, отражает рассказы новгородского паломника Добрыни Ядрейковича, ставшего впоследствии архиепископом Антонием, можно видеть на двойной новгородской иконе XIV в., ныне хранящейся в Государственной Третьяковской галерее⁶.

Утрата Константинополя в 1204 г. разрушила тесную связь между византийскими императорами и Честным Крестом. Она отбросила василевсов далеко от реликвий, которые они собирали и охраняли столько веков подряд, и нарушила их связь с Христом. Правители Византии не могли больше столь непосредственно рассматриваться в качестве представителей Христа на земле, и их претензиям на власть с помощью креста пришел конец. Претензии эти начали раздаваться в других местах, так как страстные реликвии оказались распределенными по всей Европе. Рассредоточение реликвий Честного Креста дало возможность гораздо большему чем прежде числу претендентов заявлять свои права на достоинство и титул василевса⁷.

В начале XIII в. все основные претенденты на имперский трон и титул «императора и самодержца» так или иначе обзавелись и использовали в своих целях реликвии Честного Креста. С их помощью стремились подкрепить свою власть и силу латинские императоры в Константинополе, хотя многие их реликвии оказались в закладе у венецианцев. Поражение первого латинского императора Балдуина I (1204 – 1205) от болгар в апреле 1205 г. объясняли тем, что он пренебрег частицами Животворящего Креста, оставив их в городе и не взяв с собой в военный поход. Возможно, по этой причине его брат и преемник Генрих I (1206 – 1216) заказал для себе особенно пышную ставротеку (ныне хранящуюся в сокровищнице Собора Св. Марка в Венеции).

Никейские императоры использовали обладание частями Честного Креста, чтобы заявить о себе как о законных императорах Византии, временно лишившихся ее столицы. Иоанн III Дука Ватац (1221–1254) по примеру своих предшественников стал передавать бывшие при нем реликвии (очевидно, вывезенные из Константинополя вместе с остатками императорской казны) важным потенциальным союзникам Никеи, включая сербского архиепископа Савву, жившего в Хиландарском монастыре на Афоне, а также германского императора Фридриха II (1220–1250), которому Иоанн III в 1246 г. пожаловал через его посла фра Элиа де Копи драгоценную ставротеку из слоновой кости, ранее принадлежавшую византийскому императору Никифору II Фоке (963 – 969)8.

Распыление реликвий Честного Креста и расторжение символической связи между греческим императором и реликвией открывало возможности и для других политических сил использовать крест в своих целях, чтобы заявлять о своих претензиях на часть византийского наследия, в особенности на титул василевса.

В первую очередь это касалось правителей возрожденного самостоятельного Сербского государства. Стефану Первовенчанному и его брату архиепископу Савве удалось собрать значительное количество христианских реликвий, прежде всего реликвий Страстей Христовых, которые были

затем сосредоточены в кафедральном соборе в Жиче — месте коронации наследников сербского престола 9 .

И хотя правители Сербии добились права на монархический титул только в 1217 г., они гораздо раньше обнаружили стремление воспользоваться Честным Крестом для обоснования царского достоинства и власти правящего дома Неманичей. Из письменных источников известно о нагрудном украшении («пекторали») Немани, в которое была вложена частичка Честного Креста. Этот реликварий стал впоследствии священным символом династии, удостоверяющим законнорожденность и права на престол ее членов. Реликвия хранилась в Студенице – усыпальнице двух первых поколений династии Неманичей. Согласно официальной доктрине Животворящий Крест был для сербских царей «охранником и крепостью, помощником в битве против врагов», а также «убежищем и оплотом» всего государства 10.

Некоторые из реликвий, собранных в Жиче, имели статус королевских/ царских инсигний, их использовали при коронации и других официальных церемониях сербского двора. В качестве доказательства своего растущего могущества Неманичи, подобно греческим василевсам, жертвовали частицы Животворящего Креста важнейшим сербским монастырям — в Студенице (1199 г.), Жиче (между 1222 и 1228 гг.), Сопочанах (между 1273 и 1314 гг.) и Пече¹¹.

Как справедливо отмечает Э. Истмонд, в основе изменения значения Честного Креста после 1204 г., которое можно наблюдать в ранее подчиненных Византии, а теперь обретших самостоятельность государствах, лежало стремление использовать Крест в качестве средства обоснования царского статуса местной правящей династии и самих правителей 12.

Примеры подобного рода, хотя и не в столь развитой форме, можно найти в истории Болгарии, правители которой пытались использовать падение Константинополя, чтобы заявить о себе как о новой имперской власти. Подражая византийским императорам, использовавшим крест в качестве царской инсигнии (в Византии василевса часто изображали с крестом в руках, который заменял собой скипетр), болгарские цари в XIII – XIV вв. также стали изображаться с крестом в руках. В росписи костницы Бачковского монастыря есть изображение болгарского царя Ивана Александра, датируемое 1344 – 1364 гг., где царь представлен держащим крест, в то время как два ангела возлагают на него царский венец¹³.

На рубеже XII – XIII вв. реликвиями Животворящего Креста стремились обзавестись также христианские правители Грузии, в том числе зна-

менитая грузинская царица Тамара $(11\hat{8}4 - 1209/12\hat{1}3)^{14}$.

Наряду с реликвиями Страстей Господних важнейшее литургическое и политическое значение как в самой Византии, так и в связанных нею восточнохристианских странах получили реликвии Богородицы, апостолов, а также святых мучеников и подвижников первых веков христианства. Нетленные мощи святых после захвата и разграбления Константинополя и других византийских городов крестоносцами стали распространяться в Европе, что способствовало созданию новой сакральной топографии, в особенности на Балканах и в землях Руси.

Новейшие исследования показывают, что в средние века высокочтимые христианские реликвии, собранные в одном месте, приобретали статус locus regalis и тем самым воплощали идею перенесения Иерусалима и Святой Земли. В свою очередь идея перенесения Иерусалима (translatio Hierosolymi) была напрямую связана с идеей перенесения империи (translatio imperii), популярной у многих восточнохристианских правителей в начале XIII в. в связи с падением Константинополя и безвозвратной, как тогда казалось, гибелью Византийской империи.

Культ Честного Креста, как основной элемент новой государственной идеологии, был утвержден на Руси со времен принятия христианства. Уже

в правление Владимира (980 – 1015) Истинный Животворящий Крест играл важную роль в процессе консолидации Киевской Руси и укрепления христианского государства.

Многочисленные исторические свидетельства прямо указывают, что собрания реликвий, которые многие столетия формировались на Руси, имели не только идеологический, но также ярко выраженный политический смысл и функции. В полной мере сказанное проявилось в практике московских великих князей и царей XIV — XVII вв., свято веривших в победоносную сущность Честного Креста. В это время большое число новозаветных реликвий было перенесено из Константинополя и других центров восточнохристианского мира в Москву, в чем следует видеть результат реализации концептуальной программы создания нового православного царства — Третьего Рима. Некоторые из перенесенных в Москву реликвий получили статус царских регалий и символов экуменической роли русского государства и церкви.

Русские князья XI — XIII вв. также стремились к обладанию высокочтимыми христианскими реликвиями, признавая в них особого рода источник и сакральную санкцию своего политического могущества. Однако, похоже, что в этом деле они не слишком преуспели. Во всяком случае, документальных сведений о перенесении на Русь домонгольского времени (в отличие от последующих столетий) христианских реликвий очень мало. Едва ли не единственное упоминание о таком событии находим в Лаврентьевской летописи под 1218 г., где описываются торжества во Владимире по поводу принесения полоцким архиепископом Николаем из Царьграда к великому князю Константину Всеволодовичу некой частицы «от страстии от Господень», мощей святого Лонгина Сотника («святеи его руце обе») и мощей святой Марии Магдалины.

До нашего времени сохранился двойной наперсный ковчег-мощевик в виде квадрифолия, с резными изображениями и крупными надписями на обеих сторонах, хранящийся ныне в музеях Московского Кремля. По мнению новейших исследователей, наиболее вероятной представляется связь внутреннего ковчежца с реликвиями со святынями, упоминающимися в Лаврентьевской летописи под 1218 г. Внешний ковчег мог быть создан в Твери в память о князе Михаиле Ярославиче, убитом в Орде в 1318. На лицевой стороне Архангел Михаил в лоратных одеяниях, стоящий на подножии в виде валика, с мерилом в правой руке и зерцалом в левой. В медальонах погрудные изображения св. Бориса и Глеба, в княжеских одеяниях, с крестами и мечами¹⁵.

Как мы видели, реликвии Животворящего Креста и Страстей Господних вплоть до 1204 г. находились в практически монопольном владении византийских императоров, и только они имели возможность в знак особой милости пожаловать их другим христианским правителям.

Вплоть до начала XIII в. византийские власти, по-видимому, намеренно не допускали появления реликвий Святого Креста у князей Древней Руси, предвидя в этом возможность нежелательного для империи использования таких реликвий в обоснование претензий на более высокий правительственный статус и царское достоинство. Так или иначе, до самого падения Константинополя в 1204 г. ни один из русских князей не удостоился столь высокой милости императора. Не спешили проявить ее и правители Никейской империи, а также первые императоры династии Палеологов. Положение изменилось только к середине XIV в., когда в 1347 г. император Иоанн VI Кантакузин, желая уладить недоразумения между Константинополем и Москвой в церковных делах, послал московскому великому князю Симеону Гордому «наперсный крест с Честным и Святым Древом» 16.

Насколько нам известно, за всю историю русско-византийских отношений до начала XIII в. можно говорить лишь о двух случаях перенесения из Константинополя на Русь реликвий Животворящего Креста, и оба эти слу-

чая происходили вне сферы эманации царства. Первый раз, в середине XII в., реликвия была пожалована полоцкой княжне-монахине Евфросинии, состоявшей в родстве с императором Мануилом I, а во второй раз — новгородскому боярину Добрыне Ядрейковичу, посетившему Константинополь в качестве паломника в начале XIII в. и вскоре после того принявшему монашеский постриг, а затем ставшему архиепископом Антонием (не исключено, впрочем, что Добрыня самочинно добыл реликвии после захвата Константинополя крестоносцами).

Высокочтимые христианские святыни, принесенные Евфросинией, Иоанном и Антонием, предназначались только для литургического применения. Они были вложены в драгоценные воздвизальные кресты-мощевики, изготовленные полоцкими и новгородскими мастерами специально для Спасского и Софийского соборов. Причем крест Евфросинии был вдобавок снабжен надписью, предостерегающей от использования его вне стен этого храма¹⁷.

В начале XIII в. обладателем реликвии Честного Креста Господня – драгоценным крестом-реликварием Мануила Комнина Венценосца – становится галицко-волынский князь Роман Мстиславич (1199 – 1205). Эта реликвия, сменившая в течение веков множество владельцев, сохранилась до наших дней и ныне находится в ризнице Собора Парижской Богоматери. Оказаться в Галиче Крест Мануила Комнина мог исключительно в результате брака Романа с византийской принцессой, дочерью императора Исаака II Ангела (1185 – 1195)¹⁸.

Очевидно, что приобретение Романом Мстиславичем священной реликвии такого уровня было использовано для укрепления сакрального и вместе с тем политического статуса галицко-волынского князя, как это происходило в Византии, на Балканах и в других местах христианского мира.

Крест императора Мануила, по всей видимости, использовался Романом и его потомками в качестве инсигнии, внешнего знака могущества, свидетельствовавшего об их высоком статусе, превосходящем статус обычного русского князя. Подтверждением сказанному служит использование этого креста в качестве королевской инсигнии Казимиром Великим и другими польскими королями, которым он достался после захвата поляками Львова в 1340 г. 19.

В Галицко-Волынской Руси отлично сознавали значение полученной от василевса священной реликвии и ту роль, какую она может играть в отношениях между русскими князьями. Об этом можно судить по следующему эпизоду, особо отмеченному в летописи.

Ошеломляющее впечатление произвела в свое время история, случившаяся с галицким князем Владимирком Володаревичем, ставшая на Руси широко известной. Потерпев поражение в борьбе с киевским князем Изяславом Мстиславичем и его союзником венгерским королем Гейзой II (1141 — 1162), Владимирко должен был пойти на заключение невыгодного для себя мира и обязаться вернуть захваченные им в русской земле волости²⁰.

Гарантией выполнения этого обязательства стала клятва, которую галицкий князь принес на священной реликвии венгерских королей – кресте Св. Стефана, содержащем частицу Животворящего креста. Стефаном в латинской традиции именуется Иштван I (1000/1-1038), первым из правителей Венгрии получивший королевский титул. В 1007 г. императором Василием II (976-1025) ему была пожалована частица Истинного Креста в попытке привлечь новокрещенную Венгрию в орбиту влияния Византии и не допустить ее сближения с Римом²¹.

Король Гейза так объяснял силу реликвии и принесенной на ней клятвы: «Сии кресть есть, на немъже Христосъ Богъ наш своею волею въсхоте пригвоздитися. Егоже Богъ привелъ по своеи воли къ святому Стефану,

тоже сего хреста целоваль. А съступить и будет живъ въ тъ час, вънже съступить хрестьного целования!».

Владимирко вскоре пренебрег клятвой и отказался вернуть захваченные у Изяслава волости. Тогда посланник киевского князя боярин Петр Бориславич напомнил галицкому князю о священной клятве и силе Животворящего Креста: «Княже, аче крестъ малъ, но сила велика его есть на небеси и на земли <...> оже целова всечестнаго хреста, а съступиши, то не будеши живъ». Едва только Петр Бориславич успел выехать из Галича, как его настигло известие о внезапной кончине Владимирка Володаревича, — завершает свой поучительный рассказ летописец²².

По-видимому, эта история должна была способствовать распространению культа Животворящего креста в Галицкой земле, а также пробудить у галицких князей стремление к обладанию подобной реликвией.

Можно думать, что, став обладателем креста Мануила, Роман Мстиславич использовал его в своей политической борьбе за Киев и влияние на Руси. Рассказывая о столкновениях галицко-волынского князя с его бывшим тестем Рюриком Ростиславичем и черниговскими Ольговичами в первые годы XIII в., владимиро-суздальский летописец с каким-то нарочитым постоянством упоминает о крестоцеловальных клятвах, которые по требованию Романа Рюрик и другие русские князья взаимно приносили друг другу.

Сперва галицко-волынский князь сам «води Рюрика къ кресту и Олговиче», а затем «к ним крестъ целова же». Затем Роман стал привлекать к крестоцелованию великого князя Всеволода. По требованию Романа «целова Рюрикъ к великому князю Всеволоду и к сынам его Костянтину и ко Всеволоду (вероятно, Всеволодичу. — A.~M.)». Галицкий князь напоминает Рюрику: «То оуж еси крестъ целовалъ». Роман предлагает Всеволоду, чтобы тот «ко крестоу водил» также и Ольговичей; в ответ Всеволод отправляет к ним своего посла Михаила Борисовича и «води Олговичи ко крестоу». В сою очередь и Ольговичи «послаша мужи свои и водиша великого князя Всеволода ко крестоу, а Романа в Руси. И бысть миръ» 23 .

Как видим, инициированное Романом крестоцелование и взаимная присяга русских князей вылились в итоге в какое-то общерусское политическое мероприятие, в котором участвовали все наиболее влиятельные князья Руси того времени — галицко-волынский, киевский, черниговские и владимиро-суздальские.

Можно предположить, что члены семьи Романа Мстиславича располагали уже несколькими реликвиями Святого Креста. Галицко-Волынская летопись сохранила упоминание о пожертвовании племянником Романа Владимиром Васильковичем Луцкой епархии драгоценного креста с частицей Честного Древа Креста Господня: «Въ Лоуцкую епископью да кресть велик сребрян позлотисть съ честным древом». Подобные приношения совершались регулярно. По подсчетам современного исследователя, набожным Владимиром Васильковичем в общей сложности было пожертвовано различным волынским церквам и монастырям не менее пяти напрестольных крестов с частицами Истинного Древа Креста Господня²⁴.

Жалуя реликвии монастырям и храмам, потомки Романа проявляют себя подобно византийским императорам, а также болгарским и сербским царям, осуществлявшим, как мы видели, такую же практику. Все это, несомненно, должно было свидетельствовать о растущем политическом могуществе Романовичей и стремлении к обоснованию царского статуса правящей в Галицко-Волынской Руси династии.

Библиографический список

Бакалова Е. Бачковската костница. - София, 1977.

Государственная Третьяковская галерея. Древнерусское искусство X – начала XV века. Каталог собрания. – М., 1995. – Т. 1.

Майоров А.В. Дочь византийского императора Исаака II в Галицковолынской Руси: княгиня и монахиня // Древняя Русь: вопросы медиевистики. – 2010. – № 1 (39).

Марјановић-Душанић С. Владарски знаки Стефана Немање // Стефан Немања – Свети Симеон Мироточиви: Историја и предање / Ур. Ј. Калић. Београд, 2000.

Полное собрание русских летописей. – М., 1997. – Т. І.

Полное собрание русских летописей. - М., 1998. - Т. II.

Стерлигова И.А. Новозаветные реликвии в Древней Руси // Христианские реликвии в Московском Кремле / ред.-сост. А.М. Лидов. - М., 2000.

Царевская Т. Ю. О царьградских реликвиях Антония Новгородского // Восточнохристианские реликвии / ред.-сост. А.М. Лидов. – М., 2003.

Acta Patriarchatus Constantinopolitani. 1315 – 1402 / ed. Fr. Miklosich, J. Müller. - Viennae, 1860. - T. I.

Constantin VII Porphyrogénète. Le Livre des ceremonies (De ceremoniis aulae byzantinae) / comm. par. A. Vogt. – P., 1935. – Vol. I. – P. 485; P., 1939.

Dąbrowska E. Królów polskich relikwiarz koronacyjny Krzyża Świętego // Kultura średniowieczna i staropolska. Studia ofiarowane A. Gieysztorowi w pięćdziesięcioletie pracy naukowej. – Warszawa, 1991.

Drijvers J.W. Helena Augusta: the Mother of Constantine the Great and the

Legend of her Finding of the True Cross. - Leiden; N.Y., 1992.

Eastmond A. Byzantine Identity and Relics of the True Cross in the Thirteenth Century // Восточнохристианские реликвии / авт.-сост. А.М. Лидов. – М., 2003.

Frolow A. La relique de la Vraie Croix. Recherches sur le developpement d'un culte. – P., 1961. Popović D. The political role of relics in Medieval Serbia // Реликвии в

искусстве и культуре восточнохристианского мира.

Rauch J. Die Limburger Staurothek // Das Münster. – München, 1955. – Bd. 7/8.

¹ Drijvers J.W. Helena Augusta: the Mother of Constantine the Great and the Legend of her Finding of the True Cross. – Leiden; N.Y., 1992. – P. 102, 106, 111.

² Frolow A. La relique de la Vraie Croix. Recherches sur le developpement d'un culte. – P., 1961. - P. 183, 189, 190, 216.

³ Constantin VII Porphyrogénète. Le Livre des ceremonies (De ceremoniis aulae byzantinae) / comm. par. A. Vogt. - P., 1935. - Vol. I. - P. 485; P., 1939. - Vol. II. - P. 551-552.

⁴ Frolow A. Op.cit. – P. 241, Nr. 147; P. 278-279, Nr. 233; P. 242, Nr. 151.

⁵ Rauch J. Die Limburger Staurothek // Das Münster. – München, 1955. – Bd. 7/8.

⁶ Государственная Третьяковская галерея. Древнерусское искусство X – начала XV века. Каталог собрания. – М., 1995. Т. 1. – С. 50-54. – № 8.

⁷ Eastmond A. Byzantine Identity and Relics of the True Cross in the Thirteenth Century // Восточнохристианские реликвии / авт.-сост. А. М. Лидов. - М., 2003.

⁸ Frolow A. Op.cit. – P. 382-383, Nr. 451; P. 414-415, Nr. 505; P. 396-397, Nr. 471; P. 416, Nr. 509; P. 432-433, Nr. 540.

⁹ Popović D. The political role of relics in Medieval Serbia // Реликвии в искусстве и культуре восточнохристианского мира.

¹⁰ Марјановић-Душанић С. Владарски знаки Стефана Немање // Стефан Немања – Свети Симеон Мироточиви: Историја и предање / ур. Ј. Калић. – Београд, 2000.

¹¹ Frolow A. Op.cit. – P. 353, Nr. 390; P. 415-416, Nr. 508; P. 443, Nr. 570; P. 443-444, Nr. 572.

¹² Eastmond A. Op.cit. – P. 212.

¹³ Бакалова Е. Бачковската костница. — София, 1977. — С. 167.

¹⁴ Eastmond A. Op.cit. – P. 212-214.

¹⁵ Полное собрание русских летописей. –М., 1997. – Т. I, стб. 441; 7, с. 19-39.

¹⁶ Acta Patriarchatus Constantinopolitani. 1315 – 1402 / ed. Fr. Miklosich, J. Müller. – Viennae, 1860. – T. I. P. 264-265.

- 17 Царевская Т.Ю. О царьградских реликвиях Антония Новгородского // Восточнохристианские реликвии / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2003. С. 398-400. 18 Майоров А.В. Дочь византийского императора Исаака II в Галицко-волынской Руси: кня-
- гиня и монахиня // Древняя Русь: вопросы медиевистики. 2010.— № 1 (39).

 19 Dąbrowska E. Królów polskich relikwiarz koronacyjny Krzyża Świętego // Kultura średniowieczna i staropolska. Studia ofiarowane A. Gieysztorowi w pięćdziesięcioletie pracy naukowej. – Warszawa, 1991.
 - ²⁰ Полное собрание русских летописей. М., 1998. Т. II, стб. 450-453.
 - ²¹ Frolow A. Op.cit. P. 260, Nr. 187.
- ²² Полное собрание русских летописей. М., 1998. Т. II, стб. 452, 462-463.

 ²³ Полное собрание русских летописей. М., 1997. Т. I, Стб. 417-420.

 ²⁴ Там же. Т. II, стб. 926; Стерлигова И.А. Новозаветные реликвии в Древней Руси. –



СВЯТАЯ КНЯГИНЯ ОЛЬГА КАК АГИОЛОГИЧЕСКИЙ ТИП

Аннотация. В статье сравниваются памятники древнерусской письменности о княгине Ольге (жития XIII — середина XIV вв., XVI в.; канон монаха Кирилла (XIII в.), «Повесть временных лет»), устанавливаются общие и отличительные черты в понимании значения крещения Ольги авторами перечисленных сочинений.

Ключевые слова: житие, святость, Древняя Русь, религиозно-нравственный идеал, власть, агиография, агиологический тип, св. княгиня Ольга.

Княгиня Ольга – первая женщина, причисленная к лику святых на Руси. До Макарьевских соборов 1547–1549 гг. она оставалась единственной общечтимой святой княгиней, чья память праздновалась Церковью в июле месяце (11 июля ст. стиля) вместе с ее внуком кн. Владимиром (15 июля ст. стиля) и правнуками св. Борисом и св. Глебом (21 июля ст. стиля).

Образ Ольги занимает особое место в русской агиографии, что засвидетельствовано древнейшими житиями XIII – сер. XIV вв. , каноном монаха Кирилла (XIII в.) и пространным Житием княгини Ольги , вышедшим из-под пера митрополита Афанасия, автора «Степенной книги» .

Сохранившиеся письменные памятники о книягине Ольге представляют интересный и важный материал, поскольку позволяют проследить, как воспринималось и понималось значение крещения Ольги ближайшими ко времени ее жизни поколениями русских книжников и потомков, живших через пять столетий после этого события. Автора «Повести временных лет» отделяют от времени кончины великой княгини (969 г.) четыре — пять поколений, «Степенная книга» была создана в 1560—1563 гг. 5 — по прошествии 500 лет.

Центральной женской фигурой «Повести временных лет», несомненно, является княгиня Ольга⁶. Повествование о ней самое пространное и содержательное. И это не случайно. В силу жизненных обстоятельств Ольга была поставлена в исключительные условия, и не будет преувеличением сказать, что в ее личной судьбе переплелись ключевые отношения женщины – жены, вдовы, матери, – усложненные политической борьбой, необходимостью править (Ольга – первая правительница в русской истории) и переменой веры (Ольга – неофитка-христианка).

В уяснении значения княгини Ольги встают два основных вопроса: что явила Ольга в отношении древлян и как связано ее крещение с судьбой России? Русской церковью Ольга причислена к лику святых до 1547—1549 гг. Обыкновенно ее представляют как суровую и «мстительную язычницу», «матерой вдовой, крепко держащей в руках бразды правления над семьей и над страной» прозвище княгини Ольги в истории — «мудрая» И как же она, при обладании патриархальной властью, так и не смогла внушить своему сыну хотя бы внешне примирительного отношения к христианской вере?

В отношении древлян Ольга явила верность брачному союзу, суровость

мести и, самое главное, высоту осознания государственных задач. Предложение «деревского» князя Мала было личным вызовом вдовствующей княгине и не учитывало фактически засвидетельствованную значимость киевского престола по сравнению с властью племенных вождей. Политическое сознание князя Мала явно не соответствовало действительности: уже в договорах 912 и 945 гг. киевский князь олицетворяет всех, «находящихся под рукою его»¹⁰. Отстояла Ольга независимость киевской княжеской власти, неожиданно попавшей ей в руки, и, по всей видимости, сохранила свойственную ей самостоятельность в управлении до совершеннолетия сына – 19 лет, с 945 по 964 год, да и в последующие лета, когда Святослав оставлял ее с внуками в Киеве, воюя со своей дружиной в разных землях. Независимость Ольги – правительницы проявилась в отношении не только с племенными вождями, но и с великим царем Византии. Летопись сообщает о хитроумном отказе княгини прислать дары в Византию на том основании, что он (император) «не стоял у нее в Почайне, как она у него в Суду», приедет – и «тогда получит дары» 11.

В лике святых (с XVI в.) Ольга прославляется наравне с апостолами, хотя за ней, видимо, не крестились ни жители Киева, ни Пскова, откуда она родом. Выбор веры сознавался Ольгой как родовой и народный. «Да будет воля божья, если захочет бог помиловать род мой и народ русский, то вложит им в сердце то же желание обратиться к богу, что даровал и мне. И, говоря так, молилась за сына и за людей всякую ночь и день» 12. По летописному рассказу не видно у Ольги наставников ни в мирских, ни в духовных делах, не сказано и об единомышленниках. Сама киевская княгиня после крещения в Константинополе, собираясь домой, в разговоре с патриархом засвидетельствовала свое человеческое одиночество: «Люди мои язычники и сын мой – да сохранит меня бог от всякого зла» 13. Апостольство княгини Ольги имеет материнскую основу. Первая ее проповедь обращена к сыну. Как имевшая опыт управления, Ольга убеждала Святослава креститься, ведь за князем крещение примут все: «Если крестишься, то все сделают то же»¹⁴. Но Святослав так и остался язычником и «притом гневался на мать». Государственная созидательная деятельность Ольги, ее самоотверженная материнская любовь, устремленность к духовным ценностям (Божьей премудрости, радости в Боге) противостояли сугубо материальным расчетам Святослава. В Переяславце хотел жить этот «рыцарь Руси». И почему? «...туда стекаются все блага: из Греческой земли – золото, паволоки, вина, различные плоды, из Чехии, из Венгрии серебро и кони, из Руси же меха и воск, мед и рабы»15. В материнстве княгиня Ольга была несчастливой. Страдание Ольги – страдание матери за непослушное дитя, ее любовь к сыну так и осталась неразделенной, непонятой и даже осмеянной. Княгиня Ольга не сумела устроить свою семью на новых началах воспринятой ею христианской веры, закон семьи сделать законом народа, как это сумел сделать позднее ее внук князь Владимир. Но ее пример не канул в лету. Последним аргументом бояр в разговоре с князем Владимиром о принятии христианской веры была ссылка на Ольгу: «если бы плох был закон греческий, то не приняла бы его баба твоя Ольга, а была она мудрейшая из людей» 16. В лице Ольги вдовство (по Библии, самые тяжелые жизненные испытания на земле – это сиротство и вдовство), несчастливое материнство покрываются радостью познания Христа. «Я познала бога, сын мой, и радуюсь»¹⁷. Личный выбор веры Ольгой предварил религиозное самоопределение народа.

Княгиня Ольга — первый пример женщины во власти на Руси. Ее пример чрезвычайно показателен: Ольга не искала сама власти (но защищала ее от недостойных претендентов), не удерживала ее, уступив сыну, как только он повзрослел, и ее дальнейшее участие в управлении диктовалось необходимостью — отсутствием сына в Киеве. Ольга даже не воспользовалась верховной властью для перемены веры в государственном масштабе, ее проповедь сыну была делом исключительно семейным.

Образ Ольги в древнейших житиях XIII – сер. XIV вв. пишется иначе, чем в летописи: в них акцент делается прежде всего на государственной деятельности княгини и обращениях ее ко Христу как плоду искания мудрости. В отличие от житий автор «Повести временных лет» достаточно много места уделяет отношениям Ольги и Святослава и улавливает изменения в характере любви матери к сыну: от земной родительской любви до духовной – привести сына к истинному Богу, пребывать с сыном в единомыслии и радости о Боге. Ольга не достигла этого плода в сыне, зато осуществила в потомках рода. Ольга именуется в летописи «денницей перед солнцем, зарею перед светом», «начинательницей», «русским познанием бога, началом нашего с ним примирения» 18.

Принципиальным в отношении Ольги является вопрос о чине ее канонизации. Е.Е. Голубинский отвергает ее канонизацию как «равноапостольной» и доказывает методом от противного: поскольку титул «равноапостольный» более подходит к князю Владимиру, а он не был канонизирован в домонгольский период, в отличие от Ольги, то княгиня Ольга канонизирована за чудесные явления уже после перенесения князем Владимиром ее мощей в церковь 19. Есть более очевидное и простое доказательство позднего применения титула «равноапостольная» в отношении к Ольге: сравнение ее именований в древнейших и позднейших памятниках.

Общие первые характеристики княгини Ольги таковы: «святая царица роушская ольга, праматерь всех царей роушских», «блаженная ольга предтеча роуская к богу», «блаженная великая княгиня ольга, нареченная в святом крещении елене русской»²⁰. В «Степенной книге» в названии Жития собраны все ранее использованные в литературе именования Ольги с присоединением титула «равноапостольная»: «Житие святые блаженныя и равноапостольныя и въ премудрости пресловущія великія княгини Ольги, нареченныя во святомъ крещениіи Елены, иже бысть предтеча Русского рода во благочестіе къ Богу; и о мужественномъ ея подвизъ, и како въ Царствующемъ граде получи святое крещение, и о преставленіи ея, и о принесеніи многочудесныхъ и нетлънныхъ мощей ея, и отчасти похвала»²¹. Это позволяет утверждать, что данный титул получил распространение в середине XVI в.²²

Канон монаха Кирилла — памятник раннего периода литургического творчества — киевского (XI–XIII вв.) 23 . Это очень сильное и смелое по мысли богословское произведение.

Г. Подскальски относит начало богослужебной традиции почитания Ольги и Владимира ко второй половине XIII в. 24 Восприятие неразрывного единства дела Ольги и Владимира доказывается взаимным и неоднократным упоминанием их имен в текстах канона святой Ольге и службы крестителю Руси 25. Важен нюанс: в отношении князя Владимира обращение — результат испытания различных вер 6 и избрание веры по принципу совершенной красоты, чего нет в случае с княгиней Ольгой. В каноне Кирилла делается ударение на внутреннем соответствии русской княгини Христову учению — ее целомудрии и чистоте («похоти житейской нет в тебе») 7 Устойчивый эпитет Ольги в каноне — «богомудрая». И весь канон по содержанию есть богословское размышление над тем, как возможно было обращение и крещение Ольги. Служба же князю Владимиру — сплошное выражение радости о крещении Руси и похвала князю.

Четыре идеи составляют содержание канона княгине Ольге:

- 1. Нравственно-антропологическая идея: верховное значение преображенного ума для нравственного поведения. Целомудрие и богомудрие Ольги есть основание и залог ее духовного просвещения.
- 2. Национально-сотериологическая идея: русский народ стал «новым Израилем» через крещение и проповедь Ольги, следовательно, Ольга праматерь русского народа.

3. Идея сакральности княжеской власти: крещение княгини Ольги положило начало истинному богопочитанию, что явилось совершенным основанием легитимности власти варяжских князей. Ольга — корень правящего рода и образец правителя в добродетелях.

4. Историко-екклезиологическая оценка дела Ольги: подвиг Ольги при-

равнен автором к подвигу мучеников.

В каноне мысль о княгине Ольге помещается в библейский контекст, ее значение уясняется в прямом сопоставлении с Евою и Девой Марией. В отличие от Евы Ольга не только не поддалась дьявольской лести, но сокрушила его. В богомудрии Ольга уподобляется Деве Марии. Богомудрие проявляется в отвращении от видимой твари и сосредоточенности в мысли на Боге и Творце всяческих, что и есть покаяние. Не имея учителя, живя в «поганьской» вере, княгиня Ольга сумела совершить невиданное – обратить ум к Богу, через что сподобилась просвещения от Духа Святого (4 песнь канона). Через Деву Марию Христа познал весь род человеческий, через утверждение Креста на Руси Ольгою - «дверь райская» открылась для русских. В ирмосе говорится: «Из Эдема изведе род наш прабабы ради. Призван же тобою новым Адам. Нам родши Христа в двух естествах. Дево чистая и взыграста Адам яко прадед. Избыв первыя клятвы. Мы же Тобою хвалящееся. Яко Тебе ради Бога познахом и Тя величаем. Веселися Ева прародительнице, иже бо тя прельстив из Эдема изведе. Ныне же попран ея твоим исчадием, се бо Олга животное древо Крест Христов в Роуси водружи, им же всем верным раи отверзеся. Мы же тобою хвалящееся, яко тебе ради Бога познахом»²⁸.

Ольга прославляется в каноне наравне с мучениками²⁹ и пророками. Мученица — так как «паче силы женской подвизалась», множество золота истощила в поисках учителя Христова закона (очень жизненно-конкретный аргумент о трудах Ольги!). В каноне подвиг святой княгини сопоставляется с подвигом Иудифи³⁰ и Есфири³¹, в Житии — с делом царицы Елены³². В каноне нет сравнения Ольги с царицей Еленой, автор канона лишь князя Владимира именует «новым Константином»³³. Святость Ольги свидетельствуется ее делами (в сокрушении кумиров, в установлении крестов на местах идольских капищ, введении легкой дани и уроков) и чудесным нетлением тела³⁴.

«Степенная книга» демонстрирует единство церковного сознания Руси: все основные идеи канона монаха Кирилла и древнейших житий воспроизведены митрополитом Афанасием в Житии княгини Ольги. Отличия касаются формы изложения: эти идеи представлены в расширенно-толковательном духе. Национально-сотериологическая идея доведена до идеи равноапостольного служения княгини. То, что в древнейших житиях и каноне было свидетельством мудрости в управлении, теперь используется в качестве проповеди веры. «Тако сія блаженная Ольга, новая Елена, обходящи грады и веси во всей Русстей земли всъмъ людемъ благочестие проповъ дая и учаше ихъ въ ре Христове яко истинная ученица Христова, единоревнительница Апостоломъ, дани и оброки легки уставляющи и кумиры сокрушающее и на кумирнискихъ мѣстехъ кресты Христовы поставляющи»³⁵. Если Ольга – равная апостолам, то возникает вопрос, почему она не крестила своих родственников? Митрополит Афанасий предложил свое объяснение «бездействию» княгини Ольги: «крестити же ихъ тогда не дерзну, да не безмъстно что сотворитъ непокоривый сынъ ея Свътославъ, и остави сіе на воли Божіи, молишеся о всъхъ»³⁶.

Идея сакральности княжеской власти переформулирована в идею самодержавной власти, что соответствовало духу времени создания памятника. В уста Ольги автор влагает следующие аргументы о превосходстве самодержавной власти в соединении с правой верой: «...азъ въмъ, яко никто же есть противляяйся самодержавству твоему; аще ты, о сыне мой, истинно прилепишися любви Господа Иисусъ Христа и во имя Его крес-

тишися, и тогда людіе твои вси, видѣ вше твое предначінание ко благочестію, радующееся вси безо всякого прекословія единомысленно обѣ щницы ти будутъ таковыя великія благодати, и сугубу славу и честь отъ всехъ пріобрящеши себѣ»³⁷. Этот мотив наставления матери сыну в понимании сущности власти будет дважды повторен в Житии преподобной Анны Кашинской, также указание на материнское политическое руководство мы встретим в Житии великой княгини Евдокии Московской, жены князя Дмитрия Донского. В данном случае выражена мысль, что власть от Бога — благочестивая и благочестие утверждающая. Если Святослав уповает на человеческое единство, обеспеченное обычаем, законом, то княгиня Ольга предлагает иное основание — истину, приводящую к единомыслию. Поэтому для житийной литературы самодержавие — нравственно сильная власть.

Труднее всего дается автору Жития обосновать пророческий дар Ольги. Неслучайно на полях рукописи с текстом о пророчестве Ольги вписано «молитва» В русле этого представления находится сравнение Ольги с пророчицей Анной, приветствовавшей младенца Христа в Иерусалимском храме. Что позволило Анне стяжать такую благодать? Митрополит Афанасий отвечает: чистое девство, «честный брак» и вдовство непорочное. Все это имела и княгиня Ольга. Но в отличие от пророчицы Анны не имела киевская княгиня ни Писания, ни наставников в благочестии, а среди язычников живя, управляла Русскою державою³⁹.

Главная добродетель княгини Ольги в Житии митрополита Афанасия – благочестие (в древних текстах житий и в каноне - богомудрие). В Похвале княгине Ольге много внимания уделяется раскрытию мысли о чистоте и целомудрии, лежащих в основе пророческого и апостольского служения княгини. Девство, понимаемое как чистота состояния, проявляет себя и в браке («отверзи честный бракъ и обрящеши дъвьственный цв 40 и в самом добрачном состоянии, и во вдовстве («красота есть о Бозе вдовствующим пребывать»)41. Княгиня Ольга в себе соединила все это, «образ и начертаніе собою воображая Русскому роду православныя въры знаменіе» 42. Автор продолжает исторические параллели и приводит еще одно сравнение княгини уже со своей современницей, женой византийского царя Льва Премудрого, святой Феофаною, которая, как и Ольга, прославилась нетлением. Но и здесь есть особенность: святая Феофана жила среди христиан, а Ольга была окружена неверными, значит, и соблазнов и укоров было больше. «Дивити же есть мужественному терпънію и богодарованней премудрости и разуму въ блаженныя в жънахъ Ольги. Како не уны, ни ослабъ посреди нечестивыхъ людій и живый, о нихъ же всегда непрестанно моляшеся къ Богу со слезами»⁴³. Включение объяснительно-психологических пассажей – отличительная черта Жития княгини Ольги XVI в. Их наличие диктуется представлением о благочестии как нормативно-нравственном поведении. Так образ киевской княгини переносится с историко-богословских высот в область повседневного быта.

По богатству идей и их обобщений образ княгини Ольги – центральный в русской агиографии, он, без преувеличения, становится архетипом для изображения святых князей, княгинь и русских правителей.

Библиографический список

- 1. Андроник (Трубачёв), игум. Блаженный // Православная энциклопедия // под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. 5. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2002. 752 с.
- 2. Голубинский Е.Е. История канонизации святых в русской Церкви. Сергиев Посад, 1984.
- 3. Древнейшее житие чтение о святом Владимире (по рукоп. XIII в.) // Славнитский М. Канонизация св. князя Владимира и службы ему по спис-

кам XIII – XVIII вв. с приложением двух неизданных служб по рукописям XIII и XVI вв. – Странник, 1888, июнь – июль.

- 4. Кирилла мниха канон и стихира в память преподобной княгини Ольги, бабы Владимира / Никольский Н.К. Материалы для истории древнерусской духовной письменности // Сб. ОРЯС. Т. 82. СПб., 1907. С. 88–94.
- 5. Книга Степенная Царского родословия. Часть 1 / ПСРЛ. Т. 21, 1 пол. СПб., 1908. С. 6–38.
 - 6. Константин (Зайцев), архим. Чудо русской истории. М., 2000. 386 с.
- 7. Маркелов Г.В. Святые Древней Руси. Материалы по иконографии (прориси, переводы, иконописные подлинники): В 2 т. СПб.: Дмитрий Буланин, 1998.
 - 8. Повесть временных лет. Т. 1, 2. М.; Л., 1950.
- 9. Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 г.). Изд. 2-е, испр. и доп. для русского перевода / пер. А.В. Назаренко; под ред. К.К. Акентьева. СПб.: Византироссика, 1996. 572 с.
- 10. Проложные жития благов. княгини Ольги / Серебрянский Н.М. Древне-русские княжеские жития (обзор редакций и тексты) М., 1915. С. 6–13.
- 11. Славнитский М. Канонизация святого князя Владимира и службы ему по спискам XIII XVIII вв. с приложением двух неизданных служб по рукописям XIII и XVI вв. // Странник. 1888, июнь июль. С. 197–327.
- 12. Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2: Вторая половина XIV–XVI в. Ч. 1. Л.: Наука. Ленингр. отд., 1988. 515 с.
- 13. Спасский Ф.Г. Русское литургическое творчество. Париж: IMCA PRESS, 1951. 317 с.

 $^{^{1}}$ Проложные жития благов, княгини Ольги / *Серебрянский Н.М.* Древне-русские княжеские жития (обзор редакций и тексты) – М., 1915. – С. 6–13.

² Кирилла мниха канон и стихира в память преподобной княгини Ольги, бабы Владимира // Никольский Н.К. Материалы для истории древнерусской духовной письменности // Сб. ОРЯС – Т. 82. – СПб.,1907. – С. 88–94.

 $^{^3}$ Книга Степенная Царского родословия. — Ч.1. / ПСРЛ. — Т. 21, 1 пол. — СПб., 1908. — С. 6–38.

 $^{^4}$ Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып.2: Вторая половина XIV–XVI в. – Ч. 1. – Л.: Наука. Ленингр. отд., 1988. – С. 73–74.

⁵ Там же. – С. 75.

⁶ Избирательность женских образов подчинена основному замыслу «Повести временных лет». Общее количество всех упоминаний о женщинах около 25, а повествование охватывает период с 852 до1117 г., т.е. 265 лет. Отчетливо видно, что летописец отбирает для повествования в первую очередь того, кто прямо или косвенно причастен к основному событию – крещению Руси. Например, Малуша, сестра Добрыни и ключница кн. Ольги, мать кн. Владимира, упоминается дважды под 970 и 1000 годами.

 ⁷ Голубинский Е.Е. История канонизации святых в русской Церкви. – Сергиев Посад, 1984.
 - С. 59.

⁸ Константин (Зайцев), архим. Чудо русской истории. – М., 2000. – С. 386.

⁹ ПВЛ, Т. 1. – М., 1950. – С. 274.

¹⁰ Там же. - С. 231.

¹¹Там же. - С. 243.

¹² Там же. – С. 243.

¹³ Там же. – С. 242.

¹⁴ Там же. - С. 243.

¹⁵ Там же. – С. 246.

¹⁶ Там же. – С. 274.

¹⁷ Там же. – С. 243. ¹⁸ Там же. – С. 246.

¹⁹ Голубинский Е.Е. История канонизации святых в русской церкви. – Сергиев Посад, 1884. – С. 35.

- ²⁰ Проложные жития благоверной княгини Ольги / Серебрянский Н.М. Древне-русские княжеские жития (обзор редакций и тексты) – М., 1915. – С. 6–13.
- ²¹ Книга Степенная Царского родословия. Часть 1 / ПСРЛ, Т. 21, 1 пол. СПб., 1908. С. 6.
- ²² Игум. Андроник (Трубачёв) пишет, что кнг. Ольга «в месяцесловах Служебников и в надписании службы в Минеях синодального издания она именовалась «святой блаженной княгиней». По инициативе архим. Иннокентия (Просвирнина; † 12.07.1994) ее именование на отпустах и на литии, а также в месяцесловах и в надписании службы было принято как «святая равноапостольная великая княгиня Российская» // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. 5. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2002. - С. 352.
- ²³ Спасский Ф.Г. Русское литургическое творчество. Париж: IMCA PRESS, 1951. –
- ²⁴ Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988-1237). Изд.2, испр. и доп. для русского перевода / пер. А.В. Назаренко; под ред. К.К. Акентьева. – СПб.: Византироссика, 1996. - С. 380.
- 25 Кирилла мниха канон и стихира в память преподобной княгини Ольги, бабы Владимира / Никольский Н.К. Материалы для истории древнерусской духовной письменности // Сб. ОРЯС Т. 82. – СПб., 1907. – С. 88–94, 90, 92, 93; Славнитский М. Канонизация святого князя Владимира и службы ему по спискам XIII-XVIII вв. с приложением двух неизданных служб по рукописям XIII и XVI вв. // Странник. – 1888, июнь-июль. – С. 229, 321.
- ²⁶ Древнейшее житие-чтение о святом Владимире (по рукоп. XIII в.) // Славнитский М. Канонизация св. князя Владимира и службы ему по спискам XIII-XVIII вв. с приложением двух неизданных служб по рукописям XIII и XVI вв.// Странник. – 1888, июнь-июль. – С. 190.
 - ²⁷ Кирилла мниха канон и стихира в память преподобной княгини Ольги... С. 92.
 - ²⁸ Там же. С. 93.
- ²⁹ Почитание княгини Ольги как мученицы подтверждается данными иконографии: на изображении иконы (XVII в.?) княгини Ольги, приводимой Г.В. Маркеловым в атласе под № 199, подпись «Святая мученица княгиня Олга». - Маркелов Г.В. Святые Древней Руси. Материалы по иконографии (прориси, переводы, иконописные подлинники). Т. 2. - СПб.: Дмитрий Буланин. 1998. - С. 187.
 - ³⁰ Кирилла мниха канон и стихира в память преподобной княгини Ольги... С. 92.
 - ³¹Там же. С. 90.
- 32 Проложные жития благов. княгини Ольги / Серебрянский Н.М. Древне-русские княжеские жития (обзор редакций и тексты) – М., 1915. – С. 6, 10.
 - ³³ Кирилла мниха канон и стихира в память преподобной княгини Ольги... С. 94.
 - ³⁴ Проложные жития благов. княгини Ольги... С. 8.
- 35 Книга Степенная Царского родословия. Часть 1... С. 22.
- 36 Там же. С. 23. 37 Там же. С. 20.
- ³⁸ Там же. С. 73–74.
- ³⁹ Там же. С. 32.
- ⁴⁰ Там же. С. 32. ⁴¹ Там же. С. 33. ⁴² Там же. С. 34.

- 43 Там же. С. 34.

ТРАДИЦИОННОЕ ОБРАЗОВАНИЕ МУСУЛЬМАН РОССИИ НА РУБЕЖЕ XIX-XX вв.

Аннотация. В данной статье автор на основе архивных материалов и специальной литературы анализирует реформирование мусульманского образования. Особое внимание уделено Исмаилу Гаспринскому, деятельность которого была направлена на внедрение нового метода обучения в исламские школы.

Ключевые слова: мектеб, медресе, Гаспринский, джадидизм, новометодная школа, «Терджиман».

С момента принятия ислама народы Булгарии и Хазарии строили мечети, открывали при них медресе и пользовались арабской графикой. Позже, при Золотой Орде и государствах, возникших в результате ее распада, деятельность учебных заведений не прекратилась. После того как эти земли вошли в состав Российской империи, мусульмане сумели сохранить традицию исламского образования. Система образования татарского народа в XIX в. имела два уровня — элементарное (мектеб) и элитарное (медресе).

Начальное религиозное образование основывалось на получении всеми желающими элементарной грамотности (умения читать и писать). Такое образование можно было получить в мектебах (араб. мактаб, буквально — «место, где пишут»), которые имелись в каждой деревне и функционировали при мечетях; преподавало в них мусульманское духовенство. В кочевых обществах — у киргизов, казахов, туркмен, части узбеков — существовали так называемые кочующие мектебы.

Обучение включало изучение Корана и его толкование (тафсир). В основе обучения традиционно лежал арабский алфавит, также изучались основы арифметики. Мектебы содержались в основном за счет населения, обучались в них главным образом мальчики. Для девочек организовывали свои школы, в них наставниками были женщины. Программа и приемы в них были те же, что и в мектебах для мальчиков, хотя известно, что девочек, особенно в татарской среде, обучать письму запрещалось. Количество учеников в классе зависело от того, был ли этот мектеб частным, городским или сельским. В частных мектебах училось 3–4 ученика, в общественных — до нескольких десятков. Сроки обучения не были регламентированы. Способные ученики могли окончить школу за 3–4 года, менее способные тратили на освоение материала 7–8 лет¹.

Учитель пользовался непререкаемым авторитетом. К физическим средствам воспитания в мектебе могли относиться не только оплеухи, подзатыльники и кулаки, широко применялись палки «чубуки», которыми учитель (оджа, домулла) колотил провинившегося ученика, а также палочные удары по подошвам ног (фалака).

Так называемое элитарное образование можно было получить в медресе (араб., букв. «место, где изучают»). Следует отметить, что благодаря широкому спектру образовательных предметов не только религиозного направления медресе готовили национальную элиту — историков, философов, филологов, педагогов, ученых, писателей, поэтов и общественных деятелей. Арабский язык был языком познания сущности канонов ислама, так как Коран должен читаться на языке подлинника. Арабский язык был языком познания, просвещения, а татарский язык — языком общения. Арабским разговорным языком обучающиеся, как правило, не пользовались из-за плохого его знания, а только заучивали аяты из сур Корана и выдержки из других религиозных книг. Медресе открывались

обычно при больших мечетях. Медресе стали учреждаться за счет вакфа — передачи частными лицами своего имущества на благотворительные цели. Уже в начальный период существования в них были заложены такие признаки современного образования как стипендии. Ученики также обеспечивались учебными принадлежностями и жильем.

После получения начальных азов в мектебах и обучения в медресе у желающих появлялась возможность продолжить образование в крупных богословских центрах Бухары, Самарканда или других среднеазиатских городов. Определенное количество детей мусульман обучалось также в учебных заведениях иных типов — гимназиях, городских и реальных училищах и т.д. Количество их было крайне невелико, так как большинство родителей-мусульман, опасаясь христианизации своих детей, не пускали их учиться в русскоязычные государственные учебные заведения.

Методы обучения в медресе сохранялись неизменными долгие годы, кадимистские (можно говорить как ортодоксальные) школы основным методом обучения считали книжный, т.е. заучивание отдельных фраз, отрывков и целых книг, отдельных глав и стихов Корана, преданий из жизни пророков. Процесс обучения состоял из освоения азбуки, заучивания арабских букв в порядке алфавита, а также отдельных фраз и целых фрагментов религиозных книг, на что уходило несколько лет. В школах не было распределения учащихся по классам, не было сроков обучения, программ и учебников. В медресе старого кадимистского типа поступали юноши и обучались до 20 лет и старше. Великовозрастные ученики (шакирды) жили при медресе и выполняли роль младшего учителя (хальфы). Многие ученики, не закончив полного курса обучения, занимали должность муллы. На всех этапах обучения основное время отводилось изучению догматических основ ислама, Корана, тафсира (наука толкования Корана), хадисов, основ мусульманского права и морали, истории ислама, национальной истории, арабскому, персидскому и турецкому языкам.

Изучали следующие предметы: арабский язык, Коран и комментарии, хадисы, калям, шариат, историю ислама и некоторые прикладные дисциплины, — например, арифметику, медицину, астрономию, риторику и др. В течение девяти лет ученики осваивали около 30 предметов. Как правило, при медресе располагались и библиотеки, что существенно повышало уровень образования. Учителя вели обучение в форме лекций и семинаров, тем самым давая возможность ученикам развивать свои способности.

Первым и главным предметом было чтение и изучение Корана. Сначала его изучали в извлечениях. К числу мусульманских богословских дисциплин относился калам. В старых школах калам изучался по книге «Акаид Насафи», в которой главное внимание обращалось на догматы об Аллахе, мукам в аду, допросам умерших, большим весам, на которых будут взвешивать худые и добрые дела, на мост Сират и т.д. Эту книгу учащиеся изучали на арабском языке в течение двух-трех лет. В школах, как правило, давали элементарные знания по математике и географии. Знание языков для большинства учащихся заканчивалось механическим заучиванием: немногим удавалось овладеть арабским языком, чтобы подробно ознакомиться с арабской классической литературой.

В Казанской губернии в середине XIX в. функционировали 430 мектебов и 131 медресе, которые обеспечивали грамотность почти всего татарского народа.

Во второй половине XIX в. сложившаяся образовательная традиция во многом не могла ответить на вызовы нового времени, в результате возникло движение «джадидизма» (от арабского «джадид» — новый). Сторонники этого движения стремились изменить содержание и методы обучения в медресе (отчасти и в мектебах), они предлагали ввести в мусульманских школах общеобразовательные предметы, родной язык. Джадиды создали различные общества, которые проводили в жизнь эту програм-

му, издавали новые учебные пособия и распространяли их в школах, создавая джадидистские, или, как их называли, новометодные школы.

Термин «ысул джадид» (новый метод) в противовес «ысул кадим» (старый метод) имел первоначально значение «новый метод в обучении грамоте». Сторонники этого метода вводили звуковое обучение, а не обучение грамоте по слогам. Впоследствии джадидзм был перенесен в область религии, политики, идеологии, национально-религиозного движения вначале как просветительская тенденция, а затем как идеология панисламизма и пантюркизма. В области политики джадидисты явились создателями «Иттифака» – организации, выступавшей за религиозно-национальную автономию, ее основоположником считают крымского помещика Исмаила Гаспринского. Джадиды находились под огромным влиянием европейской политической мысли, особенно конституционных идей. Джадиды считали, что ислам не запрещает критически изучать историю мусульман, а поскольку исламу не удалось создать идеальную культуру, то мусульмане ни в коей мере не обязаны считать своих нынешних духовных наставников носителями совершенного знания и обязаны искать принципы социального устройства, наиболее подходящие тому или иному историческому периоду.

Реформа мусульманской школы была связана с именем такого выдающегося просветителя как Исмаил-бей Гаспринский (1851–1914), который в 1884 г. в г. Бахчисарае открыл новометодную школу. Цель ее – обновление средневекового ислама, подготовка образованного духовенства и новых толкователей Корана. При обучении упор делался на тюркский язык в противовес обучению на русском языке.

Исмаил Гаспринский — выдающийся крымско-татарский общественный деятель, просветитель, писатель и публицист, чьи идеи существенно изменили облик мусульманского интеллектуализма на всей территории Российской империи. Во многом благодаря его усилиям в русской публицистике к началу XX в. ясно зазвучал голос исламской России, мусульманство Российской империи впервые заявило о себе как о зрелой культурной силе.

Главным делом жизни Гаспринского было создание новой концепции образования. Именно в радикальной модернизации образования, в обновлении состава и направленности учебных программ он видел наиболее действенное средство культурной трансформации. В этом смысле его публицистическая и литературная деятельность была неизменно устремлена в будущее. Исмаила Гаспринского не удовлетворяли интеллектуальный облик современных мусульман и общее состояние мусульманской цивилизации, и всю свою недюжинную энергию он посвятил реализации разработанного им проекта обновления мусульманства². При помощи распространения образования И. Гаспринский стремился пропагандировать разумное отношение к уже познанным наукой проблемам. Он, например, возмущался тем, что крымские татары смотрели на чуму крупного рогатого скота и появление гусениц на полях и в садах как «кару Божию» и в невежестве своем считали противным Богу предпринимать что-либо в защиту себя от этих напастей³.

Гаспринский создает новые учебники и новые учебные программы, основывает в Крыму так называемые «новометодные школы», впоследствии получившие широкое распространение на российских мусульманских территориях — вплоть до Самарканда, Ташкента и вассального Бухарского эмирата. Благодаря этим новометодным школам в первые полтора десятилетия XX в. зарождается новая прослойка мусульманских интеллектуалов, образованных, но не утративших «мусульманской» идентичности⁴.

По существу, Гаспринский был увлечен не собственно вероисповедной проблематикой, а социокультурным развитием тюркских народов. Культу-

ра при этом понималась им внеконфессионально: как совокупность знаний о мире, а также технологий, позволяющих поставить эти знания на службу человеку. Мусульманству в схеме Гаспринского отводилось место лишь этической доминанты, традиции благочестия. 5

Исмаил Гаспринский являлся основателем нового звукового метода в преподавании языка — «Усуль ал-джадид», новометодной, или джадидистской программы, благодаря которой скорость усвоения материала увеличивалась во много раз. Джадидизм стал, как уже упоминалось, альтернативой для господствовавшего долгое время в системе мусульманского образования «Усуль ал-кадим» (старого метода). Методы различались в первую очередь формой подачи одного и того же материала. Кадимисты применяли систему слогового преподавания, когда отдельные буквы сливались в слоги, а из слогов составлялись слова. Сторонники нового метода — джадидисты — применяли «звуковой метод», когда каждой букве алфавита соответствовал определенный звук.

С 1879 г. Исмаил Гаспринский предпринимал неоднократные попытки добиться разрешения на издание подцензурных газет на крымско-татарском языке «Файдалы эглендже» («полезное развлечение») (1879–1880), «Мектеб» («школа»), «Закон» (1881) и др. Все его просьбы были отклонены⁶. С 10 апреля 1883 г. Гаспринскому разрешили издавать и редактировать первую крымско-татарско-русскую газету «Переводчик-Терджиман». Причем И. Гаспринский получил разрешение помещать в свою газету перепечатку материалов из русских газет⁷. «Терджиман» долгое время была единственным тюркоязычным периодическим изданием в России. Газета просуществовала почти 35 лет и была закрыта 23 февраля 1918 г. «Терджиман» стал источником информации о жизни и положении тюркомусульманских народов в Российской империи⁸. Через «Терджиман» идеи Исмаила Гаспринского распространялись в России (Татарстане, Башкортостане, Белоруссии, Казахстане, Киргизии, Хивинском ханстве, Бухарском ханстве, Туркмении, Таджикистане, Азербайджане). Кроме того, газету читали в Персии, Китае, Турции, Египте, Болгарии и других странах Европы. И. Гаспринский полагал, что его газета более популярна среди иностранцев, нежели среди соотечественников. Материалами издания И. Гаспринского пользовалась публицистика других исламских народов – «Икдам», «Себах», «Гайрет», «Ватан», «Диккат», «Хидмет», «Агонк», «Заман», «Каир», «Нил», «Ахтер», «Наасури».

И. Гаспринским были разработаны основы преобразования мусульманской этноконфессиональной системы народного образования. Его новые методы обучения с успехом применялись не только в Крыму, но и в Татарстане, Казахстане, Башкортостане, Туркменистане, Таджикистане, Узбекистане, Киргизстане, Азербайджане, Турции, Северной Персии и Восточном Китае.

Им была написана и издана серия учебных пособий для национальных новометодных школ. Наиболее известным из них стал учебник «Ходжа и субъян» («Учитель детей»). Учебники Гаспринского завоевали среди татар большую популярность, поскольку они значительно облегчили усвоение татарской и арабской грамоты, сократили время обучения⁹.

Джадиды имели определенный успех, их школы начали распространяться с 1880-х гг. на всей территории России, где жили мусульмане, — в Приуралье, Сибири, Крыму, Туркестане и Азербайджане. К 1914 г. число таких школ достигло пяти тысяч¹⁰. Преподавание в них велось не на арабском и старотюркском, как прежде, а на татарском и башкирском языках, причем изучение светских дисциплин было существенно расширено. В школах был упорядочен учебный год и осуществлен переход к классноурочной системе преподавания. При этом религиозные дисциплины и нравственная сторона воспитания отнюдь не отодвигались на второй план. Более того, в некоторых джадидских медресе (например, в основанном

Галимзяном Баруди медресе «Мухаммадия») уровень преподавания предметов традиционного цикла был значительно выше, чем в исламских учебных заведениях старого типа¹¹.

В Казанской, Симбирской губерниях распространились новометодные – джадидские медресе, которые стали готовить новых мулл-мугаллимов. Противников своей просветительской программы И. Гаспринский встретил в лице многих указных мулл, подчиненных Оренбургскому и Таври-

ческому муфтиатам, а также православных миссионеров¹².

В Мектебах, перешедших на новый метод, обучение было четырехгодичным и велось на татарском языке. Принимались дети не моложе 7 лет. Преподавались обычно следующие предметы: родной язык, география, арифметика, краткий курс священной истории, история ислама, вероучение, природоведение, гигиена, Коран. Эта программа близка к изложенной в книге «Рухбар мугаллимин яки мугалимляре юлдаш» («Помощник учителю») — справочник для учителя джадидистской школы, выпущенной в 1898 г. И. Гаспринским.

Следует сказать, что для успешного распространения новых методов понадобилась принципиально новая учебно-методическая литература. Это было определенной проблемой, ведь учебников, написанных И. Гаспринским (иллюстрированный «Ходжа-и-субъян», «Тарих-ислям», «Сарф»), не хватало и приходилось пользоваться учебниками, изданными в Турции. Данные издания («Новая азбука», «Нравоучительная книга для детей», «Руководитель детей» и др.) властями были запрещены и при проверке мектебов всегда изымались¹³.

Тактическим промахом джадидистов, по мнению В.Ю. Ганкевича, было положение, не допускавшее изучения русского языка в мектебе 14 .

Для четырехклассных новометодных начальных школ-мектебов были составлены специальные программы:

- 1-й класс: азбука и учебник «Му-галлим-эвэл» (Первый учитель), арифметические действия до ста, турецкое чтение, изучение главного догмата ислама «Нет божества, кроме Аллаха, Мухаммед – пророк его», краткий катехизис, заучивание сур Корана, правописание и чистописание.
- 2-й класс: изучение Корана по книге «Мугаллим-сани» (Второй учитель), чтение Корана нараспев, дальнейшее знакомство с вероучением и обрядами, чтение на турецком языке, арифметика, диктовка.
- 3-й класс: дальнейшее углубленное изучение Корана, догматики, турецкого языка, декламация Корана, история пророков, арифметика, правописание, география.
- 4 класс: упражнение в чтении Корана нараспев, подробное изучение обрядов (ураза, хадж, закят), история ислама, арифметика, сочинение, география

Особенности новометодных школ:

- 1. Один учитель для обучения должен набирать в класс не более 30 учеников. В редких случаях, когда это крайне необходимо, можно набрать до 40 учеников. Если учащихся больше, учитель должен взять себе помощника.
- 2. Детей в школу нужно принимать дважды: в начале и середине учебного года.
- 3. Принимая новых детей в школу, необходимо открывать отдельный класс.
 - 4. Каждый учитель может работать в 3-4 классах.
- 5. Восьми- и девятилетние ученики не должны учиться без перерывов на отдых, это противоречит законам медицины. До полудня у детей должны быть три урока, после обеденного намаза дваа. После каждого урока нужна 10-минутная перемена.
- 6. В пятницу, в дни государственных и религиозных праздников все школы не работают.

7. Уроки не должны продолжаться больше 45 минут. Содержание уроков должно быть разнообразным. Необходимо чередовать письменные и устные уроки.

8. Ругать и телесно наказывать учеников запрещается¹⁵.

Как видим, в мектебе продолжало доминировать преподавание мусульманских богословских дисциплин, как и в старометодных школах, за исключением того, что стали больше уделять внимания турецкому языку. Это объясняется тем, что определенные круги интеллигенции и духовенства выступали за совмещение пропаганды панисламизма с пантюркизмом на основе единого для всех российских мусульман «тюрко-мусульманского» языка.

Система джадидского обучения внесла в мектебы и медресе новое и полезное в плане методов обучения: появились такие новшества как распределение учеников по классам, расписание уроков, экзамены в конце года, чего не знала старая кадимистская школа. В основном эта система затронула мектебе и медресе в крупных городах Казанской и Симбирской губернии, в селах же сохранялось старометодное обучение, но постепенно проводниками новометодного обучения становились муллы-мугаллимы, получившие образование в Казани, Уфе, Оренбурге.

К достижению джадидистов следует отнести и гуманизацию воспитания: было недопустимо наказание учеников розгами или иным физическим способом.

По статистике, в Казанской губернии в 1913 г. насчитывалось 1938 мектебе, 150 медресе, в Симбирской губернии — 320 мектебе, 20 медресе, в Оренбургской губернии — 1129 мектебе, 424 медресе. В религиозных школах в Чебоксарском, Цивильском и Буинском уездах в 34 мектебе и 1 медресе обучались 925 мальчиков и 227 девочек.

Джадиды совмещали воспитание и просвещение, пытаясь показать муллам и всем верующим преимущества современной цивилизации. В более широком смысле джадидизм был движением за распространение просвещения, развитие тюркских языков и литературы, изучение светских дисциплин, использование достижений науки, равноправие женщин.

Джадидизм внес улучшения в организацию, содержание и методы работы мусульманских школ на основах научной дидактики. Школы были оснащены современным оборудованием, чего раньше не было (например, прежде учащиеся сидели на полу на корточках, классные доски, парты, столы отсутствовали), устроены в соответствии с санитарно-гигиеническими требованиями. Изменилось содержание обучения: введены реальные, в том числе естественные, науки, созданы учебные пособия и учебники на родном языке школьников, стали применяться методы обучения, ослабляющие прежнюю систему муштры и зубрежки.

В старометодных школах ученики обучались грамоте 3–5 лет, в джадидистских – год. Преподавание перешло с арабского и османского языков на татарский, который обрел также статус учебного предмета; существенно расширилось изучение и других светских дисциплин. Был установлен твердый учебный год и осуществлен переход к классно-урочной системе преподавания. Кроме того, в новометодных школах вводились стандартные европейские способы обучения – появились парты, скамьи, доски, деление учеников на классы, а учебного времени – на уроки. В 1897 г. в Оренбурге открылась первая в крае новометодная женская школа. Первые башкирские и татарские преподаватели, последователи джадидизма, были выпускниками реформированных медресе Каира и Стамбула, педагогических курсов в городах Бахчисарай и Касимов. Со второй половины 1890-х гг. профессиональных учителей стали готовить медресе «Расулия», «Гусмания», «Хусаиния», медресе в Стерлибаше и др.

Мектебы и медресе, являясь традиционными формами исламского образования, успешно функционировали в дореволюционной России. До кон-

ца XIX в. у татар доминировала конфессиональная (мусульманская) школа – практически единственная форма распространения массового образования.

Библиографический список

Абкадыров Р. Исмаил Гаспринский // Очерки истории и культуры крымских татар. — Симферополь, 2005.

Ганкевич В.Ю. На службе правде и просвещению: Краткий биографический очерк Исмаила Гаспринского (1851–1914). – Симферополь: Доля, 2000.

Гафаров С. Исмаил Гаспринский – великий просветитель. – Симферополь: Тарпан, 2001.

Горяева Л. Мусульманское просвещение в современной России // Отечественные записки. -2003. -№ 5 (Электроннный ресурс). Режим доступа: http:// www.strana-oz.ru/?numid=14&article=685

Государственный архив Автономной республики Крым при совете министров Украины (далее ГААР Крым). Ф. 26. Оп. 2. Д. 1595. Л. 24.

Иордан М.В., Кузеев Р.Г., Червонная С.М. Ислам в Евразии: современные этические и эстетические концепции суннитского Ислама. – М.: Прогресс-Традиция, 2001.

Климович Л.И. О первой тюркоязычной газете «Терджиман» и ее издателе И. Гаспринском // И. Гаспринский. Россия и Восток. – Казань: Татарское книгоизд-во, 1993.

Рахимов Р.Р. Мактаб // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. – М.: Вост. лит., 2006.

Шукуров Р. Исламская утопия: проект счастья // Родина. – 2006. – № 6.

Шукуров Р. Исмаил Гаспринский. Проект счастья // Отечественные записки. -2004. -№ 1 (электронный ресурс) Режим доступа: http://magazines.russ.ru/oz/2004/1/2004_1-1_2.html

¹ Рахимов Р.Р. Мактаб // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. – М.: Вост. лит., 2006. – С. 251.

² Шукуров Р. Исмаил Гаспринский. Проект счастья // Отечественные записки. – 2004. – № 1 (электронный ресурс). Режим доступа: http://magazines.ru/oz/2004/1/2004 1-1 2.html

³ Государственный архив Автономной республики Крым при совете министров Украины (далее ГААР Крым) Ф. 26. Оп. 2. Д. 1595. Л. 24.

⁴ Иордан М.В., Кузеев Р.Г., Червонная С.М. Ислам в Евразии: современные этические и эстетические концепции суннитского Ислама. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – С. 378.

⁵ Шукуров Р. Исмаил Гаспринский. Проект счастья...

⁶ ГААР Крым. Ф. 776. Оп. 12. Д.1. Л.1-1 об.

⁷ ГААР Крым. Ф. 26. Оп. 3. Д. 467. Л. 1-3.

 $^{^8}$ Абкадыров Р. Исмаил Гаспринский // Очерки истории и культуры крымских татар — Симферополь, 2005. — С. 53.

⁹ ГААР Крым. Ф. 27. Оп. 3. Д. 143. Л.1-2.

¹⁰ Шукуров Р. Исламская утопия: проект счастья... С. 33.

¹¹ Горяева Л. Мусульманское просвещение в современной России // Отечественные записки. — 2003. — № 5 (Электроннный ресурс). Режим доступа: http://www.strana-oz.ru/?numid=14&article=685

 $^{^{12}}$ Климович Л.И. О первой тюркоязычной газете «Терджиман» и ее издателе И. Гаспринском // И. Гаспринский. Россия и Восток. – Казань: Татарское книгоиздательство, 1993. – С. 140.

¹³ РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 466. Л. 375 об.

¹⁴ Ганкевич В.Ю. На службе правде и просвещению: Краткий биографический очерк Исмаила Гаспринского (1851-1914). – Симферополь: Доля. 2000. – С. 253.

¹⁵ Гафаров С. Исмаил Гаспринский – великий просветитель. – Симферополь: Тарпан, 2001. – С. 53–55.



Фишелев М.М.

«БЕЗЫМЯННЫЕ» ДЕМОНЫ: К ВОПРОСУ ОБ УПОМИНАНИЯХ ДЕМОНОВ ДЕБЕР, РЕШЕФ И КЕТЕБ В ЕВРЕЙСКОЙ БИБЛИИ

Аннотация. Автором выдвигаются и обосновываются предположения, что в некоторых библейских стихах, которые упоминают слова кетеб, решеф и дэбер, речь идет не о явлениях, которые данные термины могут означать, а о персонифицированных существах — демонах, имеющих различные источники происхождения, но схожие функции в представлениях авторов библейского текста. Для исследования библейских упоминаний трех сверхъестественных существ Кетеб, Решеф и Дэбер в статье проводятся анализ их имен, возможные варианты происхождения образов, вероятный характер и содержание их деятельности в представлениях авторов.

Ключевые слова: Библия, демонология, демоны разрушения и мора, языческие боги в библейской традиции.

Синодальный перевод текста Еврейской Библии, несмотря на то, что был выполнен с еврейского оригинала, в некоторых местах не передает многозначности тех или иных идей и не всегда полностью учитывает контекст повествования. Таким образом, перевод ряда пассажей привел к исчезновению из русскоязычного варианта упоминаний о некоторых сверхъестественных существах. Этот факт, безусловно, может оправдываться как временем совершения данного перевода, так и его назначением.

В результате от читателя библейского текста в версии синодального перевода оказались сокрыты некоторые демонические персонажи, упоминающиеся в тех или иных книгах Священного Писания. Этим фактом обусловлено и название данной статьи, цель которой – показать не только имена некоторых демонических существ в Еврейской Библии, но и доказать факт существования представлений о них у авторов текста, проанализировать их образы и возможные варианты происхождения, а также предписывавшуюся им негативную деятельность.

Слово «Дэбер» (דבר) является ивритским словом, означающим «мор», «чума». Возможные параллели встречаются в других семитских языках. Речь идет об угаритском слове dbr, вероятно, также означающем «мор», арабском dabr — «смерть», dabara — «язва». При этом аккадское слово dibiru, означающее «беда», по всей вероятности, имеет шумерские корни и не связано с ивритским «дэбер» (CAD В 134-135). Дэбер представляется в качестве одной из трех основных причин смерти. Слово ¬тат встречается в библейском тексте более пятидесяти раз, в контек-

сте войны и голода. При этом в некоторых случаях оно используется в качестве имени персонифицированного существа — демона или злого божества. Такие упоминания встречаются в книге пророка Аввакума 3:5 (в СП — язва), Псалме 91:3 (в СП — Пс. 90, «гибельная язва»), Пс. 91:6 (в СП — «язвы, ходящей во мраке») и, возможно, в книге пророка Осии 13:14 (в СП — «ад»).

В месопотамской традиции представление о море в виде демонического существа было распространенным явлением². Аналогичные представления существовали и среди хеттов³. Так, угаритский текст KTU 1.5 vi:6 раг. говорит об ars dbr и sd shlmmt. При этом представляется маловероятным, что sd shlmmt переводить как «лев sd shlmmt переводить как «лев sd shlm sd shl sd shlm sh

В Псалме 91:6 Дэбер упоминается вместе с третьим демоном, рассматриваемым в данной работе – Кетэбом (בער) – демоном разрушения.

Наиболее убедительным свидетельством в пользу наличия представлений о персонифицированном демоне Дэбере является упоминание о нем в Авв. 3:14 вместе с демоном Решефом, имя которого встречается во многих источниках, в том числе и в угаритских текстах⁵. Упоминание демона чумы вместе с другим демоном разрушения согласуется с месопотамской традицией, в соответствии с которой «мор» и «чума» присутствуют в окружении бога Мардука⁶.

Слово «решеф» (¬ш¬) встречается в форме *ršp* в угаритских, финикийских и арамейских текстах, в форме ¬ш¬ (8 раз) — на иврите, в виде *ra-sa-ap* — в документах из Эблы и на аккадском языке, как r-s-p(-w) — на египетском. Это имя одного из самых распространенных на Древнем Ближнем Востоке богов, получившим особое распространение в сирио-палестинском регионе и в Египте. Этимология слова точно не определена. По мнению большинства исследователей, оно происходит от корня *ršp*, означающего «светить, зажигать, воспламенять».

В соответствии с иным предположением источником могли послужить такие корни как srp или srb, впоследствии превратившиеся в rsp. Также возможна связь с аккадскими словами rasabu (быть внушающим благоговейный ужас) и rasbu(m) (требующим почтения)⁷. При этом подобные идеи не являются общепризнанными⁸. Имя бога произносилось, видимо, как «Рашапу» (Raspu) или Рашпу (Raspu) (ср. аморейский вариант Ruspapan).

Ивритское слово דשך является сеголятным, что подтверждает трехбуквенную его основу; обычно переводят как «Тот, кто сжигает», что может быть связано как с огнем и молнией, так и (в переносном смысле) с чумой. При этом все имеющиеся трактовки перевода слова так или иначе основываются на характеристике образа бога и дошедших до настоящего времени записях, содержащих представления о его деятельности.

Решеф встречается в записях из Тель-Мардих из Эблы, датируемых 3 тысячелетием до н.э., где он был, по-видимому, популярным божеством. Возможно, культ Решефа как хтонического божества был связан с царским некрополем. У него есть супруга, по имени Адамма. Имя «Решеф» встречается в качестве теофорного элемента в именах собственных из Ура, Мари, Терки и Ханы, но главным образом из Угарита в период позднего бронзового века и позднее — в финикийско-пуническом мире 9. Решеф идентифицируется с божеством Нергалом 10 и воспринимается как демон мора в поэме о Керете (KTU 1.14 і: 18-19; 1.15 іі:6) 11. Решеф часто упоминается в различных угаритских текстах как хтоническое божество, стражник врат загробного мира. Решеф — повелитель битвы и болезней, которые он насылает с помощью лука и стрел. Эти сведения о боге содержатся в Эль-Амарнских письмах 12.

Суровый и жестокий нрав бога, по всей видимости, не мешал его популярности как в верованиях отдельных людей (о чем свидетельствует распространенность теофорного элемента в именах собственных), так и в рамках официальных культов. Более того, исходя из используемых в отношении него эпитетов, а также упоминаний о нем в угаритском списке богов и жертвоприношений, можно сделать предположение, что Решеф воспринимался как бог двойственной природы, способный как наказывать, так и миловать 13.

В Египте в эпоху Нового царства популярность Решефа возросла в связи с притоком жителей Азии. В египетской иконографии Решеф изображается как воин, в короткой тунике с кистями и с короной Верхнего Царства в виде головы газели и как «обрушивающийся, нападающий бог».

Культ бога Решефа был официально признан при дворе Аменописа II. Фараон воспринимал бога как собственного защитника во время военных кампаний¹⁴. В эпоху Рамессидов поклонение Решефу распространилось и на простое население. Иконографические и текстовые свидетельства указывают на почитание бога как среди знати, так и среди простолюдинов.

Следы культа Решефа встречаются и в хеттской Анатолии. В Зенжирли на статуе местного царь Панамува, датируемой VIII в. до н.э., Решеф упоминается как династическое божество¹⁵.

В финикийско-пуническом мире самым ранним из дошедших упоминаний о Решефе является свидетельство из Библоса, в случае если признавать наличие связи между Решефом и богом Храма Обелиска Herisheph(ом)¹⁶. Наиболее раннее из прямых упоминаний о Решефе содержится в двуязычной финикийско-хеттской надписи из Каратепа, датированной VIII в. до н.э.¹⁷ В ней упоминаются династические божества царя Азитавада — Ваал и Решеф-*şprm*. Эпитет «-*şprm*» может означать «Решеф козлов» или «Решеф птиц», если только слово не является киликийским топонимом¹⁸.

В надписи сидонского царя Бодаштарта, датированной V в. до н.э., сообщается, что в городе был целый район, называемый «земля Решефа» – 'rs $rspm^{19}$.

При этом наибольшее количество упоминаний о Решефе встречается в документах с Кипра 20 . Здесь имеются рудименты древней угаритской традиции бога-лучника, которая соединилась с архаическим местным божеством Апполоном (ср. с гомеровской традицией об Апполоне-лучнике – Илиада, I, 43-67). Особенно важным является надпись, сделанная на основании статуи в Палеокастро, датированная VII в. до н.э. 21 . Этот текст, возможно, связан с киттионской надписью, датированной 21 . Эпиграфические материалы свидетельствуют о существовании местных культов Решефа, во всех случаях ассоциируемого с Апполоном: Ršp-(b)mkl — «Решеф-Амиклос» в Идалионе 23 , Ršp-(lhyts) — «Решеф-Аласиотас» и Ršp-(lyyt) — «Решеф-Элеитас» — в Тамассосе 24 .

Образ бога Решефа на Кипре сохранил основные характеристики представлений о нем в сирио-палестинском регионе в эпохи бронзового и железного веков. При этом определенные изменения в культе Решефа, разумеется, происходят. Так, фиксируется очевидный спад популярности использования имени бога в качестве теофорной части, образованной от его имени, что свидетельствует о снижении популярности в народных верованиях (в противоположность высокому положению бога в официальном культе). Возможно, подобные процессы в большей степени имели место в Карфагене, откуда дошло упоминание только об одном имени собственном с соответствующей теофорной частью ('bdršp)²⁵. При этом Решеф, безусловно, пользовался популярностью среди населения Карфагена — ему был посвящен по крайней мере один храм в городе (CIS I 251). Некоторые

античные авторы упоминают о золотой статуе бога и о золотом жертвеннике (Valerius Maximus I 1, 18; Appian Lyb. 127).

Как и некоторые другие семитские божества, Решеф в библейской традиции предстает в виде демона на службе Яхве. В 1 Хроник 7:25 Решефом назван один из сыновей Эфраима.

Однако нас интересуют упоминания о Решефе как о персонифицированном существе – демоне. В книге Второзакония 32:24 и Пс. 78(77):48 Решеф предстает в виде демона мора. Первый отрывок является частью Песни Моисея и повествует о вызвавших гнев Бога и запятнавших себя неверием. Они будут наказаны Кетебом (см. ниже) и Решефом (в СП: «...Соберу на них бедствия и истощу на них стрелы Мои: будут истощены голодом, истреблены горячкою (i.e. Решефом) и лютою заразою (i.e. Кетебом)», Втор. 32:23-24). В данном пассаже без сомнения упоминается древний ханаанский бог, возможно, представлявшийся в виде летающего демона, являющегося персонификацией той кары, которую он несет.

В Пс. 78(77):48 упоминается град, являющийся аллюзией на седьмую египетскую казнь — Бог предает «скот их — граду (קברד, лебарад), и стада их — Решефам («молниям» — в СП; *Барад* при этом также является, по всей видимости, персонифицированным существом, карающим демоном²⁶.

В Авв. 3:5 описывается явление Бога в сопровождении определенных спутников. Бог предстает в образе небесного воина, Князя Света, перед которым идет Дэбер (вызывающий поветрие), а по пятам — Решеф (мор) (אבני ילך דבר ויצד רשף לרגלי), лефанав йелех дэбер вейицэ решеф лерглав). В данном контексте Дебер и Решеф, очевидно, являются персонифицированными сверхъестественными существами, подчиненными Яхве. В Пс. 76:4 (в СП — «Там сокрушил Он стрелы лука, щит и меч и брань») упоминается רשבי-קשת (решпей-кэшет). Данное выражение можно перевести как «Решеф лука». Это упоминание может быть связано с образом Решефа как бога, вооруженного луком и стрелами (см. выше).

Пассаж в Иов. 5:7 представляет собой достаточно сложный текст, инкорпорированный в отрывок, посвященный необходимости присутствия у человека абсолютной веры в Бога. В нем упоминаются сыновья Решефа (בנירשף ינביהו עף, которые устремляются вверх (ביאדם לעמל יולד , ки-адам леамаль йолаж увнэй решеф йанвиу уф). В Синодальном переводе смысловое наполнение фразы изменено — «но человек рождается на страдание, как искры, чтобы устремляться вверх». По всей видимости, речь идет о крылатых демонах, что также согласуется с образом «летящей стрелы» (די יעד) из Пс. 91:5. А множественное число соотносится с аналогичными формами в финикийских и пунических текстах (ršpm). Этот отрывок, возможно, связан с пассажем из книги Иисуса сына Сирахова 43:17, где «решеф» используется для обозначения хищной птицы, летающей в небе (при прочтении kršp).

В Песне Песен встречается еще один пример связи образа Решефа, связанного с огненной тематикой. В 8:6 пламя (слово во множественном числе) любви изображается как огонь Яхве, а само повествование помещено в контекст любви, смерти и загробного мира.

Таким образом, Решеф предстает персонифицированным демоном и служит примером одного из возможных вариантов происхождения сверхъестественных персонажей в библейском тексте, появившихся в процессе кристаллизации и укрепления культа Яхве, что привело к демонизации языческих богов и подчинению их единственному Богу.

Третий демон, уже упоминавшийся в данной статье, — это Кетеб. Слово демей упоминается в библейском тексте четыре раза. Основное значение слова — «разрушение», однако контекст его употребления предполагает наличие определенных нюансов. Слово чибчасто переводят как «чума» или «мор» в силу совместного упоминания с Дебером и Решефом.

Слово qzb один раз встречается в угаритских текстах 27 и, возможно, обозначает родственника Мота — бога смерти 28 . По другой версии, термин связывают со словом $q \ b$ — «резать» 29 . Также есть свидетельства о неком боге Qatiba, упоминающимся в договоре между вавилонским царем Ассахардоном и Баалом Тирским, но, по всей видимости, Qatiba — это результат неправильного прочтения 30 .

Наиболее информативный библейский отрывок, упоминающий слово «кетеб», содержится во Второзаконии 32:24, повествующем о трех бедствиях в проклятии Бога — מצי רעב (мезей ра'ав) — «истощены Голодом», гран (улехмей решеф) — в СП «истреблены горячкою» (Чумой, Решефом) и יקסב מריר (укетеб мрири) — в СП «и лютою заразою» — или «и лютым Разрушением, Кетебом». Три бедствия, представленные в синодальном переводе как несчастные события, являются, вероятно, персонифицированными существами, ответственными в представлениях автора за эти страдания. Так, «Голод» является эпитетом Мота, или Мавета (пр.) — бога смерти. В 23 стихе говорится, что Господь истощит на врагов «стрелы», что может быть иносказательным обозначением Решефа (ср. также Пс. 76:4) — бога, представляемого в традиции в виде лучника (КТИ 1.82:3; см. выше).

Таким образом, и Кетеб является, по всей видимости, в данном контексте именем собственным персонифицированного злого существа — демона. А слово «מַרִירָיי» — «лютый» — может также обозначать и «сильный» 31 , и даже «темный» 32 . При этом никаких обоснованных контраргументов против трактовки данного пассажа в качестве мифологического упоминания о триаде демонов, несущих разные виды зла, нет 33 .

В связи с тем, что Решеф (см. выше) и Мот идентифицировались с вавилонским божеством Нергалом, популярным в Палестине в эпоху эллинизма³⁴, можно отнести и образ третьего демона к тому же источнику. «Разрушение» в таком ключе будет воплощать полную реализацию сил Смерти.

В Пс. 91(90):5-6 упоминаются враги, от которых Яхве избавит верующих. Перечисление начинается с упоминания «птицелова» (в СП – «ловца») и Мора (или Дебера), являющихся союзниками или спутниками Смерти³⁵. Далее один из самых информативных для исследования библейской демонологии пассаж, к которому уже обращались выше, перечисляет четыре существа. В 5 стихе говорится следующее – לילה מחץ יעוף לעוף יומם (лё тир 'а мипахад лайла михец йауф йомам) – «не убоишься Страха ночи (в СП – «ужаса в ночи»), стрелы, летящей днем». Стих 6 содержит следующую фразу: מדבר באפל יהלך מקטב ישוד צהרים (мидэбер баофэль йаалех микетеб йашуд цаараим) – Дебера (в СП – «язвы»), ходящей во мраке, Кетеба (в СП – «заразы»), опустошающего в полдень». Кетеб упоминается вместе с Дебером, и их образы определенным образом дополняют друг друга. Кетеб представляется как дневная опасность, в отличие от Дебера, угрожающего в ночное время. Такое разделение полномочий представлено и в 4 стихе, где летящая стрела угрожает днем, а Страх – ночью. Стрела является метафорой несчастий, посылаемых Решефом. Следовательно, Кетеба можно соотнести со стрелами Решефа, как и Страх ночи - с Дебером. Это подтверждает и предположение, сделанное относительно единого источника происхождения представлений – культа Нергала. Однако не исключено, что в двух стихах речь идет о четырех существах разных форм и характеров, уравнивающих друг друга и упомянутых в инверсивном порядке – Ужас и Разрушение (Дебер), Стрела (Решеф) и Дебер.

В уже упоминавшемся отрывке из книги пророка Осии 13:14 дважды параллельно упоминаются Шеол и Смерть. Это свидетельствует, что слово «Шеол», т.е. «загробный мир», также используется в соответствии

с принципом метонимии как одно из имен Смерти. Вторая часть стиха посвящена другому тандему — Деберу и Кетебу (или скорее Котебу — см. Bauer, Leander, 1922: 582) — שול אפדם ממות אגאלם אהי דבריך מות אהי קטבך שאל — «от руки Шеола искуплю тебя, от Мавета (Смерти) освобожу тебя. Где Мор (Дебер) твой, Смерть, где Разрушение (Кетеб) твое, Шеол». В СП — «От власти ада Я искуплю их, от смерти избавлю их. Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа?»). Таким образом, оба персонажа представляются как некие агенты Смерти.

Еще одно упоминание о Кетебе содержится в книге пророка Исайи 28:2, в главе, посвященной суду над нечестивыми правителями, священниками и пророками, осуждению Эфраима. Второй стих повествует о разрушительной каре Божьей, включающей в себя «сильного и могущественного у Господа» (הנה חוק ואמץ לאדוני), в СП — «вот крепкий и сильный и Господа»), «(как) грозу града (Барад(а)), буря Разрушения (Кетеба)» (בות ברד, в СП — «как ливень с градом и губительный вихрь»), «(как) грозу бурных затопляющих вод» (בורם מים כבירים שטפים), в СП — «как разлившееся наводнение бурных вод»). Многие слова в данном пассаже могут обозначать мифологических существ, связанных с различными проявлениями губительной стихии — особенно Майм (воды) и Барад (град). Кетеб, по всей видимости, в соответствии с данным пассажем действует через бурю.

Более того, возможно, автор нарочно вносит определенную двусмысленность, используя именно термин "שער", имеющий второе значение — «черт», «сатир», т.е. некий козлоподобный демон. А метафора бури, упоминаемая вместе с градом, возможно, должна объединять два образа необъятных губительных потопных вод, а «колющий» эффект от попадания капель сильного дождя и градин может отсылать к подобному ощущению при попадании стрелы.

Несмотря на то, что Кетеб является наименее определенным среди трех исследуемых в данной работе демонов, можно предположить, что все упоминания данного термина относятся к сверхъестественному существу и позволяют предполагать существование представлений о некой персонифицированной силе разрушения, появляющийся вместе с теми или иными демонами, олицетворяющими главным образом природное зло стихию или болезнь.

Еще одно предположение относительно Кетеба высказал исследователь Гастер 36 , предположив, что Пс. 91 говорит о Кетебе как о полуденном демоне, имея в виду некую силу, насылающую или олицетворяющую солнечный удар. Он также замечает, что Феокрит идентифицирует этого демона с Паном — богом, покровителем пастушества и скотоводства, что может соотноситься с аллюзией в Ис. 28:2 на сатира 37 .

Таким образом, библейский текст, очевидно, содержит неоднократные упоминания о демонах Кетебе, Решефе и Дебере, находящихся, в соответствии с представлениями авторов, на службе Яхве, восходящих к разным источникам и образам — как внутренним, так и внешним по отношению к иудейской мифологии — и олицетворяющим многочисленные бедствия, которым подвергались жители Древнего Ближнего Востока.

Библиографический список

Amadasi Guzzi M.G., Karageorghis V. Fouilles de Kition III. Inscriptions phiniciennes. – Nicosia, 1977.

Bauer H. Leander P. Historische Grammatik der hbr. Sprache. I. – Halle, 1922.

Benz F.L. Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions // Studia Pohl Series Major 8. – Rome, 1972.

Elinger K., Rudolph W. Biblia Hebraica Stutgartensia. – Stuttgart, 1984.

Caquot A. Sur quelques demons de l'Ancien Testament: Reshef, Qeteb, Deber // Semitica, 6, 1956.

Caquot A., Masson O. Deux inscriptions pheniciennes de Chypre // Syria, 45, 1968.

Conrad D. Der Gott Reschef // Zeitschrift fük die Alttestamentliche Wissenschaft, 83, 1971.

Curtis J.B. An Investigation of the Mount of Olives in the Judaeo-Christian Tradition // Nebrew Union College Annual, 28, 1957.

Dahood M.J. Ancient Semitic Deities in Syria and Palestine // Le antiche divinitő semitiche, 1958.

Dahood M.J. Karatepe Notes // Biblica, 44, 1963.

De Moor J.C. The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Ba'alu // Alter Orient und Altes Testament, 16, 1971.

De Moor J.C. East of Eden // Zeitschrift fük die Alttestamentliche Wissenschaft, 100, 1988.

De Moor J.C. The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism // Bibliotheca Ephemeridium Theologicarum Lovaniensium, 91, 1990.

Del Olmo Lete G. Mitos y leyendas de Canaan. – Madrid, 1981.

Dussaud R. Les religions des Hittites et des Hourrites, des Pheniciens et des Syriens. – P., 1945.
Edzard D.O. Die Mythologie der Sumerer und Akkader // Worterbuch der

Mythologie 1. 1963.

Fulco W.J. The Canaanite God Resep. – New Haven, 1976.

Gaster T.H. Myth, Legend, and Custom in the Old Testament. – N.Y: Evanston, 1969.

Gordis R. The Asseverative Kaph in Ugaritic and Hebrew // Journal of American Oriental Society, 63, 1943.

Knudtzon J.A. Die El Amarna Tafeln. – Vorderasiatische Bibliothek, 1915. Müller H.P. Religionsgeschichtliche Beobachtungen zu den Texten von Ebla

Pope M. Job // Anchor Bible, 3 ed., 1973.

// Zeitschrift des Deutschen Palastinavereins, 96, 1980.

Stadelman R. Syrisch-Palastinensische Cottheiten in Agypten, 1967.

Tromp N.J. Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament. – Rome, 1969.

Weidner E.F. Neue Entdeckungen in Ugarit // Archiv für Orientforschunf, Graz, 18, 1957/1958: 170.

Von Schuler E. Flussgottheiten // Worterbuch der Mythologie 1/1, 1965.

Zijl P.J. van, Baal. A Study of Texts in Connexion with Baal in the Ugaritic Epics // Alter Orient und Altes Testament 10, 1972.

¹ Здесь и далее еврейский текст цитируется по Biblia Hebraica Stutgartensia. Elinger K., Rudolph W. - Stuttgart, 1984.

² Edzard, WbMyth 1: 47.

³ Von Schuler, WbMyth 1: 161.

⁴ Van Zijl, 1972: 172-175; De Moor, 1971: 186.

⁵ KTU 1.14 I 18-19; 1.82:3; De Moor, Spronk, 1984: 239.

⁶ De Moor, 1990: 134.

⁷ Müller, 1980: 19.

⁸ Conrad, 1971: 180.

⁹ Benz, 1972: 411-412

¹⁰ Weidner, 1957/1958: 170.

¹¹ См. также: Conrad, 1971: 158-159; Fulco, 1976: 37, 188.

¹² Knudtzon, 1915: 35.

¹³ Stadelman, 1967: 55, Fulco, 1976: 40.

¹⁴ Fulco, 1976: 31, 68-69; Stadelman, 1967: 47

¹⁵ KAI 214: 2.3.11.

```
<sup>16</sup> См. также: Fulco, 1976: 55.
```

- ¹⁸ Caquot, 1956: 55-56; Dahood, 1963: 70-71.
- ¹⁹ KAI 15.
- ²⁰ Fulco, 1976: 36.
- ²¹ Caquot, Mason, 1986: 295-321.
- ²² KAI 32; Amadasi Guzzo, Karageorghis, 1977: III A 2.
- ²³ KAI 38-40, Caguot, Mason, 1986: 302-313.
- ²⁴ RES 1212; RES 1213.
- 25 CIS I 2628, 6.
- ²⁶ Caquot, 1956: 53-68.
- 27 KTU 1.5 ii:24.
- ²⁸ De Moor, 1988: 100-107.
- ²⁹ Del Olmo Lete, 1981: 617.
- 30 Dussaud, 1945: 361.
- 31 Dahood, 1958: 309-310.
- 32 Pope, 1973: 29.
- ³³ Gordis, 1943: 176-178.
- ³⁴ Curtis, 1957: 137-180.
- 35 Tromp, 1969: 175.
- ³⁶ Gaster, 1969: 770.
- ³⁷ Там же.

Чжан Линбэй

РОДИЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ МАНЬЧЖУРОВ СЕВЕРО-ВОСТОЧНОГО КИТАЯ

Аннотация. В статье описывается комплекс родильной обрядностии маньчжуров Северо-Восточного Китая. Автор реконструирует уходящий корнями в архаику традиционный ритуал жизненного цикла. На материалах полевых исследований выявляется степень сохранности традиционных элементов в современной практике оправления этого важнейшего «обряда перехода». Автор приходит к выводу, что основное содержание традиционной родильной обрядности не утрачено и не деформировано влиянием современного образа жизни.

Ключевые слова: «обряды перехода», «rites de passage», рождение, детство, магия, маньчжуры, Китай.

В архаической ментальности рождение ребенка выступало не просто как физиологический процесс или социальный акт приращения коллектива новым членом. Роды – кризисная ситуация, сопряженная в большом количестве случаев со смертью младенца, а зачастую и матери. Сугубо человеческая радость удачного разрешения от бремени, счастье материнства и отцовства смешиваются в психологической драме родов с чувством причастности к неподвластной людям сверхчеловеческой борьбе между жизнью и смертью. В акте рождения человеку открывались начала бытия. Они одновременно и благодатны, и опасны. Рождение есть прежде всего кратофания, явление силы, – силы жизни, роста, преемственности родства¹. К тайне рождения были приобщены предки – корень рода, духи – покровители семьи, боги – дарители животворящей силы, творцы души и создатели человеческих судеб. Контакт с ними требует особых освященных традицией нормативных действий, фундирующих комплекс родильной обрядности. Мифология родильной обрядности теснейшим образом

¹⁷ KAI, 26A.II.10-11, 12.

```
<sup>16</sup> См. также: Fulco, 1976: 55.
```

- ¹⁸ Caquot, 1956: 55-56; Dahood, 1963: 70-71.
- ¹⁹ KAI 15.
- ²⁰ Fulco, 1976: 36.
- ²¹ Caquot, Mason, 1986: 295-321.
- ²² KAI 32; Amadasi Guzzo, Karageorghis, 1977: III A 2.
- ²³ KAI 38-40, Caguot, Mason, 1986: 302-313.
- ²⁴ RES 1212; RES 1213.
- 25 CIS I 2628, 6.
- ²⁶ Caquot, 1956: 53-68.
- 27 KTU 1.5 ii:24.
- ²⁸ De Moor, 1988: 100-107.
- ²⁹ Del Olmo Lete, 1981: 617.
- 30 Dussaud, 1945: 361.
- 31 Dahood, 1958: 309-310.
- 32 Pope, 1973: 29.
- ³³ Gordis, 1943: 176-178.
- ³⁴ Curtis, 1957: 137-180.
- 35 Tromp, 1969: 175.
- ³⁶ Gaster, 1969: 770.
- ³⁷ Там же.

Чжан Линбэй

РОДИЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ МАНЬЧЖУРОВ СЕВЕРО-ВОСТОЧНОГО КИТАЯ

Аннотация. В статье описывается комплекс родильной обрядностии маньчжуров Северо-Восточного Китая. Автор реконструирует уходящий корнями в архаику традиционный ритуал жизненного цикла. На материалах полевых исследований выявляется степень сохранности традиционных элементов в современной практике оправления этого важнейшего «обряда перехода». Автор приходит к выводу, что основное содержание традиционной родильной обрядности не утрачено и не деформировано влиянием современного образа жизни.

Ключевые слова: «обряды перехода», «rites de passage», рождение, детство, магия, маньчжуры, Китай.

В архаической ментальности рождение ребенка выступало не просто как физиологический процесс или социальный акт приращения коллектива новым членом. Роды – кризисная ситуация, сопряженная в большом количестве случаев со смертью младенца, а зачастую и матери. Сугубо человеческая радость удачного разрешения от бремени, счастье материнства и отцовства смешиваются в психологической драме родов с чувством причастности к неподвластной людям сверхчеловеческой борьбе между жизнью и смертью. В акте рождения человеку открывались начала бытия. Они одновременно и благодатны, и опасны. Рождение есть прежде всего кратофания, явление силы, – силы жизни, роста, преемственности родства¹. К тайне рождения были приобщены предки – корень рода, духи – покровители семьи, боги – дарители животворящей силы, творцы души и создатели человеческих судеб. Контакт с ними требует особых освященных традицией нормативных действий, фундирующих комплекс родильной обрядности. Мифология родильной обрядности теснейшим образом

¹⁷ KAI, 26A.II.10-11, 12.

связана с креационистскими, космогоническими, антропогоническими, генеалогическими мифологическими повествованиями.

Развивая концепцию «обрядов перехода» А. ван Геннепа, Е.А. Белоусова отмечает: «Ситуация родов и рождения ребенка занимает особое положение в мировоззрении каждого человека и в культуре в целом. Вопервых, роды как всякий переломный момент жизни, ведущий к перемене статуса человека в обществе (так же, как вступление в брак или смерть), неизбежно становятся предметом интенсивной рефлексии как отдельного человека, так и всего коллектива. Во-вторых, процесс беременности и родов связан с особым пограничным состоянием, представление о котором в мифологической картине мира всегда подразумевает опасность для человека и его особенную уязвимость в это время. Соответственно, в топике, связанной с рождением ребенка, особенно явно эксплицированы мифологические представления, сведения о которых получить из другого источника зачастую невозможно. В-третьих, являясь в своих истоках одним из важнейших переходных обрядов (отличительная его особенность состоит в том, что это «двойной» переходный обряд: новый статус приобретает как ребенок, так и его мать), процесс рождения ребенка связан с хорошо разработанным, сложным ритуалом, включающим в себя ряд обязательных или факультативных обрядовых действий, направленных на обеспечение благополучия ребенка и всей семьи»².

Эти действия, часто уже не воспринимающиеся как ритуальные, тем не менее связаны с определенными мифологическими представлениями и поэтому могут служить ценнейшим материалом для реконструкции традиционных мифо-ритуальных комплексов разных народов³. Обратимся к традиционной маньчжурской обрядности.

В ходе полевых разысканий мы получили сведения от представителей старшего поколения маньчжуров, проживающих в районах современных городов Шуанчен, Ачен, современных уездов Учан и Ниньань провинции Хэйлунцзян, что еще в начале 60-х гг. прошлого века, вплоть до начала так называемой «Великой культурной революции», родильная обрядность маньчжуров представляла собой сложный комплекс представлений и действий. На протяжении долгой истории своего развития маньчжуры сохраняли особые традиции родильного обряда, несмотря на то, что культура других национальностей, например, хань, оказывала на маньчжурскую культуру значительное влияние и способствовала изменению их традиций.

До сих пор в маньчжурской семье обычно желают рождения мальчика как опоры семьи, продолжателя рода, поддерживающего культ предков дома. Высокий статус ребенка мужского пола имел в недавнем прошлом, помимо религиозного, важное социально-политическое основание. Главные военные силы, на которые опиралась Цинская династия, состояли из крупных военных соединений, так называемых Восьми знамен, сформированных, главным образом, из маньчжуров. В Восьми знаменах каждый мужчина, независимо от его социального положения, оказывался приписанным к административной единице – нюлу. Как будущие воины, маньчжурские мальчики с момента рождения обеспечивались государственным жалованием. Цинские власти на государственном уровне поощряли семьи, пополнявшие ряды маньчжурских Восьми знамен.

Магические ритуалы зачатия

Когда маньчжуру исполнялось тридцать лет, а сына в его семье еще не было, в дом приглашали шамана, чтобы просить у него помощи. Маньчжуры верили, что камлание шамана способно стимулировать тем или иным способом зачатие ребенка. Однако не только «избранники духов» своими магическими действиями споспешествовали беременности. Согласно архаическим представлениям маньчжуров, бытующим и в настоящее вре-

мя, ивы, обладающие сильной жизнеспособностью, способны помочь в деторождении. Ивовые листья похожи на вульву, поэтому маньчжуры рассматривают ивы как символ и местопребывание богини деторождения — Фото-мама. Присутствуя в 2008 г. на маньчжурской свадьбе, организованной Тан Вэньбинем (Таталой) для своей правнучки, мы имели возможность наблюдать, как в городском парке г. Ачен самая большая ива была украшена красными матерчатыми лентами. Это символизировало Фотомаму, которая будет жаловать маньчжурских новобрачных большим количеством детей и счастьем.

Ведя экспедиционно-полевой сбор в мае 2009 г. в Ниньгуте (в современном уезде Ниньань провинции Хэйлунцзян), мы обнаружили, что в домашнем обряде жертвоприношения у маньчжурского рода Фуча, чье потомство из поколения в поколение живет в этой местности, прутья ивы установлены там, где находятся таблички покойных предков. С этим обычаем связана родовая мифология.

Представители старшего поколения рода Фуча хорошо знают, что их предки вышли из племени Воци дунхайских чжурчжэней. По записи в Священной книге рода Фуча предки были потомками Богини-Ивы (Фотомамы), которая воплотилась из ивового прута. Когда Высший дух – дух Абука Эндули – сотворял людей, в районе Ниньгуты – родине рода Фуча – текла река Хуэрхань (до эпохи Цин река Муданьцзян называлась Хуэрхань). Мифология повествует, что река Хуэрхань некогда превратилась в море Хуэрхань. Люди, которых Дух Абука Эндули сотворил из грязи на своем теле, были погружены в разлившиеся воды Хуэрхань. Только один мужчина, схвативший ивовый прут, был спасен от смерти, остальные все утонули. Ивовый прут в его руках превратился в красавицу, вступившую с ним в брак. Супруги родили много детей. Маньчжурский род Фуча рассматривает их как своих первопредков.

Маньчжуры называют Фото-маму «мать, дающая ребенка». У хэйлунцзянских маньчжуров зафиксированы своеобразные традиции, связанные с просьбой о рождении ребенка, обращенной к «матери, дающей ребенка». Тот, кто желал иметь ребенка, ставил ивовый прут за спиной «матери, дающей ребенка». На ивовом пруте делали гнездо из трав, как у птиц. Маньчжуры считали, что душа ребенка живет в гнезде, и они просили гнездо, чтобы у них появился ребенок⁴. До сих пор маньчжурские молодые женщины, желающие иметь детей, обычно земно кланяются Богине-Иве (Фото-маме) и просят у нее ребенка.

Архаические верования маньчжуров со временем отчасти синкретизировались с буддизмом. Происходило это и в области родильной обрядности. В настоящее время 16-е января каждого года (по лунному календарю) бездетные маньчжурки, как и ханьские молодые женщины, желающие иметь детей, ходят в буддийские храмы с просьбой к Будде послать им ребенка. Перед статуями Будд они дают обет пожертвовать монахам ценные вещи, деньги, помогать в строительстве храма, поступать добродетельно, оказывать помощь бедным, поддерживать вдов и печься о сиротах.

Беременность и роды

Беременность как проявление детородной способности женщины со времен глубокой архаики находит заметное выражение в религиозно-мифологическом сознании. Палеолитические «венеры» — бесспорное свидетельство сакрализации и деификации порождающего женского начала, животворящей материнской природы⁵. В религиях более позднего времени деификация женского детородного начала получает развитие в культах женских духов, споспешниц зачатия и родов, и в почитании так называемых Богинь-Матерей⁶.

Маньчжурская культура следовала в русле этой общечеловеческой тенденции и наследовала архаическим традициям предков тунгусо-маньчжуров. Беременность женщины становилась радостным событием в маньчжурской семье. Почти все функции в родильной обрядности маньчжуров выполнялись женщинами, игравшими наиболее важную роль в этих ритуальных действиях. Центральное место в родильной обрядности занимала, конечно, сама беременная женщина, чей статус поступательно менялся в дородовой период, при родах и в послеродовой период. Родственницы как со стороны мужа, так и со стороны отца выполняли важную роль в процессе подготовки беременной женщины к родам и нормального протекания беременности, а также принимали участие в обрядах сохранения жизни и здоровья младенца и роженицы. Наиболее опытные женщины селения тоже помогали беременной при родах и выполняли функции повивальных бабок.

Во время беременности женщине приходилось соблюдать множество запретов-табу: например, беременной запрещалось заходить в родильную комнату, сидеть на подоконнике, на кухонной и мельничной плитах. Нельзя было слушать и рассказывать случаи о трудных родах; запрещалось громко плакать и смеяться; начиная с пятого месяца, беременной нельзя было совершать поклонение духам; в течение всей беременности женщине нельзя было заходить в конюшню и ездить на лошади; запрещалось появляться на свадьбе и присутствовать на похоронах. Нарушение этих запретов-табу означало оскорбление бога очага и бога звезд. За это нарушительница должна была понести наказание. По мнению некоторых китайских ученых, эти запреты-табу были защитными мерами, оберегавшими самих беременных⁷.

Кроме перечисленных правил, которые приходилось соблюдать беременной женщине, мужчинам — мужу и другим членам рода — также следовало соблюдать ряд запретов и выполнять определенные функции в родильной обрядности. Когда наступали роды, следовало позвать шамана, чтобы он молился о здоровье матери и будущего ребенка. Цель его действий состояла в обеспечении благоприятного исхода родов. Во время родов мужчине нельзя было находиться в родильной комнате. Муж не имел права помогать жене при родах и даже приближаться к ней. Во время рождения ребенка и после завершения родов отец удалялся из дома, иногда на весьма продолжительное время. Данный обычай отражает архаические представления, согласно которым физическая связь между отцом и детьми признается уже после их рождения. Сходные традиции, согласно В. Харузину, существовали не только у маньчжуров⁸.

По словам респондентов старшего поколения, опрошенных диссертанткой, маньчжуры считали, что во время родов роженица нечиста, поэтому она должна быть изолирована. При этом учитывались особенности устройства традиционного маньчжурского жилища. Традиционное жилище маньчжуров – каркасно-столбовое, с одним или двумя флигелями. Фасад с окнами обращен на юг или юго-восток. Обычно в доме 3-5 комнат, входная дверь выходит на восток. Такой дом похож на мешок, поэтому иногда называют его «мешковидным домом» (кит. «коу дай фан»). Кухня находится в передней комнате, а спальня – во внутренней. В спальне по периметру на южной, северной и западной сторонах построены глиняные каны; тот, что находится у западной стены комнаты, обычно узкий и называется «ваньцзыкан». Это место поклонения предкам, а потому на этом кане не разрешается спать и сидеть. Беременной рожать в этой комнате запрещено. Ее родильная комната может находиться во флигеле или во временной палатке, только не на западной стороне. Чтобы духи предков не обижались на членов семьи, роженица обязательно избегает западной стороны, в которой располагаются духи предков. Перед рождением ребенка нужно накрыть всех идолов, которым приносит жертвоприношение семья,

желтыми тканями, кроме того, следует убрать с глаз изделия из нефрита или закрыть их красным платком.

Обычно маньчжурская женщина рожала на глиняном кане, на котором была постелена трава. Это традиция получила название «ребенок рождается в траве» (кит. «ло цао»). В целом использование травы укладывается в общемировую традицию восприятия растительной символики. В. Маннгардт рассматривал духов растительности как олицетворение умирающей и воскресающей природы. В. Вундт видел в демонах растительности промежуточную ступень между доземледельческим тотемическим культом и развитыми культами богов. Дж. Фрэзер умирающее и воскресающее божество относил к более поздней исторической ступени. Сравнение материалов разных языков позволило В.Я. Проппу наметить стадии рождения и развития божества растительности9.

У маньчжуров данная традиция связана со следующей легендой: предки маньчжуров родились на траве, и, чтобы последующие поколения не забывали своих предков, маньчжуры продолжают эту традицию. По данным полевого исследования китайских ученых Ван Хунгана и Фу Юйгуана, проведенного начале 90-х гг. прошлого века, в глухих маньчжурских деревнях Сюянь маньчжурского автономного уезда провинции Ляонин, эта традиция все еще сохраняется¹⁰.

Первые роды имеют огромное социальное значение для маньчжурской женщины, которая доказывает, что может быть продолжательницей рода. Под влиянием ханьской культуры маньчжурский муж даже имел право разойтись с законной женой без бракоразводного процесса, если она оказывалась бесплодной.

Послеродовой период

Когда ребенок появлялся на свет, он получал благословление всех родственников-маньчжуров, которые начинали холить его и лелеять. Все обряды, связанные с этим, имели значение в равной мере для матери и ребенка или только для ребенка.

Например, практика предохранения новорожденного от нечистой силы, заражения и болезней. Ребенок — надежда семьи у маньчжуров. Поэтому родильный обряд всегда сопровождается пожеланием только хорошего. Существовала специальная система оповещения родственников о том, кто родился: девочка или мальчик. Если рождался мальчик, вешали лук на левой стороне двери, а если девочка — красную ткань на правой стороне двери. Лук делался из ивового прута, и красной ниткой натягивалась тетива. Это был символ того, что в будущем младенец будет мудрым и храбрым лучником.

После рождения ребенка (особенно мальчика) бабушка и дедушка должны по утрам обойти сорок девять или девяносто девять семей (родная семья является пятидесятой или сотой), чтобы взять в каждой по одной цветной нитке. Этот обычай называется «нитки из ста семей» или «собирание цветных ниток». Из собранных ниток плетут веревочку и завязывают на пеленке. По преданиям, такой пояс приносит счастье и благополучие ребенку, так как младенец находится под покровительством ста семей.

Если мать в первый раз несет на руках ребенка, которому не исполнился год, в гости к любому односельчанину, хозяйка должна повесить пучок хлопчатобумажных ниток ему на шею. В ходе полевых исследований диссертантка обнаружила, что у маньчжуров, живущих в районах г. Ачен, эта традиция до сих пор сохраняется. По мнению маньчжурских стариков, если ребенок помечен нитками, то нечистая сила не может увести его.

Родство у маньчжуров, как и у ханьцев, ведется только по отцовской линии. Задача мужчины, главы семьи – обеспечить непрерывность рода. Поэтому сын несравненно важнее дочери. Ведь та, выйдя замуж, уйдет в

другую семью, а сын же останется, женится и будет продолжать род. Плацента и плодовая оболочка мальчика закапывались отцом перед входной дверью жилища в землю — это означало, что у рода есть наследник; плацента и плодовая оболочка девочки закапывались отцом в землю на западной стороне дома.

После того, как обрезали пуповину мальчику, отец обычно закапывал ее в землю позади дома, а если девочке, то спереди дома. Иногда некоторые отцы завертывали пуповины своих детей в кусочки красной материи и сохраняли их.

На другой день после рождения ребенка родители должны были пригласить здоровую женщину, имеющую много детей, чтобы кормить ребенка в первый раз. Этот обычай называется «открытое молоко», а первый человек, вошедший к роженице, именовался как «сборщик чужих людей». Считается, что характер ребенка будет похож на характер этого человека. Поэтому родители заранее подбирали нужного человека с хорошим характером, чтобы он первым вошел в комнату, где родился ребенок.

На третий день после рождения ребенка родственники и друзья приходили в дом родителей с поздравлениями и подарками, основными из которых были желтый сахар и свежие сырые куриные яйца. Это подарки предназначались роженице, чтобы она крепла после родов. Ее мать заранее, за месяц или два до родов, приносила в подарок будущему ребенку одеяльце, пеленки и детскую одежду. В этот день молодая мать должна есть мясо, а повитуху угощали печеньем и пельменями. В дом приглашали старую женщину с высоким авторитетом, имеющую сына и дочь, купать ребенка в медной ванне, куда клали разные травы, а родственники клали туда старинные монеты, земляные орехи, яйца. Этот обряд называется «добавление ванны, или третий день омовения» (кит. «си сань»). Старая женщина, купая ребенка, обязательно приговаривает:

Помоем голову, чтобы стал важным человеком.

Помоем спинку, чтобы люди тебя почитали больше, чем родителей.

Помоем лицо, чтобы стал важной персоной.

После купания тело и голову ребенка смазывают имбирем и вытяжкой из листьев полыни. Считается, что данная процедура на всю жизнь обеспечит его здоровьем. Затем приглашенная женщина берет новую ткань, смачивает ее чаем и сильно трет ребенку десну. Если ребенок при этом заплачет, все присутствующие обретают радостно-приподнятое настроение — это доброе предзнаменование того, что жизнь младенца сложится счастливо. Данный обряд получил название «звук ванны». Наконец, берут лук и ударяют ребенка три раза: первый удар дарит ему ум, второй — смышленость, третий — понятливость. Затем отец забрасывает лук на плоскую крышу.

Как отмечал Арнольд ван Геннеп, «после купания следует церемония «соединения запястий»: их связывают красным хлопчатобумажным шнурком, к которому подвешены старинные монеты, миниатюрные серебряные игрушки; ручки можно раздвигать на длину шнурка — приблизительно на один фут (33 см). На 14-й день шнурок снимают и повязывают по красному шнурку на каждую руку; ребенок носит их несколько месяцев или год»¹¹. Как и ханьцы, маньчжуры считали, что дети, прошедшие эту церемонию, будут спокойными и послушными.

Если у роженицы в первых родах родился сын, ее родители по приглашению свата и сватьи проведают своего внука на седьмой день после рождения ребенка, являясь с колыбелью. Когда родители роженицы будут собираться в дорогу, специально приглашенная многодетная женщина вместо них положит колыбель на воз или иное средство передвижения. После прибытия к дому дочери родители роженицы, неся колыбель, приговаривают:

Воз золота, воз серебра, Воз мальчиков прибыли.

Маньчжурская колыбель имеет особенность, отличающую ее от колыбелей многих других народностей. Она не стоит на полу, а висит. Это обусловлено кочевым образом жизни древних маньчжуров. Их предки часто охотились в лесу, и, чтобы дикие звери не трогали ребенка, колыбель подвешивали на дерево.

Воспитание и развитие ребенка начинались через колыбельную песню матери, в которой, фиксировались нормы маньчжурской морали и делались пожелания ребенку. Например:

Качаю, качаю. Спи, мой младенец, Качаю, качаю. Завтра мы пойдем И посмотрим, Как идут солдаты. Когда мой мальчик вырастет, Он станет начальником, Он будет мудрым и сильным. Качаю, качаю. Спи, мой сыночек. Волк пришел, тигр пришел, Твой папа пошел на войну. Он выиграет войну, Слава будет наша.

Часто в старых маньчжурских колыбельных песнях пелось о том, что родители желают, чтобы их дети стали мудрыми и умными воинами. Таким образом, еще с младенчества ребенку прививались основы идеологической морали маньчжуров, часто вступающих в боевые схватки: быть воином почетно. В настоящее время подобные песни практически не исполняются.

Маньчжурские колыбельные песни имеют приятную мелодию и ровный ритм. Обычно, опираясь на народную ритмико-мелодическую канву, мать сама придумывает слова для колыбельной песни. Такие песни относятся к императивно-повествовательному жанру, где говорится о будущем ребенка и высказываются пожелания ему счастья, здоровья, богатства.

Из 182 маньчжурских народных песен, собранных китайскими учеными Бо Дагун, Ди Иунхай, Чжао Чжичжун и Бо Лийань в 80-х гг. прошлого века, некоторые маньчжурские колыбельные популярны в настоящее время. Например, в районе Дуньхуа провинции Цзилинь распространена следующая песня:

Ба-бу-ах, ба-бу-ах, Качаю ребенка, ба-бу-ах, Волк пришел, тигр пришел, Старик с барабаном пришел, Ребенок спит под одеялом, Ребенок плачет и скучает по тете. Ба-бу-ах, ба-бу-ах, Качаю ребенка, ба-бу-ах, Качаю – качаю. Мартышка¹² перескочила через стену, Ба-бу-ах, ба-бу-ах, Просыпайся и кушай, ребенок¹³.

Ведя экспедиционно-полевые сборы, мы наблюдали, что в семьях некоторых маньчжуров еще сохранились самобытные колыбели. И хотя сегодня мало кто пользуется ими по назначению, маньчжуры считают: раз они унаследованы от предков, то являются семейными реликвиями. По представлению маньчжуров, колыбелям, которыми не пользуются, нельзя стоять пустыми, поэтому необходимо поместить в них хотя бы несколько вещей. Иначе у родителей больше не будет детей.

Специфика маньчжурской родильной обрядности проявляется в том, что в число людей, занимающихся воспитанием ребенка, входят не только родственники, но и кормилица, которую, по маньчжурской традиции, принято называть «тетя». Если у матери ребенка нет молока, эта женщина кормит его грудью. Период кормления продолжается примерно три года. Кормилица по своему желанию может навещать ребенка и в последующие годы (хотя это не входит в ее обязанности). За оказанные семье услуги по кормлению ребенка «тетя» получает денежное вознаграждение. В традиции ханьцев эта женщина определяется как «няня».

До того как ребенку исполнится год, приглашают пожилую женщину, имеющую сына и дочь, проколоть малышу мочки ушей. У ребенка, который рождался в состоятельной семье, обычно прокалывали левую мочку уха, чтобы он жил долгой жизнью. После этого, согласно ритуалу родового жертвоприношения, дедушка и бабушка навешивали на шею ребенка очень маленький золотой замочек, который тот должен был носить до женитьбы. Шейный замочек навешивается на шею для того, чтобы век ребенка был долгим, чтобы не покинула его душа.

Особенно торжественно отмечался день, когда исполнялся месяц со дня рождения ребенка. В настоящее время этот маленький юбилей маньчжуры, как и ханьцы, в разговорном языке называют «маньюэ». После «маньюэ» родильница может сама выходить из дому и выносить ребенка из закрытого помещения на воздух.

Празднование «маньюэ» было разбито на три этапа.

- 1. Стрижка волос. Чтобы постричь ребенка, дедушка и бабушка приглашают парикмахера, специализирующегося на услугах для детей. После того, как ребенок был пострижен, его волосы заворачивались в кусочки красной материи и помещались в колыбели. Считалось, что после этого ритуала нечистая сила не будет пугать ребенка, сон младенца будет сладким и спокойным.
- 2. Застолье в честь «маньюэ». Дедушка и бабушка или родители ребенка устраивают праздничное застолье по случаю «маньюэ». В этот день новорожденному, который прожил уже первый месяц своей жизни, родственники, друзья и знакомые родителей приносят подарки: серебряные ручные браслеты, серебряные шейные замочки, «Цилинь», изготавливаемый из нефрита (мифическое животное с одним рогом и чешуйчатым панцирем, символ благоденствия и счастья) и т.п. В этот день сестра отца дарит ребенку брюки, сестра матери куртку, брат матери и его жена ципао (маньчжурское национальное платье). А бабушка и дедушка (по матери) должны приготовить ему печенье в форме рыбы символ благополучия и богатства и подвесить его на колыбель младенца.
- 3. После застолья «маньюэ» родители матери забирали свою дочку и ее ребенка домой. Ребенок первый раз гостил у родителей своей матери, это было большое событие для дедушки и бабушки по матери.

Посещение ребенком дедушки и бабушки воспринимается последними как счастливое событие. В момент отъезда молодая мать символически ударяет ребенка головой в стену, что означает, что ребенку будет хорошо жить в доме у бабушки и дедушки, что он вырастет большим и здоровым. Бабушка навешивает ребенку на шею нитки (их цвет может быть красным, белым или синим). После возвращения ребенка домой родителям

разрешается снимать нитки с шеи ребенка, но нельзя их резать ножницами: иначе, по мнению маньчжуров, ребенок не проживет долго.

В день, когда ребенку исполнялось сто дней со дня рождения, состоятельные семьи приглашали всех знакомых и родственников отпраздновать это событие и узнать имя ребенка. Семьи с менее высоким достатком звали только близких родственников. Ребенку дают сосать вареную голову курицы и хвост рыбы, — например, сазана. Это делается для того, чтобы новорожденный впоследствии, начав какое-нибудь дело, доводил его до конца. Этот день называется «байлу» — ребенку исполнилось сто дней и он может принимать обыкновенную пищу.

К дате 100 дней со дня рождения ребенка бабушка готовила сто печений, получивших название «Подарок на 100 лет», и дарила деньги, называющиеся «Деньги на 100 лет». В настоящее время маньчжурские родители, как ханьские, обычно фотографируются с ребенком, эта фотография называется «Память на 100 лет».

Старые маньчжуры кладут пшено или гречиху в подушку ребенка для того, чтобы затылок был плоским. Маньчжуры считают, что плоский затылок — признак красоты. Такое представление сохраняется до сегодняшнего дня у некоторых маньчжуров, живущих в деревнях провинции Хэйлунцзян.

В традиционной маньчжурской семье имянаречение ребенка — очень важное событие. Хорошо известно, что в архаических культурах имя человека воспринималось как объект, магически связанный с имянареченным, и заключающий в себе особую судьбоносную силу. Маньчжуры — не исключение из этого правила. Обычно родители называли ребенка после «маньюэ». До этого он не имел имени, поскольку маньчжуры считали, что в противном случае злонамеренные демоны могут украсть ребенка до исполнения ему ста дней, украсть его проще, чем того, кто еще не назван.

Когда дают ребенку первое имя, которое называется в разговорном языке «детское имя» (сяо минэр), состоятельные семьи делают богатые угощения, принимают гостей, которые являются в дом родителей с поздравлениями и подарками.

Ребенка можно было называть по времени рождения: если он рождался в 1–3 часа утра («чоу ши» – второй из 12 циклических знаков), то его именовали «Ихань» (кит.); по сезону сельскохозяйственного года, по лунному календарю («Весна», «Осень») и по возрасту дедушки (например, «68», «73»). Суеверные родители, боясь, что долгожданного и любимого мальчика будут преследовать болезни или даже похитит смерть, давали ему детское имя «Камешек» (кит. «Шитоу-эр»). Этим именем они старались показать, что ребенок им не дорог, и делали вид, что они не боятся потерять это якобы нелюбимое ими дитя. Девочкам обычно давали имена цветов или плодов, например: «Лотос» (кит. «Лянь хуа»), «Пион» (кит. «Мудань»), «Персик» (кит. «Тао-эр»), «Абрикос» (кит. «Син-эр») и т.д.

Детское имя мальчик носил до поступления на учебу. Учитель должен звать уже его настоящим именем («большое имя», кит. «да мин»). Впоследствии их могло быть несколько: «школьное имя» (кит. «сюе мин»), «чиновничье имя» (кит. «гуань мин»). Это имя давал дедушка по отцу, отец или учитель. Выбиралось оно из иероглифов с хорошим смыслом. Если мальчика родители не отдавали в учебу, то он носил детское имя до вхождения в зрелый возраст.

Иначе обстояло дело с девочками. До свержения Цинской династии в 1911 г. в Китае все женщины – и маньчжурские, и ханьские – не имели права на получение образования. Когда девочке исполнялось 7–8 лет, она должна была выполнять небольшую домашнюю работу и начинала учиться шить белье. Вплоть до образования КНР (1949) почти все женщины, которые жили в деревнях, не имели своих больших имен или школьных имен.

До сих пор в маньчжурских семьях сохраняется обычай «бросание жребия» (кит. «чжуа цзю»). Когда ребенку исполняется год, родители гадают о его будущей профессии. Перед ребенком на столе раскладываются разные вещи: ручка, нож, пудра, счеты, деньги, украшения и т.д. Ребенка подносят к столу и смотрят, за какую вещь он возьмется руками. Если он потянется к ручке, то в будущем станет ученым, если к счетам – будет заниматься торговлей, если потянется к пудре – будет женолюбом. Конечно, родители обычно желают, чтобы он взял в руки какой-то нужный, важный предмет, потому что эта традиция внушает родителям надежду на достойное будущее ребенка. Подобная традиция зафиксирована и у ханьцев.

У маньчжуров существовал обряд переодевания, когда девочку наряжали в мужскую одежду, а мальчика, наоборот, — в женскую. Так дети и ходили вплоть до семилетнего возраста. По исполнении семи лет дети переодевались в одежду, соответствующую их полу, однако у мальчика должна была оставаться косичка на затылке, а девочку до семилетнего возраста стригли наголо. Считалось, что такой обычай полезен для здоровья и вместе с волосами растет счастье ребенка.

С приближением пятилетнего возраста ребенка родители устраивали семейное жертвоприношение — резали свинью. Однако в настоящее время в этот день убивают курицу и пекут печенье. Все приготовленное приносится в жертву предкам, так как предки «подарили» ребенка. Во время болезни ребенка также приносится жертва предкам, чтобы те дали ему здоровье. В старые времена, если ребенок сильно заболевал, родители приглашали шамана, чтобы тот «позвал» заблудившуюся или похищенную злыми демонами душу ребенка. Исход шаманского камлания зачастую определялся приметами. Так, маньчжуры верили, что воробей — носитель детской души. Если в процессе камлания прилетал воробей, это был знак, что ребенок выздоровеет.

Ритуал подростковой инициации в маньчжурской переходной обрядности не был ярко выраженным. Когда дети становились подростками, старшие родственники (бабушка, дедушка) дарили им украшения из кабаньих зубов, что означало, что дети уже стали взрослыми. Признаком взросления у девушки являются длинные волосы.

По окончании «культурной революции», продолжавшейся с мая 1966 г. до октября 1976 г., начался новый этап развития страны. В результате экономического подъема и социального прогресса у маньчжуров в последние десятилетия произошли кардинальные изменения в родильной обрядности. В настоящее время для того, чтобы защитить здоровье матери и новорожденных, беременные женщины обязаны часто являться на медосмотры. Непосредственно перед родами горожанку обычно помещают в акушерскую клинику.

Однако, несмотря на то, что во всех маньчжурских национальных округах, посещенных нами, имеются больницы, в которых поставлены родильные кровати, некоторые беременные крестьянки не идут в больницу, а приглашают повивальную бабку, которая и принимает роды. До сих пор, если ребенок простудился и захворал, суеверные дедушка, бабушка или родители считают, что у ребенка потеряна душа. В прошлом они обращались за помощью к шаману, а сейчас обычно приглашают пожилую женщину, имеющую опыт в области магии, чтобы «призывать» душу ребенка.

Данные полевого исследования показывают, что некоторые старые элементы в маньчжурской родильной обрядности все еще сохраняются и применяются в городах и в деревнях. Например, до сих пор родители попрежнему придают большое значение обряду «си сань» (третий день омовения), «маньюэ» (полный месяц) и «чжуа цзю» (бросание жребия).

Нельзя не отметить еще одно немаловажное обстоятельство. В современном Китае родство у маньчжуров, как и у ханьцев, считается только

по отцовской линии. В маньчжурской семье всегда были сильны взаимоуважение и взаимоподдержка, культ родителей, уважение к старшим братьям и сестрам. Эти традиции в значительной степени сохранились до сих пор, несмотря на все удары «Великой культурной революции». Каждый член семьи в трудную минуту вправе рассчитывать на поддержку своих ближайших родственников. Мальчик традиционно считается в маньчжурской семье более ценным ребенком, чем девочка, ибо в нем видят будущего работника и продолжателя рода. А дочь считается членом, посторонним для того семейства, в котором родилась, потому что по выходе замуж она принадлежит к мужнину роду.

В настоящее время маньчжуры, как и все другие нацменьшинства, пользуются определенными преимуществами, которые им предоставило государство. Например, каждая маньчжурская семья может иметь двоих детей. При этом в деревнях большинство молодых родителей хочет, чтобы родились мальчики. Если первый ребенок девочка, то в случае второй беременности женщина обращается за помощью к врачу, чтобы поставить диагноз пола плода. Потом муж и жена решают, делать аборт или нет. Существует официальный запрет врачам сообщать родителям о поле будущего ребенка. Но этот запрет зачастую нарушается.

Городские родители-маньчжуры уже не проводят в столь явной форме различия между детьми мужского и женского пола, считая их одинаково желанными. Более того, в результате контроля за деторождением ребенок в Китае часто становится предметом всеобщего обожания родственников. Таких детей теперь называют «сяо хуанди» («маленький император»).

Таким образом, комплекс родильной обрядности маньчжуров в целом развит в соответствии с общекультурными закономерностями формирования родильной обрядности. Он включает магические действия, направленные на стимулирование зачатия, защиту членов семьи от неблагоприятных факторов, сопутствующих беременности и родам, благодарения предкам и духам, ритуальные песни, мифологические повествования и т.д. Этнорелигиозная специфика родильной обрядности маньчжуров обусловлена особенностями их образа жизни, а также воздействием ханьской культуры. Влияние ханьской культуры значительно, но оно не устранило своеобразия маньчжурского родильного мифо-ритуального комплекса. Экзистенциальная значимость рождения ребенка обеспечила прочность традиционной родильной обрядности, существенно деформированной давлением инокультурного воздействия и нивелирующим влиянием современного общества, но в целом устоявшей вплоть до начала XXI в.

Библиографический список

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

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

Ван Хунган, Фу Юйгуан. Описание обычаев маньчжуров. – Пекин, 1991. Ван Хунган, Цзинь Цзихао. О культуре маньчжурского обычая. – Чанчунь, 1993.

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

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

Забияко А.П. Богини-Матери культ // Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М., 2006.

Новик Е.С. Обряды и фольклор в сибирском шаманизме. – М., 1984. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – Л., 1946.

Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры. – М., 2001.

Рождение ребенка в обычаях и обрядах. Страны зарубежной Европы. – М., 1997.

James E.O. The Cult of Mother-Goddess. An archeological and documentary study. – L., 1959.

Stone M. When God was a Women. - N.Y., 1976.

 $^{^1}$ См. подробнее: Забияко А.П. Категория святости. Сравнительное исследование лингворелигиозных традиций. – М., 1998. – С. 51.

² Белоусова Е.А. Предисловие // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры. – М., 2001. – С. 5–6.

 $^{^3}$ См., напр.: Рождение ребенка в обычаях и обрядах. Страны зарубежной Европы. – М., 1997.

⁴ Ван Хунган, Цзинь Цзихао. О культуре маньчжурского обычая. – Чанчунь, 1993. – С. 149. ⁵ См. подробнее: Забияко А.П. Женские культы // Религиоведение. Энциклопедический сло-

 $^{^5}$ См. подробнее: Забияко А.П. Женские культы // Религиоведение. Энциклопедический словарь. — М., 2006. — С. 342—343.

⁶ См., напр.: Забияко А.П. Богини-Матери культ // Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М., 2006. – С.120–121; Новик Е.С. Обряды и фольклор в сибирском шаманизме. – М., 1984; Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. – М., 1988; Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – Л., 1946; Токарев С.А. Ранние формы религии. – М., 1964; Book of Goddess Past and Present / ed. by C. Olson. – N.Y., 1983; Briffault R. The Mothers: A stady of origins of sentiments and institutions. – Vol. 1–3. – L., 1927; Gimbutas M. The Gods and Goddesses of Old Europe 7000–3500 В.С. – Berkeley; Los Angeles, 1974; James E.O. The Cult of Mother-Goddess. An archeological and documentary study. – L., 1959; Neumann E. The Great Mother: An analysis of the archetype. – L., 1955; Stone M. When God was a Women. – N.Y., 1976.

⁷ Ван Хунган, Цзинь Цзихао. Указ. изд. – С. 149.

 $^{^8}$ Харузин В. Программа для собирания сведений о родильных и крестильных обрядах у русских крестьян и инородцев // Этнографическое обозрение. - 1909. - № 4, Кн.58. - С. 125.

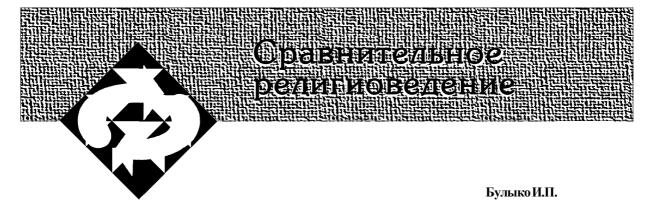
⁹ Еремина В.И. Ритуал и фольклор. – Л., 1991. – С.124–125.

¹⁰ Ван Хунган, Фу Юйгуан. Описание обычаев маньчжуров. – Пекин, 1991. – С. 152.

¹¹ Геннеп Арнольд ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. – М., 1999. – C. 56.

¹² В песне слово «мартышка» представлено на маньчжурском языке. В традиционных маньчжурских легендах мартышка символизирует страшное чудовище.

¹³ Сборник маньчжурских народных сказок. – Шэньян, 1981. – С. 117.



УЧЕНИЕ ОБ ОБИТАНИИ СВЯТОГО ДУХА В ЧЕЛОВЕКЕ В БОГОСЛОВИИ КАРДИНАЛА ИВА КОНГАРА И ЕГО ОЦЕНКА С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛОВИЯ

Аннотация. Кардинал Ив Конгар (1904—1995) — французский католический богослов, консультант Второго Ватиканского собора. Творчество его в целом направлено на поиск взаимопонимания между Восточной и Западной Церквами. Будучи хорошо известным на Западе, он, к сожалению, неизвестен русскоязычному читателю: на русском языке нет исследований, посвященных этому автору; труды его также не переведены на русский язык. Антропологическая пневматология богослова, в которой заметны следы влияния взглядов Фомы Аквинского, утверждает важность богословия для учения о человеке и важность антропологии для учения о Боге. Обожение понимается им как усыновление Богу, оно совершается Святым Духом через Его обитание в праведной душе. Цель данной статьи — представить учение кардинала Ива Конгара об обитании Святого Духа в человеке и дать оценку этого учения с точки зрения православного богословия.

Ключевые слова: пневматология, обожение, богословие, Ив Конгар, томизм, антропологическая пневматология, сотериология.

Антропологическая пневматология является одним из разделов сотериологии — учения о спасении. Именно сотериология отвечает нам на вопросы о смысле жизни христианина, о ее конечной цели, а также о средствах достижения этих целей. Данное учение есть один из аспектов большого раздела богословия — пневматологии. Пневматологическая антропология указывает на возможность для человека богообщения и богопознания а следовательно, и спасения.

Учение кардинала Ива Конгара об обитании Святого Духа как принципе человеческой жизни сформировано под влиянием богословия Фомы Аквинского. Обитание Святого Духа в душе человека, согласно кардиналу Иву Конгару, – особый образ присутствия Бога, где Бог присутствует как объект любящий и любимый, познаваемый и познающий. Это присутствие касается только разумных тварей, поскольку они одни способны знать и любить Бога. Особенность этого образа присутствия заключается в том, что Бог присутствует в разумной твари личным образом. Он обитает в разумных тварях как друг со своим другом, как невеста с женихом, как отец со своими чадами. Кардинал Ив Конгар говорит: «Это присутствие, сверхъестественное и обоживающее, предполагает присутствие пространственное. Бог, уже присутствующий своими действиями творения субстанционально (Его действие есть Он Сам), но только как причина бытия и действия, дается и становится предметом знания и любви, как предмет нашего обращения к Нему, как к Отцу. Это присутствие личностное: Бог не только в нас, но с нами и мы с Ним»¹.

В «Сумме теологии» Фома Аквинский так говорит об этом образе присутствия Бога: «Выше обычного и общего образа, согласно которому Бог

обитает во всех вещах своей сущностью, своей силой и своим присутствием, как причина в действиях, которые причастны Его благости, есть другое, особое присутствие, присущее только разумным существам, в которых Бог, присутствуя как познаваемый и любимый объект, есть существо, которое познает и любит. Вследствие того, что разумное существо может восходить к Богу через знание и любовь и Его постигать в себе, следуя этому особому образу присутствия, Бог присутствует в разумном творении, обитая в нем как в своем храме»².

Этот особый образ присутствия Бога в разумном творении можно объяснить только при помощи освящающей, или хабитуальной (от слова Habere – имею, обладаю) благодати. Именно благодать делает нас детьми Божиими. Она совершает наше усыновление Богу. Привлеченные ко Христу силой Святого Духа, мы становимся сынами и дочерьми Божиими в самом реальном смысле этого слова. Согласно кардиналу Иву Конгару, «Быть братом Иисуса – это не юридическое и не нравственное понятие. Название сынов усвояется нам по отношению к вечному Сыну... Мы воистину сыновья в Истинном Сыне...»³.

Речь здесь не идет об усыновлении по природе, которое возвышает до равенства с Богом. Человек не становится самим Богом, но становится божественным, потому что реально и мистически участвует в природе самого Бога благодаря присутствию самого Бога в человеке. Залог божественной жизни заложен в душу человека. И этим залогом является Святой Дух, который обитает в душе. И таким образом усыновление есть усыновление благодати.

Вследствие действия освящающей благодати человек может ощущать присутствие Бога в своей душе как реальный объект знания и любви. Благодать обращает к Богу таким образом, что человек может прикасаться к нему и владеть им через знание и любовь. По словам кардинала Конгара, «Бог делает нас объектом знания и любви. Это сверхъестественный дар благодати. Бог дается нам Сам так, что мы Им владеем. Именно сам Бог есть в нас предмет знания и любви»⁴.

Освящающая благодать есть тварная реальность в человеке, отличная от личности Святого Духа, которого кардинал Ив Конгар называет также Нетварной Благодатью, или Нетварным Даром. Святой Дух подается вместе с тварными дарами благодати, которые понимаются кардиналом Ивом Конгаром как расположения, посредством которых их носители становятся способными к получению самого божественного Лица. Тварные дары необходимы для того, чтобы возвысить человеческую душу до такой степени, чтобы она стала способной к постижению самого Бога. В человеческих существах благодать есть условие для возможности получения божественных Лиц. Именно божественное Лицо дарует эту благодать, поскольку божественное Лицо есть конечная цель благодати.

По мнению кардинала Конгара, только освящающая благодать, как источник веры и любви, объясняет миссию божественного Лица. Миссии божественных Лиц, согласно кардиналу Иву Конгару, являются продолжением вечного их происхождения. Поэтому если существует вечное исхождение Святого Духа, должно быть также и временное исхождение Духа. «Святой Дух, будучи посланным от Отца и Сына, продолжает в своем временном домостроительстве, видимом или невидимом, тайну своего превечного происхождения» 5. Это дает право кардиналу Иву Конгару отнести действие обитания Святого Духа в душе человека к невидимому домостроительству божественного Лица.

Кардинал Конгар подчеркивает, что божественная миссия происходит тогда, когда принимающий ее может наслаждаться не только тварным даром, но и самой Личностью. «Поскольку благодать есть сверхъестественный дар, с которым дается Сам Бог, обитание в нас Божественных Лиц следует за даром благодати, с наслаждением Его присутствием»⁶.

Когда Святой Дух посылается в освящающей благодати, Он реально даруется личности, которая владеет и наслаждается им.

Наслаждаться или владеть божественными Лицами — значит, быть связанными с божественными Лицами как с объектом знания и любви. Именно обитание Святого Духа в нас приводит к владению Богом через наслаждение. Бог дарует себя нам таким образом, что мы им владеем. Приходя в душу для того, чтобы соединиться с ней, Бог владеет ей, обитает с ней, в ней, как и она с ним и в нем.

Однако, говоря о том, что Святой Дух обитает в душе человека, кардинал Ив Конгар указывает на то, что и другие Лица Святой Троицы обитают в ней. Данный аспект он выражает через богословие усвоения (по-лат. – appropriatio).

Усвоение есть практика, посредством которой божественные свойства, божественные имена или божественные действия, абсолютно общие божественным Лицам (а следовательно, божественной сущности), относятся к Богу Отцу, Сыну или Святому Духу. Фома Аквинский определяет усвоение как проявление божественных Лиц посредством существенных свойств.

Методология кардинала Конгара по поводу усвоения была основана на убеждении об абсолютном равенстве Святого Духа с Богом Отцом и Иисусом Христом. «То, что Божество делает вне себя, есть дело, общее Трем Лицам. Не существуют действия природы или сущности, которые предшествуют Лицам и в каком-то смысле независимы от них. Именно личности действуют, но согласно и через свое Божество, которое обще Им, поскольку они единосущны, а также в силу того, что они внутренне присущи один другому — то, что называется перехорезис. Мы не можем отнести никакое действие Святому Духу независимо от Отца и Сына»⁷.

В своей книге «Тайна храма» он говорит: «Невозможно отнести какоелибо тварное действие к одному Лицу, при этом исключая другое. Отец и Сын совершают дела извне, которые усвояются и Святому Духу, поскольку все общее в Божественных Лицах, за исключением того, что первый – Отец, второй – Сын и третий – Святой Дух, а также порядок, согласно которому Три Божественных Лица существуют, поскольку этот порядок проистекает из отношений, которые Их определяют как Лица. Богословие признает такой поход, когда какое-то существенное свойство или действие извне усвояется одному Лицу не для того, чтобы исключить другие Лица, но по причине схожести с ипостасным свойством и из склонности нам внушать свойство каждого Лица»⁸.

Что касается личного обитания Бога в человеке, то оно, согласно учению кардинала Ива Конгара, усвояется Святому Духу, но не является Его личным свойством в техническом тринитарном смысле слова. Поскольку действие, производимое благодатью, общее для трех божественных Лиц, то никакое Лицо не обитает в нас одно, но вся Троица обитает в нас одновременно. Божественные Лица присутствуют в человеке нераздельно.

Божественное обитание, как и все божественные действия, начинаются с Бога Отца и происходят через Бога Сына во Святом Духе. «Пришествие Божества в человека основывает это обращение человека в Святом Духе через Сына к Отцу. В этом действии все три Лица действуют совместно. Три Лица приходят совместно, каждый согласно своему порядку и своему ипостасному свойству. Их общее действие овладевает душой, которую Они освящают в Божестве, усваивая ее каждой ипостаси» Святая Троица есть причина освящающей благодати, однако благодать усваивается Святому Духу вследствие родства, которое она имеет с личным свойством Святого Духа — таким как любовь и дар Отца и Сына.

Кардинал Ив Конгар постоянно подчеркивал, что дар Святого Духа есть предвкушение нашего эсхатологического участия в божественной вечной жизни: «Нужно, наконец, вспомнить об эсхатологическом характере на-

шего Божественного усыновления, о даре Святого Духа и о реальности Божественной в нас. Благодать есть зародыш славы, что мы имеем Святого Духа только в зачатке. Результат будет тот, что Бог будет все во всем, это будет близкое Присутствие и лучезарное, полное, такое, что не опаляет никого. Горящая купина Моисея есть образ этому: он горит, и Яхве присутствует, но не опаляет»¹⁰.

Согласно Иву Конгару, человек наслаждается здесь в состоянии благодати Святым Духом как началом жизни вечной. Благодать Божия есть жизнь вечная в зачатке здесь, а там — в полном свершении. Она нам сообщает блага, на которые мы надеемся, что с ними и через них небо уже в наших сердцах. Давая этот залог в душу христианина, который очищает его, оправдывает его, делает новым творением, Бог только приготовляет ее к некому более высокому дару, к некому более совершенному обожению. Это только приготовление к высшему благу, предварительное расположение к общению Святого Духа, приходящего лично в праведную душу, в сопровождении Отца и Сына, и объединяющийся с ней непостижимым образом как объект знания и любви. Он располагает нас ко владению Богом, здесь реальным, хотя и непостижимым образом.

Слава, или совершенная благодать, в будущей жизни позволит человеку наслаждаться Святым Духом как совершенным плодом. Этим совершенным плодом является слава Божественная. Она не будет состоянием, существенно отличным от состояния благодати. Она будет только апогеем, свершением высшего действия. Но уже в этой жизни начинается обожение, и человек владеем Святым Духом как залогом блаженства.

Конгар верит, что в будущей жизни душа будет созерцать без пелены, будет владеть в полноте радостью того, кто есть истина и высшее благо. Именно в момент, когда Бог явится во всей своей славе, так что мы полностью будем Ему подобны, потому что мы Его увидим таким, каков Он есть. Мы будем жить Его жизнью. Мы будем участвовать в Его блаженстве, ибо жизнь Бога состоит в том, чтобы знать себя и любить себя, а блаженство состоит в том, чтобы наслаждаться Им самим. Святой Дух, который обитает в этой жизни, в нашей душе, есть залог нашего будущего блаженного видения.

Таково вкратце учение отца Ива Конгара об обитании Святого Духа в человеке.

Данное учение выявляет с точки зрения православного богословия несколько проблем, которые связаны с различием в понимании Востоком и Западам учения о благодати, о Святой Троице, об обожении человека.

Для богословия обитания Святого Духа в человеке кардинала Ива Конгара, который находится под влиянием Фомы Аквинского, свойственно неразличение в Боге непознаваемой Божественной сущности и сообщаемых твари Нетварных Божественных Энергий. А как отмечает православный богослов Жан-Клод Ларше в своей книге «Богословие Божественных Энергий», «вопрос о различии Сущности и Божественных Энергий, а также природы последних является камнем преткновения в вопросе отношения между Востоком и Западом»¹¹.

Как следствие этого можно видеть следующее.

Во-первых, вместе с Фомой Аквинским кардинал Конгар утверждает, что миссии Божественных Лиц — это продолжение их вечного происхождения. Отсюда делается вывод, что Святой Дух, будучи посланным от Отца и Сына, продолжает в своем временном домостроительстве, видимом или невидимом, тайну своего превечного происхождения.

Православное богословие четко разделяет две области (область икономии и собственно богословия) вследствие того, что признает в Боге Три ипостаси, Непостижимую Сущность, а также Нетварные Божественные Энергии. По словам В.Н. Лосского, данное различие «позволяет православному богословию держаться различия Триипостасного бытия в Себе

и общесущностного проявления бытия вовне... Святые Отцы четко различали два различных модуса: модус бытия ипостасного и модус бытия проявляющего» 12 .

Западное богословие смешивает аспект внешнего действенного проявления в мире с аспектом внутреннего бытия Пресвятой Троицы в Себе Самой. «Разница между двумя этими аспектами та, что, по учению Восточной Церкви, внутритроичные отношения не определяются волей, но воля определяет внешние действия Божественных Лиц по отношению к тварному. Эта воля есть общая воля трех Лиц; поэтому в миссии в мире Сына и Духа Святого каждое из трех Лиц действует совместно с двумя другими: Сын воплощается, но как посланный Отцом, и облекается в плоть с содействием Святого Духа; Дух Святой исходит, но ниспосылается от Отца через Сына» 13. Если же не иметь в виду различия этих двух аспектов, то можно прийти к западному учению о Filioque — об исхождении Святого Духа от Отца и от Сына, к которому и пришла римско-католическая Церковь и которое противоречит Преданию Церкви.

Во-вторых, еще одним следствием является учение об освящающей благодати.

Томистское богословие, представителем которого является и кардинал Ив Конгар, не может принять энергийных проявлений в Троице, поскольку это может нарушить Божественную простоту. Отношение в Святой Троице не характеризует личность, но отождествляется с ней. Тем самым обосновывается логическая необходимость простоты сущности. Бог мыслится доступным только как объект логического истолкования, как перводвигатель, сам по себе непостижимый и представляющий собой чистую энергию. Его бытие должно быть тождественно самореализации сущности. Мир – причинное следствие перводвигателя. Поэтому о благодати представители томизма предпочитают говорить как о тварном эффекте, об акте воли, который подобен акту творения. Поэтому и освящающая благодать в богословии кардинала Ива Конгара носит тварный характер. Поэтому учение о Нетварных Божественных Энергиях не может быть воспринято полностью им, как нарушающее Божественную простоту.

Западное богословие устанавливает различения между светом славы – тварным, и светом благодати – тоже тварным, как и между другими элементами «сверхъестественного порядка», такими как благодать оправдывающая и освящающая. Как отмечает православный богослов Жан-Клод Ларше, «Для христианского Востока неприемлемо понятие тварной благодати в силу того, что тварныя благодать не может допустить истинного обожения, потому что она не может заставить выйти творение из своего положения или образа тварного бытия, и только участие в благодати Нетварной, или в Нетварной Божественной Энергии, может позволить человеку воистину стать богом по благодати»¹⁴.

Восточное богословие «не знает промежуточной фазы «сверхъестественного порядка» между Богом и тварным миром, обусловленной учением о тварной благодати на Западе, которое заключает в себе идею причинности, так что благодать представляется следствием Божественной причины, подобным акту творения. Для восточного богословия это – природное излияние энергий, извечно излучающихся от Божественной сущности» (в обогословия сущности» в Своей сущности и вне Своей сущности (в энергиях). Если же мы будем отрицать реальное различие между сущностью и энергиями, то бытие Бога и Его дела представляются тождественными и сотворение мира также следует отнести к акту природному и, соответственно, необходимому» С точки зрения православного богословия, «Благодать – это не только некая функция; она больше, чем отношение Бога к человеку; она отнюдь не действие или результат, который Бог производит в душе человека; она – Сам Бог, Себя сообщаю-

щий и входящий в неизреченное соединение с человеком»¹⁷. И уже исходя из этой позиции, мы должны говорить о Благодати как Нетварной Божественной Энергии.

Православное богословие указывает нам то, что именно посредством благодати, которая есть Нетварная Божественная Энергия, Бог обитает в человеке. Оно не отождествляет благодать ни с одним из Божественных Лиц. Об этом говорит В.Н. Лосский: «Так же, как и Лица, энергии – не элементы Божественной сущности, которые можно было бы рассматривать порознь, отдельно от Пресвятой Троицы, ибо они – общее Ее проявление и превечное Ее сияние. Они не являются и «акциденциями» (σоμрєрηкої) природы в качестве чистых энергий и не предполагают в Боге никакой пассивности. Они также и не ипостасные существа, подобные трем Лицам. Нельзя даже приписать какую-нибудь энергию исключительно одной из Божественных Ипостасей, хотя мы и говорим о Сыне как об «Отчей Премудрости и Силе». Можно было бы сказать, пользуясь общепринятым термином, что энергии – это атрибуты Божества».

Учение о Святом Духе как о Нетварном Даре происходит из учения блаженного Августина и Фомы Аквинского о том, что Святой Дух есть Любовь и взаимный Дар. Именно этой Любовью любят себя во внутритроичной жизни Отец и Сын, и через эту Любовь Они обитают в разумных тварях как объект любящий и знающий, любимый и познаваемый. И именно этот Дар Они даруют друг другу, и этот Дар Они даруют разумному творению. Отсюда делается вывод, что Святой Дух обитает в человеке лично. «В противоположность западному богословию, учение Восточной Церкви никогда не определяет отношений между Лицами Пресвятой Троицы названием каких-либо Ее атрибутов. Никогда не скажут, например, что Сын происходит по образу разума, а Дух Святой — по образу воли. Святой Дух никогда не уподобляется любви между Отцом и Сыном. В тринитарном психологизме блаженного Августина можно видеть скорее образную аналогию, нежели положительное богословское учение, выражающее соотношения Божественных Лиц»¹⁸.

Обозначения Личности Святого Духа как взаимного Дара и взаимной Любви Отца и Сына есть своего рода антропоморфизм, привнесенный во внутритроичную жизнь. Это своего рода перенесение тех отношений, которые существуют между людьми, в лоно Пресвятой Троицы. Такие выражения как «наслаждаться», «владеть» есть также следствия данного антропоморфизма. Употребляя антропоморфизмы, мы должны всегда помнить, что они не являются адекватным выражением той реальности, в которой пребывает Бог. Это всего лишь некие аналогии с человеческими свойствами, качествами, служащие для того, чтобы как-то приблизить наше понимание к тому, кто есть Бог. А как отмечает В.Н. Лосский: «Святой Дух, Который для западных богословов является «связью между Отцом и Сыном», означает природное единство двух первых Лиц. Ипостасные свойства (отцовство, рождение, исхождение) оказываются более или менее растворенными в природе или сущности, которая как начало единства Святой Троицы становится дифференцированным соотношением: соотносясь к Сыну – как Отец, к Святому Духу – как Отец и Сын. Отношения, вместо того, чтобы отличать Ипостаси, с Ними отождествляются»¹⁹. Западный подход грозит тем, что может умалить значение личности в Святой Троице.

Различение же православным богословием непознаваемой Божественной Сущности и Познаваемых Божественных Энергий имеет очень большое значение для мистической жизни христианина, для жизни с Богом и жизни в Боге. При помощи Божественных Энергий человек может познавать Бога, который всецело непознаваем в Своей Сущности, но который познается в Своих Нетварных Энергиях. При помощи учения об Энергиях можно объяснить и то, как Бог присутствует реально в человеке. Бог-

Троица присутствует в человеке Своими Божественными Энергиями, которые сообщаются Святым Духом. А получая Божественные Энергии, человек становится обителью Святой Троицы, которая реально присутствует в нем. Кроме того, различие в Боге Сущности и Энергии является основой православного учения о благодати. «Соединение, к которому мы призваны, не есть ни соединение ипостасное, как для человеческой природы Христа, ни соединение сущностное, как для трех Лиц Пресвятой Троицы. Это соединение с Богом в Его энергиях, или соединение по благодати, «причащающей» нас Божественному естеству без того, чтобы наше естество стало от этого естеством Божественным»²⁰. Становясь богами по благодати, люди остаются тварными, как Христос, став человеком по воплощению, оставался Богом.

Эти реальные различения Божественной Сущности и Божественной Энергии не вносят в Божественное существо никакой сложности, но говорят о тайне Святой Троицы, живущей в Своей славе, которая есть Ее вечное Царство, в которое должны войти все те, кто унаследует обожение будущего века.

Йомимо неразличения в Боге Нетварных Божественных Энергий, вторым критическим моментом в богословии отца Ива Конгара является

вопрос о Святом Духе как эсхатологическом даре.

Как отмечает богослов Мирра Лот-Бородин, западное богословие делает акцент только на блаженстве одной души, которая без плоти достигает вершин знания и любви. «Телесное воскресение, нерв эсхатологической мысли, теряет в западном богословии свою значимость и действенность»²¹. Это касается также и богословия кардинала Ива Конгара, делающего акцент на душе человека, которая будет созерцать Бога в будущей жизни. Анализируя данный аспект, можно задаться вопросом: какое место отводится в этом учении телу человека? Ведь изначально он был создан Богом как единое целое. Сам факт Боговоплощения говорит, что Господь Иисус Христос воспринял Тело человека для того, чтобы и это тело участвовало в процессе обожения, чтобы и тело стало причастным Божественной жизни. Учение же кардинала Ива Конгара делает акцент только на душе человека, все остальные составляющие оставлены без внимания.

В православном богословии, напротив, тело преображенное и воскресшее будет участвовать в созерцании Бога. Архимандрит Киприан (Керн) отмечает, что «в мистическом процессе духовной жизни именно важно озарение божественною силою, благодатью Святого Духа не только ума, но и всех способностей человека, всего его сложного психофизического существа. Совершается процесс всецелого обновления человека. Всем своим бытием человек участвует в этом и всем существом погружается в лучи божественного света, сияющего на него с небесной высоты. Тело, как и ум, и воля, и чувство, содействуют друг другу в процессе этого обужения»²². Тело не есть помеха для воспитания души, а сотрудник духа. Оно уже здесь призвано участвовать в неизреченных благах и освящаться, призвано помогать душе.

Но, несмотря на все критические моменты в богословии кардинала Ива Конгара, оно имеет и свои положительные стороны. Кардинал Ив Конгар акцентирует внимание на богословии усвоения, которое, во-первых, показывает единосущность Лиц Святой Троицы, а во-вторых, настаивает на единстве действия Божественных Лиц. Богословие усвоения четко разграничивает существенные свойства, общие для трех Лиц, а также ипостасные свойства, свойственные какому-то одному Божественному Лицу, но при этом не свойственны другим Лицам. Богослов ярко показывает, что единый по своему существу, но троичный в Лицах Бог участвует в деле спасения. Ни одно Божественное Лицо не исключено из тайны спасения, действуют они в неразрывном единстве.

Данное богословие имеет важное значение для сотериологии, потому что утверждает, что для человека возможно богообщение. Человек способен иметь общение с Богом, познавать Его, любить Его, быть причастником Божества и храмом живущего Духа Божия, который соединяет нас с Троицей. Святой Дух – залог вечной жизни, которая откроется в будущем веке, где люди, по словам апостола Павла, увидят Бога таким, каков Он есть.

Все это может служить основой для православно-католического диалога, целью которого является взаимное ознакомление двух традиций богословия, а также устранение тех преград, которые разделяют Восток и Запад вплоть до настоящего времени.

Библиографический список

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М., 1997. Завершинский Г., свящ. Дух дышит, где хочет. – СПб.: Алетейя, 2003. Киприан (Керн), архим. Антропология святителя Григория Паламы. – M., 1993.

Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. - М., 1991.

Borodine M.L. La deification selon les Péres Greques. - P., 1958.

Congar Y., o.p. Je crois en l'Esprit Saint. – P., 2002.

Congar Y., o.p. Le mystère du Temple. – P., 1958.

Congar Y., o.p. Le Saint Esprit dans la theologie thomiste d'agir morale// L'agire morale. – Napoli, 1974. – P. 18–32.

Groppe E.T. Yves Congar's theology of the Holy Spirit. – Oxford University Press, 2004.

Larchet J.-C. La theologie des Energie Divines. – P., 2010.

Thomas d'Aquin Summe de la Théologie, 1,43, 3. – P. II. – P., 1995.

¹ Congar Y.,o.p. Je crois en l'Esprit Saint. – P.: Les Editions du CERF, 2002. – P. 360–361.

² Thomas d'Aquin Summe de la Théologie, 1,43, 3. – P. II. – P., 1995. – P. 567.

³ Congar Y.,o.p. Je crois en l'Esprit Saint... – P. 366.

⁴ Congar Y.,o.p. Le Saint Esprit dans la theologie thomiste d'agir morale // L'agire morale. – Napoli, 1974. – P. 18.

Congar Y.,o.p. Esquisse du Mystere de l'Eglise. – P., 1953. – P. 76.

⁶ Congar Y.,o.p. Le Saint Esprit... – P. 18.

⁷ Congar Y.,o.p. Je crois en l'Esprit Saint... – P. 360.

⁸ Congar Y.,o.p. Le mystère du Temple. – P., 1958. – P. 234.

⁹ Congar Y.,o.p. – Je crois en l'Esprit Saint... – P. 360.

¹⁰ Groppe E.T. Yves Congar's theology of the Holy Spirit. – Oxford University Press, 2004 – P. 233.

¹¹ Larchet J.-C. La theologie des Energie Divines, Les editions du Cerf. – P., 2010. – P. 3.

 $^{^{12}}$ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. - М., 1991. - С. 227.

¹³ Лосский В.Н. Там же. – М., 1991. – С. 240.

¹⁴ Larchet J.-C. La theologie des Energie Divines. – P.: Les editions du Cerf, 2010. – P. 17.

 $^{^{15}}$ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия... – С. 231.

¹⁶ Lote-Borodine M. La devinization après les Péres Greques . – P., 1953. – P. 457.

¹⁷ Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. – М., 1998. – С. 567.

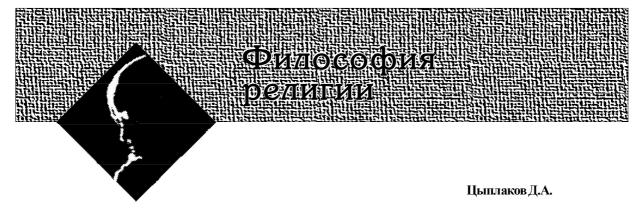
 $^{^{18}}$ Завершинский Γ ., свящ. Дух дышит, где хочет. – СПб.: Алетейя, 2003. – С. 90.

¹⁹ Там же. – С. 47.

 $^{^{17}}$ Лосский В.Н. Богословие света в учении святителя Григория Паламы // Богословие и боговидение. М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 2000. - С. 89.

²⁰ Он же. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. — M., 1991. – С. 232.
²¹ Там же. – С. 231.

²² Там же. – С. 250.



РЕЛИГИОЗНАЯ И НАУЧНАЯ ИСТИНА: АСПЕКТЫ СЕКУЛЯРИЗАЦИИ

Аннотация. В статье представлен анализ гносеологического содержания понятия истины в европейской философии науки. Мировоззренческая трансформация данного содержания рассмотрена в аспекте секуляризации как постепенный отход от религиозного понимания научной истины к прагматически-секулярным концепциям в философии науки начала XX в. Показано, что абсолютистский подход к научной истине послужил одной из основ конфликта между наукой и религией в эпоху Просвещения, секуляризованные же концепции истинности позволяют в настоящее время снять мировоззренческую напряженность между наукой и религией.

Ключевые слова: секуляризация, истина, обоснование, научное знание, религия, философия науки.

Проблема истины — одна из ключевых для эпистемологии и философии науки, поскольку статус науки так или иначе связан с понятием истинности. Наука претендует на всеобщий и необходимый характер, а значит, понятие истинности не подлежит элиминации в определении научного знания. Этот базовый характер истины для подлинного знания был уяснен в философии еще со времен античности, со времен дискуссии Сократа и софистов.

В диалоге «Теэтет» Сократ утверждал, что нельзя относиться к знанию и истине так же, как к кулинарии, где, как известно, «о вкусах не спорят». Даже относительность гастрономических предпочтений имеет свои пределы, и повар знает, какие вкусовые ощущения вызовет его пища у тех, кто будет ее есть. В ходе дискуссии, описанной в «Теэтете», рассматриваются разные точки зрения на сущность знания. Дискуссия достигает своей наивысшей точки, когда Сократ говорит о знании как «истинном мнении, соединенном со смыслом», диалог обрывается без окончательного решения. Как мы знаем, ответ на вопрос о природе знания был дан Платоном в седьмой книге «Государства» посредством учения об идеях-эйдосах. Подлинное знание — это не знание о вещественном мире, где «все течет», но о мире идей, умозрение которого и дает нам абсолютную истину как первую ступень проявления Высшего Блага.

Правда, Платон в том же «Теэтете» говорит о том, что «истинное мнение в соединении со смыслом» неотличимо от знания с практической точки зрения. Таким образом, он, по сути, приходит к известному трехчастному определению знания как обоснованных истинных мнений (верований). Действительно, если мы рассмотрим свойства научного знания, то увидим, что оно должно обладать свойством истинности, как залогом его объективности: оно должно быть обоснованно, только тогда оно может стать всеобщим и общепризнанным. Носителю знания необходима и субъективная уверенность в научных положениях, как условие обладания знанием. Все это составляет гносеологический фундамент научности, в котором истинность является conditio sine qua non, без чего невозможна никакая наука. Вот почему основатели современной европейской филосо-

фии науки — Φ . Бекон, Р. Декарт и другие гносеологи — уделяли первостепенное внимание проблеме истины в контексте научного знания.

При этом именно Декарт сформулировал доктрину гносеологического субъектоцентризма, когда субъектом знания выступает индивид, изолированный не только от вещественного мира, но и от других субъектов. В соответствии с этой доктриной знание является ментальной копией внешней реальности - реальности, трансцендентной субъекту. Эта убежденность стала аксиомой как для нововременного рационализма, так и для эмпиризма. Такая трансцендентная модель знания неизбежно приводит к необходимости решения проблемы истины. Истина в этой модели есть соответствие ментальной копии оригиналу. В процессе решения данной проблемы философы-рационалисты обратились к религиозным представлениям. Так, Декарт в «Рассуждении о методе» писал, что все ясные и отчетливые истины происходят от Бога: «Ибо, во-первых, само правило, принятое мною, а именно, что вещи, которые мы представляем себе вполне ясно и отчетливо, все истинны, имеет силу только вследствие того, что Бог есть, или существует, и является совершенным существом, от которого проистекает все, что есть в нас. Отсюда следует, что наши идеи или понятия, будучи реальностями и происходя от Бога, в силу этого не могут не быть истинными во всем том, что в них есть ясного и отчетливого» 1. Отсюда и возникает в Новое время представление об истине, по выражению Спинозы, sub specie aeternitatis, т.е. истина – это то, как мир видит Бог². В той или иной степени такое представление об истине было характерно для многих мыслителей эпохи Нового времени. По сути, оно и не обсуждалось, так как было парадигмой научной эпохи. Эта парадигма существовала и в теоретической форме - в рамках представлений о «естественной религии».

В.И. Гараджа в книге «Социология религии» утверждает: «В XVII в. начинается секуляризация науки (Галилей, Декарт, Ньютон, Бэкон, Гоббс, Локк). Принцип разделенности разума и веры, светского и духовного начал и, следовательно, независимости начала светского наглядно проявляется не только в политической научной мысли той эпохи, но и этике...»³. С этим тезисом трудно согласиться, поскольку секуляризация здесь понимается не в прямом смысле, не как процесс отъятия церковных земель, а как освобождение науки от религии, и указанный тезис не соответствует фактам. Наука европейского типа возникает в нововременную эпоху, поэтому она исторически не могла начать освобождаться от власти религии одновременно с возникновением: нелепо утверждать, что ребенок начинает освобождаться от власти родителей с момента рождения. Можно, правда, сказать, что наука возникла как секулярное явление. Но и это, на наш взгляд, не будет правильным. В средние века и эпоху Возрождения возникали предпосылки для возникновения европейской науки на стыке античного знания и средневековой учености, и эти предпосылки сформировались в рамках христианской цивилизации. Если Галилей, Декарт, Ньютон были свободны или старались освободиться от опеки католических авторитетов в области своих научных исследований, то значит ли это, что они противопоставляли науку религии или рассматривали науку как область, независимую от религиозных представлений?

Если мы проанализируем мировоззренческие основания нововременного научного мышления, особенно в аспекте проблемы истины, на эти вопросы следует ответить отрицательно. Напротив, и Декарт и Ньютон не только не противопоставляли науку религии, но и опирались на религиозные идеи для обоснования новой научной рациональности. Так, Ньютон, постулируя абсолютный, субстанциальный характер пространства и времени, называет их «чувствилищами Бога»⁴. Таким образом, выходит, что даже там, где нет событий и вещей, будет существовать пространство и время. Этот фундамент ньютоновской физики, как видим, имел религиоз-

ную аргументацию. Кеплер считал, что, открывая законы вращения планет, он выявляет премудрость Бога, создавшего мир. Можно привести много других подобных фактов из истории науки, достаточно сослаться на содержание сборника «Философско-религиозные истоки науки» 5, выпущенного Институтом философии РАН. В свете этих фактов говорить о секуляризации науки в период Нового времени, на наш взгляд, некорректно.

Процесс секуляризации в науке начался в трудах представителей эпохи французского Просвещения: Вольтера, Дидро, Д'Аламбера и др. Хотя они и противопоставили науку религии, в этот период не произошла секуляризация самого понятия истинности – центрального для философии науки. Как пишет А.П. Огурцов в монографии «Философия науки эпохи Просвещения»: «Изменения, произошедшие в просветительской философии науки по сравнению с рационалистической философией XVII в., заключаются в повороте от всеобщих принципов к фактам, однако они не коснулись веры в Разум»⁶. Разум представлялся деятелям французского Просвещения универсальной ценностью и базовой категорией бытия. При этом человеческий разум оказывается отражением Божественного Разума, и именно поэтому он способен постигать устройство мира. Культ Разума становится центральным для деятелей Просвещения, Рациональность остается господствующей ценностной установкой, при этом Разум объективируется, видится универсальным, он исчисляет все, проникает во все области бытия. Именно универсальная рациональность и позволяет говорить о всеобщем характере научного опыта, необходимом характере научных ис-

Что изменилось в отношении к разуму с эпохи рационалистов? Если у рационалистов разум мыслился изначально статическим, т.е. представлял собой вместилище врожденных идей, врожденного знания, то теперь разум мыслится в динамическом аспекте как энергия, как процесс овладения знанием об окружающем мире. Однако в основе так и осталась опора на Божественный Разум как источник истины. И сама по себе механистическая картина природы была продуктом своеобразной религиозной парадигмы Нового времени: «Просветители XVIII в. довели до конца подход к миру как к машине, созданной Богом. Природа мыслится как машина, а ее законы постижимы благодаря техническим средствам, развивающимся вместе с познанием»⁷.

Если гносеологической секуляризации в эпоху французского Просвещения еще, как мы видим, не произошло и истина мыслилась по-прежнему как приобщение к абсолютному знанию, то онтологически-мировоззренческая секуляризация шла полным ходом. Идеологической основой данной секуляризации был деизм (от лат. «Deus» - «Бог»). Деизм в отличие от теистических концепций отрицал возможность вмешательства Бога в жизнь мира. К этому убеждению мыслители приходили по разным соображениям, но в целом рационального характера. Мир мыслился как большой механизм, а человек как «духовный автомат» (Лейбниц). Когда хороший механик создает совершенные механизмы, то они работают без его непосредственного вмешательства. Хорошо сделанному механизму не нужен постоянный ремонт. По аналогии с человеком-механиком философы Просвещения рассматривали Бога. Он – самый совершенный механик, мир, созданный Богом, не требует постоянной настройки и ремонта: «Природа начинает мыслиться как некая система, не зависящая от исследователя, созданная Богом - «инженером» и нуждающаяся лишь в первотолчке для своего существования. Впервые в классической науке создается возможность постичь внутреннюю структуру мира»⁸. Наука постигает внутреннюю структуру мира и овладевает знанием, которое попрежнему рассматривается как абсолютная истина, добытая человеческим разумом. Таким образом, эпоха Просвещения, хотя и противопоста-

вила науку религии, но сделала это только в социальном плане: противопоставив научный разум косности церковных институтов. Между тем в области философии науки подспудно продолжала существовать идея религиозного источника истины, что позволяло мыслителям эпохи Просвещения пребывать в состоянии гносеологического наивного реализма и считать, что разум способен извлечь из опыта знание о мире «как он есть на самом деле» sub specie aeternitatis. Именно это религиозное деистическое обоснование научной истины и стало мировоззренческой основой для противопоставления науки и религии, понимаемой как противостояние Просвещения – Церкви (прежде всего – католической), относительно которой просветители, особенно Вольтер, не жалели критических стрел (достаточно вспомнить знаменитый лозунг Вольтера: «écrasez l'infâme» - «раздавите гадину». Действительно: наука, как ее понимали деятели эпохи Просвещения, открывала абсолютную истину, методы научного познания, основанные на опыте и эксперименте, анализировались разумом. В условиях просветительского культа Разума мыслители XVIII в. неизбежно видели своими главными врагами сторонников Церкви, скептически относившихся к идее о том, что только разумом человек способен постичь абсолютную истину. Идеологическое столкновение между деятелями Просвещения и христианскими церковными организациями в наибольшей степени было характерно именно для Франции, особенно в эпоху Великой французской революции. Деятельность просветителей в других странах зачастую не имела такой явно выраженной антиклерикальной направленности. В этом аспекте характерна деятельность немецкого Просвещения, протекавшая в протестантской религиозной среде. Тем не менее в недрах немецкого Просвещения, а именно в философии И. Канта, произошла мировоззренческая секуляризация понятия истины в науке и теории научного познания.

Поясним этот тезис подробнее. Внутренняя логика развития европейского эмпиризма (от Ф. Бекона до Д. Юма) привела к тому, что проблема истины встала перед европейскими гносеологами с предельной остротой. Если Ф. Бекон, несмотря на критический настрой в отношении «идолов познания», был полон оптимизма относительно способности человека познавать мир «таким, какой он есть на самом деле», то уже Д. Локк вполне отчетливо понимал проблему субъективности знания. Его теория первичных и вторичных качеств была попыткой сохранить объективный характер научного знания. А именно: поскольку вторичные качества (цвет, вкус и др.) носят субъективный характер, а их дескрипция не дает нам объективного знания об окружающем мире, Локк предлагал сводить их к первичным (вес, форма, плотность и др.) и тем самым объективизировать знание, основанное по-прежнему на теории абсолютной истины как основы науки. Локк придерживался «здравого смысла», так характерного для настоящего англичанина, а потому, опять же, сохранял изрядную толику наивного реализма относительно того, что мир в процессе нашего познания доступен нам в подлиннике. Первым, кто ясно обозначил субъективный характер содержания человеческого знания (в том числе научного знания) был Д. Юм. Он показал, что состав нашего знания состоит из ментально-субъективных элементов и даже причинность и субстанциальность являются продуктами деятельности нашего сознания. Таким образом, вопрос о научном знании был переведен из плоскости абсолютного в область относительного. Вернее, была со всей остротой поставлена проблема: как из субъективных данных опыта получить объективное знание об окружающем мире. Между тем сама проблема возможности абсолютного знания пока еще не была обозначена. Не случайно Д. Юма назвали «агностиком» в том смысле, что он поставил под сомнение абсолютный характер научной истины, поставил под сомнение то, что мы можем познать мир таким, каким он существует «на самом деле», т.е. sub specie aeternitatis. Именно И. Кант, представитель немецкого Просвещения, сделал решительный шаг в направлении секуляризации понятия истины в европейской гносеологии. Для него истина стала чисто формальной, вернее, для Канта остался только один — формальный — критерий истины: истинным может быть только то знание, которое представлено в трансцендентальной логической форме.

В этом аспекте слова немецкого философа: «Мне пришлось ограничить знание, чтобы освободить место вере» следует понимать как развенчание просвещенческой религии Разума. Хотя А. Гулыга в своем фундаментальном исследовании философии Канта указывает на то, что этот перевод неточен филологически⁹, но, по сути, перевод отражает то, как поняли Канта: немецкий философ устранил разум из областей, где не работает научный метод, зато в области науки отвел ему полное господствующее положение. Более того, разум, по Канту, выше всякой веры, кроме моральной, да и моральная вера имеет ту особенность, которую А. Гулыга весьма точно подметил: «Верить в бога здесь означает не размышлять о его бытии, а просто быть добрым» 10. Для Канта становится фактически ненужной рационалистическая опора на Высший Разум в осмыслении научного знания. Трансцендентальные рассудочные категории не являются отражением высшей абсолютной рациональности, это универсальная общечеловеческая рациональность.

Вместе с этим Кант уходит от понимания научной истины как отражения мира таким, «какой он есть на самом деле». Собственно непознаваемость «Ding an sich» (вещи в себе, вещи самой по себе), продекларированная автором «Критики чистого разума», и означает фактический отказ разуму в причастности абсолютной истине. Истина науки больше не означает знания о мире sub specie aeternitatis: наука изучает феноменальный мир, тот мир, который представлен познающему человеческому сознанию, но не мир сам по себе. И этот момент является поворотным в процессе социокультурной секуляризации философии науки: концептуальное понимание научной истины теряет религиозный смысл. Наука полностью освобождается от религиозного обоснования, и научное знание приобретает феноменологический характер.

Хотя О. Конт и не находился под влиянием кантовской критической философии, но, безусловно, новые идеи, предложенные Кантом, буквально носились в воздухе. То, что сделал Кант в гносеологии, было довершено Контом в рамках «проповеди» позитивизма. Собственно учение о позитивном знании, которое не стремится создать метафизику природы, не отвечает на вопрос «почему?», но отвечает на вопрос «как все устроено?», и представляет собой этап секуляризации научного знания. Наука перестает стремиться к абсолютной истине в ее религиозном обосновании, как отражения Абсолютного Разума, но становится истиной инструментальной, прикладной. Как писал Б. Рассел в очерке «Наука и религия»: «Наука... отказывается от поиска абсолютной истины и заменяет ее «технической истиной», принадлежащей любой теории, которая успешно используется в предсказаниях или в изобретениях... «Знание» перестает быть разумным отображением Вселенной и становится практическим орудием управления материей»¹¹. Таким образом, позитивизм закономерно вызвал поиски новых подходов к определению истинности научного знания. При этом прагматическое понимание научной истины возникло (в неотрефлексированной форме) еще в первом позитивизме. Оно явственно просматривается в одном из призывов О. Конта: «Знать – чтобы предвидеть, предвидеть – чтобы обладать силой»¹². Указание на прагматический смысл науки как финальный аргумент в защиту истинности научного знания характерен для последующей истории не только позитивизма, но и

многих других направлений философии науки. К началу XX в. он стал неотъемлемой частью понимания научной истины. Это позволило У. Джемсу (Джеймсу) подвести общий итог и заявить, что прагматизм пустил уже прочные корни.

В научном мышлении произошел поворот к «инструментализму». Это и было выражено Джемсом, когда он указывал на то, что «мысль, которая успешно ведет нас от какой-нибудь одной части опыта к любой другой, которая целесообразно связывает между собой вещи, работает надежно, упрощает, экономит труд – такая мысль истинна ровно постольку, поскольку она все делает. Она истинна, как орудие логической работы, инструментально» 13. И подобное понимание стало основой научного дискурса XX в. Таким образом, к началу XX в. в целом завершается процесс секуляризации понятия истинности, и в философии науки, кроме прагматического, закономерно возникают конвенциальный, когерентистский и другие разновидности «неабсолютистских» подходов к научной истине. Но все эти подходы, как «комнаты», могут быть объединены одним «коридором» прагматизма (Джемс). И даже марксизм в аспекте исследуемой проблемы выработал аналогичный критерий истины, назвав его «практикой».

Значит ли это, что абсолютистский подход к пониманию «истины» окончательно ушел из гносеологии? На наш взгляд, это не так. Дело в том, что гносеология шире эпистемологии как философии научного познания. И в ХХ в. шло активное изучение обыденного знания, художественного творчества, аксиологических систем. В результате философия в XX в. выяснила для себя и открыла для научного сообщества вненаучные формы познания окружающей действительности. Оказалось, что наука в мировоззрении человека неизбежно должна дополняться вненаучными формами знания, – например, ценностным знанием, в том числе религиозным. В этом аспекте секуляризация понятия истинности сыграла свою положительную роль в преодолении просвещенческого противопоставления науки и религии, поскольку исчезла мировоззренческая основа для их противопоставления. Напротив, возникла возможность гармоничного сочетания научной рациональности и религиозных представлений в сознании современного человека. Эту идею ясно выразил академик Б. Раушенбах, говоривший о целостном знании: «Все чаще люди задумываются: не назрели ли синтез двух систем познания, религиозной и научной? Хотя я не стал бы разделять религиозное и научное мировоззрения, а взял бы шире - логическое, в том числе и научное, и внелогическое, куда входит не только религия, но и искусство: разные грани мировоззрения... На самом деле человек это некое единство, и ему свойственно целостное понимание мира. Обе части одинаково важны, одинаково... дополняют друг друга»¹⁴. Научное и религиозное понимание истины различаются. Но это не две разные истины, это два разных аспекта истины, которые не противоречат друг другу, а могут быть взаимно дополнительными. Поясним нашу мысль на примере: мы видим студента, бегущего на остановку вслед за автобусом. На вопрос «почему он бежит?» можно дать два ответа: «потому, что у него сокращаются мышцы» и «потому, что он опаздывает на лекцию». Оба этих ответа будут истиной, и они не противоречат, а дополняют друг друга. Так и истины религиозные говорят о добре и красоте, нравственной правде, а истины науки описывают мир практически. И то и другое нужно человеку: без науки человек не сможет эффективно удовлетворять свои жизненные потребности, но без религии, или – возьмем шире – без ценностей существование человека будет лишено смысла. Единственно, что важным условием гармонии науки и религии должно быть ясное понимание границ компетенций, методов, познавательных возможностей той и другой области. Определение этих границ и условий – большая методологическая и мировоззренческая задача, которая является отдельной самостоятельной темой.

Библиографический список

Гайденко П.П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. – М.: ПЕР СЭ: СПб.: Университетская книга. 2000. – 456 с.

Гараджа В.И. Социология религии: Учеб. пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей. – М.: Аспект-пресс, 1996. – 239 с.

Тулыга А.В. Кант. – М.: Молодая гвардия, 1977. – 304 с., ил.

Декарт Р. Рассуждения о методе... // Декарт Р. Сочинения в 2-х т. – Т. І. – М.: Мысль, 1989 – 654 [2] с.

Джемс У. Что такое прагматизм? // http://www.philosophy.ru/library/james/ pragma.html. См. Джемс В. Прагматизм. Новое название для некоторых старых методов мышления. - Киев: Украйна, 1995.

Конт О. Курс позитивной философии. – СПб., 1906.

Огурцов А.П. Философия науки эпохи Просвещения. – М.: Наука, 1993. -213 c.

Рассел Б. Наука и религия // Рассел Б. Почему я не христианин: Избр.

атеистические произведения. – М.: Политиздат, 1987. – 334 с. Раушенбах Б.В. Постскриптум / лит. зап. Инны Сергеевой. – М.: Рос. гос. б-ка; Изд-во «Пашков дом», 1999. – 216 с.: ил.

Раушенбах Б.В. Праздные мысли: Очерки. Статьи. Воспоминания. -М.: Гареева; Аграф, 2003. http://rauschenbach.livejournal.com

Философско-религиозные истоки науки / отв. ред. П.П. Гайденко. Ин-т философии PAH. – М.: Мартис, 1997. – 319 с.

¹ Декарт Р. Рассуждения о методе...// Декарт Р. Сочинения в 2-х т.. – Т. І. – М.: Мысль, 1989. $-C_{272}$

² Sub specie aeterni (лат.) – с точки зрения вечности, «природе разума свойственно постигать вещи под некоторой формой вечности» (Б. Спиноза, «Этика», ч. V, с. 29- 31). (http:// dic.academic.ru/dic.nsf/latin proverbs/2419/Sub)

³ Гараджа В.И. Социология религии: Учеб. пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей. - М.: Аспект-пресс, 1996. - С. 194-195.

⁴ См. в работе П.П. Гайденко «История новоевропейской философии в ее связи с наукой»: «И далеко не случайно принцип тяготения имеет в качестве своего коррелята в ньютонианской физике понятие абсолютного пространства. Ведь последнее Ньютон наделяет особым свойством активности, называя его чувствилищем Бога (Sensorium Dei)» (Гайденко П.П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. – М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. - C. 233).

⁵ Там же.

 $^{^6}$ Огурцов А.П. Философия науки эпохи Просвещения. – М.: Наука, 1993. – С. 77.

⁷ Там же. – С. 73.

⁸ Там же. – С. 68.

⁹ «Он употребил глагол aufheben, который буквально означает «поднять», но в первую очередь - «устранить», а также «арестовать», «сохранить». Кант устранил знание из областей, ему не принадлежащих, он высоко поднял его, посадил под арест, за решетку своей критики, и тем самым сохранил его в чистоте и силе» [3, 129].

 $^{^{10}}$ Гулыга А.В. Кант. – М.: Молодая гвардия, 1977. – С. 129.

¹¹ Рассел Б. Наука и религия // Рассел Б. Почему я не христианин: Избр. атеистические произведения. - М.: Политиздат, 1987. - С. 136.

¹² Конт О. Курс позитивной философии. – СПб., 1906. – С. 36, 85.

¹³ Джемс У. Что такое прагматизм? // http://www.philosophy.ru/library/james/pragma.html. См.: Джемс В. Прагматизм. Новое название для некоторых старых методов мышления. - Киев:

¹⁴ Раушенбах Б.В. Постскриптум / лит. зап. Инны Сергеевой. – М.: Рос. гос. б-ка; Изд-во «Пашков дом», 1999. - С. 195-196.

ОТ АНТРОПОЛОГИИ К ТЕОЛОГИИ: ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ АКАДЕМИСТОВ

Аннотация. Статья посвящена анализу идей о взаимосвязи антропологии и теологии, выдвинутых представителями академической школы русской религиозной философии. Позиция академистов по данному вопросу сопоставляется со взглядами святых отцов и установками западной философии конца XIX — начала XX вв.

Ключевые слова: антропология, теология, академическая философия, философия Отцов церкви.

В последнее время наблюдается рост интереса к академической школе русской религиозной философии. С одной стороны, это обусловлено тем, что длительное преследование желающих серьезно изучать творчество религиозных философов, наконец, прекратилось, и можно, не опасаясь за свою судьбу, высказать не только «яростно критическое» к ним отношение. С другой стороны, у определенной части современного российского общества возникла потребность именно религиозного осмысления проблем культуры, морали, права, науки и т.д. Эта часть общества представлена преимущественно интеллигенцией, что и обусловливает интерес к академической школе русской философии, сочетающей теоретичность изысканий с ортодоксальностью мировоззренческих установок, традиционность ценностей с инновационостью методологии.

Как отмечает И.В. Цвык, наиболее разработанной частью академической философии является гносеология, которая онтологизируется, разворачиваясь как теория богопознания. «В силу специфики познаваемого объекта, сам процесс познания интерпретируется не как чисто рациональный акт, а как синтез всех духовных свойств человека и потому представляет собой цель и одновременно условие подлинной христианской жизни»¹. Очевидно, что антропология занимает далеко не последнее место в системе духовно-академической философии.

Как известно, в конце XIX — начале XX вв. в России было четыре православные духовные академии: Санкт-Петербургская, Московская, Киевская и Казанская. Их вклад в становление и развитие академической философии не одинаков. Принято считать, что Казанская духовная академия по целому ряду объективных причин в научном и философском отношении значительно уступала трем другим. Безусловно, главную задачу своей деятельности преподаватели казанских православных духовных школ (семинарии и академии) видели в подготовке грамотных пастырей, способных вести прежде всего миссионерскую и просветительскую работу. Однако ряд идей, обоснованных именно казанскими академистами, позволяет говорить об их достойном вкладе в развитие отечественной науки и философии. Хотелось бы заострить внимание на любопытном подходе казанских авторов к проблеме взаимодействия философской антропологии, теологии и религиоведения.

В первую очередь следует упомянуть о системе религиозной антропологии В.И. Несмелова. Работы современных исследователей (еп. Константин (Горянов), С. Каприо, В.А. Киносьян, Л.Е. Шапошников, М.М. Белгородский и др.) позволяют говорить о философской значимости и актуальности несмеловской науки о человеке. Капитальный труд В.И. Несмелова «Наука о человеке», вышедший в 1898 г., несколько опередил программные работы М. Шелера — известного основателя философской антропологии. Тем более достоин внимания тот факт, что оригинальная антропологическая концепция русского религиозного мыслителя содержит

ряд идей, на которых впоследствии развивалась философская антропология М. Шелера. В «Науке о человеке» В.И. Несмелова несложно увидеть реализацию установки, которая вдохновляла немецкого антрополога и его последователей — соединение трех кругов идей о человеке. Виктор Иванович использует не только обширный историко-философский материал, но и данные психологии, физиологии, органично увязывая их с религиозными представлениями о человеке.

Можно усмотреть много общего в положениях Шелера и Несмелова. К таковым относятся следующие: невозможность достижения абсолютно сущего бытия исходя из бытия предмета; человек — не только ключ к мирозданию, но и первый доступ к Богу; единственный доступ к Богу — личное активное участие человека в Боге, а не теоретическое размышление. Эти мысли немецкого философа очень созвучны положениям, на которые опирался русский мыслитель. Но конечные итоги рассуждений авторов принципиально различны.

Не вдаваясь в подробный анализ систем М. Шелера и В.И. Несмелова, отметим лишь, что ключевое различие их позиций, на наш взгляд, заключается в понимании Бога. Для Несмелова Бог прежде всего — Личность, а для Шелера — безличное абсолютное бытие. Это понимание Бога как Личности, развертываемое в учении о трех планах бытия человека, позволяет Несмелову не только создать подлинно целостную антропологию, сформулировать загадку человека, но и указать способ ее решения.

В процессе решения загадки о человеке В.И. Несмелов формулирует антропологическое (по меткому замечанию митр. Антония (Храповицкого)) доказательство бытия Бога. Человек остро переживает противоречие между своим быванием как вещи в физическом мире и осознанием себя как цели для себя. Трагизм этого переживания, несогласие человека быть вещью свидетельствуют, по мнению Несмелова, о происхождении человека из иного мира. «Непосредственное содержание человеческого самосознания выражает собой не мнимую, а действительную правду человеческого сознания, как личности, и сознания «я», выражая собой действительное отношение человеческой личности к миру инобытия, указывает не какое-нибудь воображаемое, а действительное существование человеческой личности в качестве метафизической сущности»². Человек воспринимает себя как образ абсолютного, безусловного бытия. Одним словом, процесс самопознания, по глубокому убеждению казанского профессора, приводит человека к признанию бытия Бога.

Поразительно созвучны идеям В.И. Несмелова положения, высказанные о. Яковым Кобловым (выпускником Казанской духовной академии) в его исследовании «Антропология Корана в сравнении с Христианским учением о человеке» (Казань, 1905). В данной статье мы позволим себе опустить характеристику антропологии Корана, которую дает Я.П. Коблов, сосредоточив внимание на общефилософских проблемах, им поднимаемых. Исследователь ставит вопрос, на который, по его мнению, с необходимостью должна давать ответ любая религия: «Путем какой жизни человек, находясь в правильном отношении к Богу и окружающей его действительности, раскрывает свои истинные человеческие силы и способности?»3. Постановка вопроса поражает своим подлинным гуманизмом: как человеку жить, чтобы состояться как человеку? Здесь слышится и перекличка с экзистенциализмом (в религиозном его варианте): при каких условиях человек существует как человек? Это роднит изыскания Я.П. Коблова с трудами такого русского религиозного мыслителя как Н.А. Бердяев. Подобная формулировка проблемы исследования религии выводит труд Я.П. Коблова за рамки чисто миссионерского и придает ему черты подлинной философичности. Более того, на наш взгляд, здесь можно усмотреть и основание для весьма актуального религиоведческого подхода.

Учение о человеке «должно служить самым действительным критерием при оценке религии... от всякой религии, претендующей на истинность, можно и даже должно требовать решения всех существенных вопросов, касающихся человека в его прошедшем, настоящем и будущем»⁴. К антропологии, независимо от ее конфессиональной принадлежности, Я.П. Коблов предъявляет требования самостоятельности и оригинальности при решении ключевых проблем, а также независимости — как от других религиозных учений, так и от построений человеческого разума.

Более того, Я.П. Коблов считает возможным базировать на антропологии не только, так сказать, «внешнее» исследование религии (т.е. оценку, анализ, сравнение религиозных учений). Он уверен, что «знание человека и преимущественно главнейших частей его существа, души, должно служить исходным пунктом и основанием для богословствующего разума»⁵. Отсюда, из антропологии, должно познавать Бога, сущность и смысл бытия видимого мира, черпать правила для индивидуальной жизни и поведения, считает о. Яков Коблов.

Очевидна близость идей о. Якова Коблова и проф. В.И. Несмелова. Более того, идеи первого выступают своего рода продолжением идей второго мыслителя. Действительно, если прав В.И. Несмелов относительно того, что человек есть образ абсолютного бытия, что, постигая свою богообразную сущность, человек постигает Первообраз, то всякую религию (как учение о Боге) необходимо оценивать прежде всего через ее антропологическую составляющую. Учение о человеке можно сравнить с теми результатами самопознания, которые добыты индивидом. На основании вывода об адекватности конкретной религиозной антропологии данным самопознания делается заключение об адекватности учения о Боге. Это очень непростой путь, но путь поистине философский. И результаты познания, добытые этим методом, по сравнению с данными, получаемыми традиционными для религиоведения методами, будут гораздо ближе к сути исследуемого феномена.

Можно ли считать подход Коблова новаторским, революционным? Не побоимся выдвинуть парадоксальное утверждение — этот подход столько же революционен, сколько и традиционен. Традиционность восхождения богословствующего разума от познания человека к познанию Бога обусловлена одной из ключевых идей христианской антропологии о богообразности человека. «Учение об образе и подобии Божием есть чисто библейская особенность. Внехристианская антропология не знает ничего об этом и не включает в свою схему человека категории богоподобия» Несмотря на то, что вопроса о богообразности человека так или иначе коснулись практически все писатели и учителя Церкви, единства понимания этого термина в святоотеческой антропологии не отмечается.

Св. Афанасий Великий пишет, что душа человека после грехопадения как будто забывает свою богообразность, «выходит из себя» и созерцает не-сущее вместо Бога. В результате этого она утрачивает способность видеть Божественный образ, заключенный в ней. Этот образ закрывается от ее взора множеством вожделений. «Посему, когда душа слагает с себя всю излившуюся на нее скверну греха и соблюдает в себе один чистый образ (чему и быть следует) с просветлением его, как в зеркале, созерцает в нем Отчий образ – Слово, и в Слове уразумевает Отца...»⁷. Василий Великий, хотя и находит образ Божий в разумности человека, все же не отождествляет образ и разум. Образ Божий в человеке это, прежде всего, устремленность человеческого ума к Богу, некий порыв к духовному. То есть для Василия Великого образ Божий не есть данность, но заданность, некая задача, потенция. В контексте рассматриваемого вопроса важно следующее рассуждение Кесарийского архипастыря: «Страсти отдалили душу от сродства с Богом... через очищение от срамоты греха человек возвращает древний вид царскому образу. А в блаженном созерцании образа увидишь неизреченную красоту Первообраза»⁸. Он утверждает, что человеку в силу его богообразности необходимо уподобляться Богу, уподобляться настолько, насколько позволяет человеческая природа, но уподобление, по глубокому убеждению святителя, невозможно без «ведения». Возможность ведения обеспечивается богообразностью человека.

Григорий Богослов, размышляя о сложности человеческого естества, отмечает, что человек создан как «...образ Бессмертного, потому что в обоих царствует естество ума»⁹. Святой Григорий Нисский различает образ и подобие Божие в человеке. Образ – это разумное бытие человека, а подобие – в возможности стать христианином. Он настаивает на непознаваемости, загадочности, иероглифичности человека. Тем не менее самоуглубление открывает индивиду отображение в его внутреннем мире многих сокровенных тайн Божиих. Он видит богообразность не только в духовном начале человека. Нисский епископ усматривает в человеке начертание вочеловечения Бога Слова, усматривает тайну Триипостасного Божества, проявляющуюся в трех различных смыслах. Во-первых, прародительские ипостаси (Адам, Ева, их сын) знаменуют собой «нерожденность» (Адам), «исхождение» (Ева), «рожденность» (их сын). С помощью этих категорий (нерожденность, рожденность и исхождение) в тринитарном богословии принято описывать отношения Лиц Пресвятой Троицы. Во-вторых, «духовная и бессмертная сущность твоей души, неименуемая и неведомая, является примерным (типическим) образом неименуемого, непознаваемого и бессмертного Бога» 10. В-третьих, душа имеет три способности: вожделения, раздражения, разумения. «Иными словами, в душе нашей мы можем усмотреть: троичность Ипостасей, единство естества, единовременность, нераздельность, неприступность, неизобразуемость, несозерцаемость, нерожденность, рождение, исхождение, творчество, промышление, суд, неприкосновенность, бесплотность, нетление, неистребимость, бессмертие, вечность, необъяснимость, великолепие»¹¹.

Преподобный Анастасий Синаит в работе «Три слова об устроении человека по образу и по подобие Божиему», раскрывая различные аспекты человеческой богообразности, по сути дела, повторяет сказанное Григорием Нисским: «... человек был создан не только как некий первый образ и подобие Божие, но и как второй, третий, четвертый и пятый, наглядно представляя, словно в некоем зерцале и отпечатлеваемой (а не естественной) тенеписи, таинство Триипостасного Божества»¹². Преподобный Анастасий перечисляет различные аспекты понятия «по образу», которые также заимствованы им из трудов Григория Нисского. Но самым важным аспектом человеческой богообразности является единое Божество в Троице. «Ибо душа является нерожденной и беспричинной во отпечатление нерожденного и беспричинного Бога и Отца, но не является нерожденным ее мыслящий разум, неизреченно, незримо, необъяснимо и бесстрастно рожденный из нее. Ум же не является ни беспричинным, ни рожденным, но есть исходящий, проникая во все и все рассматривая по образу и по подобию Всесвятого и исходящего от Отца Духа...»¹³.

Василий Селевкийский в контексте рассматриваемой проблемы заостряет свое внимание на творческой способности человека, в частности на словотворчестве. Нарекая имена различным животным, Адам являл свою способность постигать божественный замысел о твари; подражал досто-инству Творца; показывал свое владычество над природой. Таким образом, он становится соучастником божественной премудрости, он дает имена тем, кому Бог дал бытие.

Святой Фотий, патриарх Константинопольский, подобно ряду своих предшественников (Афанасий Великий, Иоанн Златоуст, Феодорит Кирский, Анастасий Синаит), рассматривает вопрос о богообразности человека в связи с учением об ангелах. В этом отношении он оказал сильное влияние

на выдающегося православного мистика и богослова – Григория Паламу. Сравнивая человека и ангела, Солунский архиепископ указывает их сходство, отмечает, в чем ангелы превосходят человека и, что особенно интересно, обнаруживает и превосходство человека над ангелами. Душа человека, как и ангелы, бесплотна, разумна и словесна. Ангелы превосходят человека тем, что они ближе к Богу, потому что непосредственно причастны свету Божественному. Превосходство человека над ангелами обнаруживается в его богообразности, проявляющейся прежде всего в творческой деятельности.

Григорий Палама утверждает, что человек выше ангелов в силу своей богообразности, хотя по подобию ангелы ближе к Богу. Однако если подобие может быть утрачено, то образ неуничтожим. «Умное и словесное естество души одно только обладает и умом, и словом, и животворящим духом. Только оно одно больше, чем ангелы, было создано Богом по Его образу. И этого изменить нельзя, хотя бы даже оно и не знало своего достоинства, и не чувствовало и не действовало достойно Создавшего его по Своему образу» 14. Интересно также отметить, что Григорий Палама видит превосходство человека над ангелами еще и в том, что человек обладает телом — его природа видится Солунскому богослову законченной. Обладание телом открывает перед человеком и особые возможности в познании — человеку дано постигать тайны бытия не только умом, но и с помощью чувств.

Систематизируя высказанное в святоотеческой литературе на тему образа Божьего в человеке, необходимо отметить следующее. Несмотря на то, что, как отмечалось, в святоотеческой литературе нет единого понимания категории «образ Божий», в отношении возможности богопознания очевидно единство мнений. В силу того, что человек обладает образом Божиим, он обладает возможностью через постижение образа возноситься к познанию Первообраза. Поэтому идея о. Якова Коблова о том, что антропология должна служить критерием при оценке богословия, уходит своими корнями в двухтысячелетнюю историю христианской мысли. Поэтому идеи Коблова могут считаться вполне традиционными для православного христианства.

В то же время мы утверждали революционность идей о. Якова Коблова. В чем же его новаторство? «Знание о человеке, ... должно служить исходным пунктом и основанием для богословствующего разума» 15. В начале XX столетия ряд академистов (архиеп. Феодор (Поздеевский), архиеп. Илларион (Троицкий), еп. Варнава (Беляев)) формулируют проблему поиска новых оснований богословской науки. Чем был мотивирован этот поиск? Как известно, на протяжении нескольких столетий фундаментом здания богословских дисциплин считалось догматическое богословие. Такая структура богословия в Россию пришла из Европы вместе со всеми нововведениями Петра I. Об этом вполне исчерпывающе пишет о.Георгий Флоровский в работе «Пути русского богословия». Европейское же христианское богословие опиралось преимущественно на схоластические методы исследования, отличительной особенностью которых является рационализм. Именно против рационализма как ведущего метода и «восстали» перечисленные ученые монахи.

Рассуждая об особенности богословия как науки, еп. Феодор (Поздеевский) приходит к убеждению, что перед богословом стоит задача «выработки в себе путем нравственного развития, путем борьбы со страстями той любви, которая одна способна приблизить нас к Богу и открыть нам тайны богословия» Всякое служение истине — высокая задача. Служение же Христовой Истине требует особого духовного восприятия и духовного ведения. Метод познания этой Истины неразрывно сочетает в себе гносеологию с онтологией. В схоластике же религиозные положения воспринимаются так же, как и положения других наук — только рассудком,

только посредством законов логики. То есть от ученого (или богослова), опирающегося на схоластику, не требуется религиозного горения, аскетического напряжения, духовной зрячести. Все иррациональное выносится за скобки научного поиска, и «да здравствует ratio!».

По мнению архиеп. Феодора (Поздеевского), доминирование схоластики в богословии — следствие упадка духовной жизни. А оскудение духа благодати, святости жизни и нравственного опыта как метода познания Христовой Истины всегда сопровождается упадком духовного творчества, упадком истинного богословия. Очевидно, что для поднятия духовного творчества необходимо поднятие духовности жизни. Как достичь духовного ведения? По мнению архиеп. Феодора (Поздеевского), метод достижения этого четко прописан в Евангелии: необходимо очистить свое сердце от страстей, ибо только чистые сердцем узрят Бога (Матф. 5,8). Богословская мысль должна вернуться к забытым сокровищам духа. «Это, воистину, будет освобождением из тяжкого плена и вступлением на новый и в то же время на старый путь богословствования»¹⁷.

Архиепископ Феодор прекрасно отдает себе отчет в том, что он не изобретает ничего нового, он обращается к опыту патристики, к опыту Церкви. И все же его подход вполне можно назвать новаторством (подробнее этот вопрос мы рассмотрим позже). «Внешнее изучение христианства, как некоей только любопытной и оригинальной теории, или философемы, или как своеобразного исторического явления... никогда не даст тех результатов, что первый путь» 18. Под первым путем архиепископ подразумевает рационалистическое изучение религии.

Принципы, методы и приемы очищения от страстей — область аскетики. Поэтому в основание корпуса богословских дисциплин указанные архипастыри полагают аскетику. Поэтому архиепископ Феодор, будучи ректором Московской духовной академии, добивается введения в круг учебных дисциплин своего учебного заведения курса аскетики. Аскетика, как всякая наука, имеет два уровня — теоретический и практический. Если теоретический уровень, по мнению архиеп. Феодора, заключается в догматическом и принципиальном исследовании основ аскетизма, то практический представлен анализом внутреннего состояния индивида в процессе спасения. «И если "философ встречается с ученым там, где теоретик вынужден вернуться к началам собственного дела", то уж тем более следует отчетливо сознавать аскетические (а тем самым — вообще сотериологические) начала своей науки ученому богословию» 19.

Развитие этой посылки видно в трудах учеников архиеп. Феодора (Поздеевского). Так, у архиеп. Илариона (Троицкого) понятие «аскетика» является синонимом понятия «церковность». Он выступал с призывом бороться за освобождение русского богословия от засилья западной схоластики. Более того, не будет преувеличением сказать, что всю свою жизнь архиеп. Иларион подчинил практическому достижению идеала свободы Церкви от схоластики. Его эпистолярное наследие не может быть охарактеризовано как развернутая богословская система. «Однако сами побудительные мотивы его деятельности – превращение богословских вопросов в реальные экзистенциальные вопросы, а не сухую схоластику, не могут не приниматься во внимание»²⁰.

Еще дальше идет еп. Варнава (Беляев), утверждая, что аскетика и есть единственная реальная наука. Не надо подгонять аскетику и сотериологию к нормам научности, считал еп. Варнава, но самой аскетике необходимо сделаться наукой, порождающей свой тип рациональности и свою теорию аргументации. Отношение еп. Варнавы к науке формируется в рамках отношения к мирской культуре вообще. Современная мирская культура не выше греко-римской, от которой люди бежали в пустыню, убеждается епископ. Он считает, что Творец вложил в сердце человека единственную науку – любить ближнего, но падший мир, пытаясь копировать

эту науку, производит суррогат, сответствующий нуждам падшего же естества.

Выход — в возвращении цельности падшего человечества, это целая наука и тяжелый повседневный труд. «Тело страстного человека, будучи сластолюбивым и изнеженным или болезненным и привередливым ... страшится подвига и неспособно к нему... Поэтому всякий, призванный Благодатью Божией ко спасению, вскоре чувствует нужду заняться своим телом, чтобы оно помогало душе в борьбе со страстями, а не было бы для нее само наветчиком»²¹.

Таким образом, определив аскетику в качестве основания корпуса богословской науки, московские академисты кардинальным образом меняют значение антропологии. С одной стороны, они обращаются к опыту богословствования Вселенских соборов, отстаивавших реальность боговоплощения, реальность вочеловечивания Бога, а значит и идеи высокого достоинства человека. Достаточно вспомнить не одним святым отцом повторенное: «Бог вочеловечился, чтобы человек обожился». Они обращаются к опыту философствования патристики, для которой стержнем рассуждений о Боге был человек. Квинтэссенция этого подхода выражена в христианской формуле: «Покажи мне твоего человека, и я покажу тебе моего Бога».

С другой стороны, это обращение к антропологии оказывается созвучно общему настроению европейской философской мысли начала XX в. Философия становится антропологией, и нет ничего важнее проблем индивида, его страхов, немощей, страданий. Философия отказывается от прерогативы разума в решении вопросов о человеке и мире. Основой философствования провозглашаются иные, иррациональные начала. Аналогичную позицию отстаивают и академисты: «нужно принести рассудок в жертву вере, скепсис и отрицание в жертву духовному опыту своему и церковному»²².

В то же время академисты не выбрасывают разум на свалку истории, как это пытаются сделать представители постмодернистской философии. Епископ Варнава заявляет о необходимости создания нового типа рациональности, который бы соответствовал новым основаниям науки как таковой. Этим основанием, как уже отмечалось, является любовь. Европейские философы так много ругали христианство за мрачность мироощущения, за пренебрежение к телу, за уничижение человека... Они выступали за освобождение человека и философии от гнета ratio, навязанного, по их мнению, европейской культуре христианством. Свергнув разум и секуляризировавшись, европейские мыслители объявили сущностью человека кто волю к власти, кто либидо, кто страх и одиночество, кто безумие. Картина получилась поистине мрачной.

Установка академистов кардинально иная: любовь – вот движущая сила человеческой деятельности и жизни. В этом отношении их идеи совершенно новы для европейской культуры эпохи модерна и постмодерна и заключают в себе подлинный гуманизм, просветленный верой в присутствие сверхчеловеческого начала в каждом индивиде.

Библиографический список

Анастасий Синаит преп. Избранные творения. – М.: Паломник, 2003. Афанасий Великий Творения в 4-х т. – Т. 1. – М., 1994.

Варнава (Беляев) еп. Основы искусства святости. – Т. 2. – Ниж. Новгород, 1996.

Богослов Григорий. Духовные творения, поучающие основам христианской жизни. – М.: Новая книга, 2000.

Задорнов А. Академическая школа русского богословия и проблема основания науки. // Богословский вестник. – 1998. – Вып. 2. – С. 39–53.

Киприан (Керн) архим. Антропология св. Григория Паламы. – М.: Паломник, 1996.

Коблов Я.П. Антропология Корана в сравнении с христианским учением о человеке. - Казань, 1905.

Несмелов В.И. Наука о человеке. - Т. 1. - СПб., 2000.

Русская философия: Энциклопедия / под общ. ред. М.А. Маслина; сост.

П.А. Апрышко, А.П. Поляков. – М.: Алгоритм, 2007. Феодор (Поздеевский) еп. К новому столетию // Богословский вестник. – 1914. – Т. 3, № 10-11. – С. 209–217.

Феодор (Поздеевский) еп. Начала богопознания // Богословский вестник. – 1912. – Т. 3, № 9. – С.153–158.

¹ Русская философия: Энциклопедия / под общ. ред. М.А. Маслина; сост. П.А. Апрышко, А.П. Поляков. - М.: Алгоритм, 2007. - С. 161.

² Несмелов В.И. Наука о человеке. – Т. 1. – СПб., 2000. – С. 186.

³ Коблов Я.П. Антропология Корана в сравнении с христианским учением о человеке. – Казань, 1905. - С. 4.

⁴ Там же. – С. 3.

⁵ Там же.

⁶ Киприан (Керн) архим. Антропология св. Григория Паламы. – М.: Паломник, 1996. –

Афанасий Великий Творения в 4-х т. – Т. 1. – М., 1994. – С. 171.

⁸ Киприан (Керн) архим. Указ. соч. – С. 147.

⁹ Богослов Григорий. Духовные творения, поучающие основам христианской жизни. – М.: Новая книга, 2000. - С. 69.

¹⁰ Киприан (Керн) архим. Указ. соч. – С. 158.

¹¹ Там же – С. 159.

¹² Анастасий Синаит преп. Избранные творения. – М.: Паломник, 2003. – С. 36–37.

¹³ Там же. - С. 48-49.

¹⁴ Киприан (Керн) архим. Указ. соч. – С. 362.

¹⁵ Коблов Я.П. Указ. соч. – С. 3.

¹⁶ Феодор (Поздеевский) еп. Начала богопознания // Богословский вестник. – 1912. – Т. 3, № 9. - C. 158.

¹⁷ Феодор (Поздеевский) еп. К новому столетию // Богословский вестник. – 1914. – Т. 3, 10-11. - C. 215.

¹⁸ Там же. - С. 216.

¹⁹ Задорнов А. Академическая школа русского богословия и проблема основания науки // Богословский вестник. - 1998. - Вып. 2. - С. 49.

²⁰ Там же. – С. 53.

²¹ Варнава (Беляев) еп. Основы искусства святости. – Т. 2. – Ниж. Новгород, 1996. – С. 7.

²² Феодор (Поздеевский) еп. К новому столетию... - С. 217.

ПРОБЛЕМА РЕЛИГИИ В РУССКОМ СИМВОЛИЗМЕ И ЕВРОПЕЙСКОМ ПОСТМОДЕРНИЗМЕ

Аннотация. Философы постмодернизма, как и символисты, дальнейший прогресс человечества связывают с духовной культурой. Религия осмысливается мыслителями как возможность духовного раскрепощения творческих сил личности. Символистская идея синтеза эмпирического и трансцендентного, выраженного в эстетических формах, своеобразно развивается в философии постмодернизма.

Ключевые слова: религиоведение, русский символизм, постмодернизм, теургия, компаративистский подход.

Начало и конец XX в. характеризуются очевидной последовательной тенденцией к отказу от традиционного рационального пласта сознания и нарастанием интереса к внерациональной сфере сознания. Становится очевидным, что человеческое сознание состоит из противоположных, но родственных сторон — разума и фантазии, рассудка и интуиции, механистические и натуралистические толкования природы человека не способны объяснить его душу и ее различные проявления.

Философы Серебряного века ощущают начавшийся кризис научной рациональности как глобальный мировоззренческий сдвиг. Сознание получает иную направленность и обнаруживает выход в религии, открывающей трансцендентную абсолютную истину, недоступную рациональному мышлению. «Наше время должно определить двумя противоположными чертами - это время крайнего материализма и вместе с тем самых страстных идеальных порывов духа. Мы присутствуем при великой, многозначительной борьбе двух взглядов на жизнь, двух диаметрально противоположных миросозерцаний. Последние требования религиозного чувства сталкиваются с последними выводами опытных знаний»¹, — так характеризует Дм. Мережковский культурно-историческую ситуацию своего времени. Цивилизованная, материальная сторона жизни ведет человека к «иррелигиозному» состоянию — умственной форме существования, лишенной духовности.

По словам Г. Флоровского: «Конец века» означает в русском развитии рубеж и начало, перевал сознания. Изменяется самое чувство жизни. В те годы многим вдруг открывается, что человек существо метафизическое <...> Религиозная потребность вновь открывается в русском обществе»².

Современная духовная культура испытывает состояние, аналогичное началу XX в. В обществе происходит стихийное ускорение темпа жизни, вследствие этого изменяется ее восприятие человеком — знания и ценности становятся непостоянными, эфемерными. Материальные успехи постиндустриального общества приводят к доминированию утилитарных ценностей. Скептическое, ироническое отношение к действительности чаще всего перерастает в нигилизм. Мир представляется хаосом, в котором отсутствуют причинно-следственные связи, ценностные и нравственные ориентиры. В ситуации потери реальной основы во внешнем мире человек ищет опору в своем внутреннем мире. Поэтому сегодня наблюдается все возрастающий интерес к имманентной сфере, к внерациональному, к религии.

Об актуальности веры пишут многие европейские мыслители. Так, Р. Нибур, размышляя о состоянии человечества, приходит к выводу, что наибольшее значение имеет теперь проблема веры. Ж. Маритен,

М. Хайдеггер и другие метафизики XX в. причину кризиса всех сфер жизни видят в потере современностью смысла бытия, в утрате интереса к абсолютным измерениям сущего.

Иррационалистические и субъективистские тенденции философии постмодернизма имеют общие истоки с русским символизмом. На рубеже XIX – XX вв. русские символисты сознают, что в результате увлечения естественными науками, позитивизмом и материализмом общество пришло к бездуховным цивилизационным процессам. Через столетие понимание этой проблемы приводит представителей постмодернизма к выводу о необходимости соединения имманентного и трансцендентного.

Философский постмодернизм возникает вследствие необходимости осмысления принципиальных изменений, происходящих как в сфере производства, так и в области искусства, испытывающего радикальные трансформации. В стремлении обосновать новые ценности философы обращаются к внерациональному знанию, активно используя религиозный и эстетический опыт.

Одной из основных характеристик современного мира немецкий теоретик постмодернизма П. Козловски считает религиозное развитие, начавшееся после развенчания концепции прогрессистского развития общества, связанного с экологической, энергетической и другими проблемами. Культура всегда была тесно связана с религией, считает философ, и в настоящей ситуации «...постмодерн проявляет духовные и религиозные признаки. Он воскрешает в памяти тот факт, что культура и общество всегда имеют религиозное измерение»³.

Развитие современной мысли доказывает, что наука не смогла вытеснить религию и философию. «Имманентное» и «трансцендентное», философские категории, конкретизирующие различные аспекты двух фундаментальных категорий — «внутреннее» и «внешнее», активно рассматриваются в постмодернизме. «Имманентное» означает пребывающее внутри какой-то целостности и характеризующее эту целостность изнутри. Трансцендентное — нечто, находящееся за пределами целостности и потому недоступное для исследования. Тесная взаимосвязь этих двух сфер в современную постиндустриальную эпоху выражается в очевидной тенденции к синтезу рационального и внерационального знания.

На фоне научно-технического прогресса множатся попытки приобщения человека к тайным природным силам для достижения практических целей. Религиозная форма знания и метафизика продолжают играть в мышлении человека значительную роль. Стремление человека к абсолютному началу, познанию своей души может принимать различные формы: мистические, религиозные, но особую роль в этом процессе принадлежит искусству. По словам М. Вебера: «Искусство конституируется теперь как некий космос все более осознанно постигаемых самостоятельных ценностей. Оно берет на себя функцию различным образом толкуемого спасения в миру — спасения от растущего гнета повседневности и, прежде всего, от усиливающегося гнета теоретического и практического рационализма. Тем самым оно вступает в прямую конкуренцию с религией спасения»⁴.

Русский символизм и постмодернизм объединяет активизация эстетической рефлексии. Искусство (как в начале, так и в конце XX в.) ставит своей целью познание предельных законов бытия, глубинной сущности человеческой личности.

Представители русской философии Серебряного века убеждены, что всякая, даже материальная культура, в конечном счете, есть культура духа, она имеет духовные основания и предстает как продукт творческой работы духа над природными стихиями. Нерелигиозной культуры не может быть, она всегда религиозна как по своему происхождению, так и по свое-

му заданию. По словам Н. Бердяева: «Вопросы о творчестве, о культуре, о задачах искусства, об устройстве обществ, о любви и т.п. приобретали характер религиозных»⁵.

Русский символизм, как значимая составляющая часть философии русского модернизма, является прежде всего мировоззрением, философией, а потом уже литературным направлением: «Не искусство лишь, взятое само по себе, разумеем мы, но шире — современную душу, породившую это искусство» — пишет Вяч. Иванов. В связи с этим символизм находится в русле поисков русской философии рубежа XIX — XX вв., признающей значимость иррациональной глубины человека.

Особенное влияние на развитие идей символизма оказывает учение Вл. Соловьева, его концепция всеединства, означающая признание трансцендентной глубины за каждым элементом бытия, единство человека с абсолютным, безусловным началом. Идея «внутренней целости», определяющей внешнюю истину, позволяет Соловьеву определить предмет творчества — это истинная красота, принадлежащая к «сверхприродному, сверхчеловеческому» миру. Ученому недоступно постижение трансцендентного. Только душа поэта, не связанная реалиями жизни, в минуту вдохновения способна проникнуть в область внерационального. Истинное знание, «то, что вошло в душу свыше», становится «внутренней необходимостью» поэта, которую он передает в своем творчестве.

Русские символисты вслед за Соловьевым стремятся вскрыть имманентные глубины трансцендентной реальности в мире и в человеческом существе. Теоретики символизма полно развивают соловьевское понимание искусства как мистической «свободной теургии», преображающей мир на путях к его духовному совершенству. Поставленные символизмом задачи определяют своеобразие символистского учения, представляющего синтез искусства, религии и философии.

Искусство, утверждает Белый, имеет религиозный смысл. Свое религиозно-философское учение философ называет «религией свободного человечества», религию же определяет как «систему последовательно развертываемых символов», т.е. настаивает на тождестве символической и религиозной природы символизма.

Искусство, по Иванову, выходит за пределы эстетики и является феноменом религиозным. Но речь идет не о современной ему православной соборности. Христианские таинства «ветхой святыни» должны быть заменены совершенно иным теургическим началом: «творчество было решительным отрицанием предания, безусловным разрывом не только со всеми <...> заветами и запретами прошлого, но и со всем душевным строем <...> освятившим эти заветы»⁷. Вяч. Иванов полагает, что свободная и цельная вера в бога является организующей силой мира, началом духовной и внешней жизни.

Для достижения религиозных целей символисты используют нерелигиозные средства. По глубокому убеждению русских символистов духовная культура имеет перспективы развития только на основе синтеза искусства и религии. Искусство должно стать средством религиозного преображения жизни. Путем соединения теологии, философии и науки через внутренний опыт человека, обладающего особыми способностями, можно познать божественную сущность мира.

Творческая религиозная интуиция станет основой будущей духовной культуры, поскольку главная цель искусства и религии совпадает – преображение мира и человека. «Мы должны преодолеть все формы безрелигиозного, – пишет А. Белый, – но мы должны так же преодолеть все формы религиозного, характер преодоления форм религиозной культуры есть религия sui generis; образное выражение этой религии в эсхатологии; религия Символа в этом смысле есть религия конца мира, конца земли, конца истории...»⁸.

Специфику философского осмысления веры в русском символизме Ф. Степун оценивает как борьбу «за свободу личности и свободу творчества, за новую, если не подлинно христианскую, то все же, так сказать, духоверческую культуру» То есть религиозность рассматривается в символизме как духовно-идеальноt содержание действительности. Следовательно, можно сделать вывод о том, что в философии символизма доминирует не религиозная основа, а эстетическая. По словам Г. Флоровского: «Это был особый путь возврата к вере, через эстетизм и через Ницше, и в самой вере оставался осадок этого эстетизма, остаток искусства и литературности. Раньше у нас возвращались к вере через философию <...> Путь через искусство был новым» Символисты предлагают преображение человеческой души посредством искусства. Новый индивид изменит мир, и это будет органическое нравственно ориентированное изменение человечества.

Теория символизма утверждает существование универсального начала бытия и ставит задачу открыть подлинное знание о мире, помочь человеку в раскрытии его внутреннего потенциала. Личный религиозный, мистический путь личности не должен ограничиваться догматами церкви. Вера философски осмысливается как путь к освобождению личности, творчества, к новой духовной культуре.

В философии постмодернизма, как и в символизме, религия понимается как бессознательно-интуитивное индивидуальное творчество.

Символистская идея метафизического назначения искусства своеобразно актуализируется в постмодернизме. Искусство способно открывать единство бытия и экзистенции, рационализировать иррациональное. Философы начала и конца XX в. убеждены, что технически организованное пространство не может определять судьбу человека. Необходимые человеку ценности, которые не может дать наука и техника, сохраняет и создает искусство. Человек в поисках внутренней устойчивости обращается прежде всего к искусству.

А. Белый обосновывает символизм как мировоззрение. Ж. Делез определяет свою философию как трансцендентальный эмпиризм, открывающий новое видение действительности, новый тип мышления. Внерациональное знание, наряду с рациональным, должно участвовать в переосмыслении мира. В философии постмодернизма, как и в русском символизме, искусство представляется пространством взаимодействия эмпирического и трансцендентного, оно способно проникать за зримую оболочку вещей к их сокровенной сущности.

«Искусство, – пишет Ж. Делез, – дает нам подлинное единство: единство материального знака и абсолютного духовного смысла. Сущность является в точности таким единством знака и смысла, каким оно открывается в произведении искусства»¹¹. Знаки искусства заставляют нас мыслить, интерпретировать понятие, свернутое в них. Главной чертой воображения Делез называет символизацию, посредством которой в творческом процессе преодолевается тварное бытие и совершается прорыв в трансцендентное. Поэту и художнику удается в моменты озарения увидеть мерцание истины. Творчество представляется Делезу единственным мостом, соединяющим человека и бытие. Символическая природа искусства позволяет человеку не подчиняться миру вещей, а творить мир. Воображение обладает глубокой свободой. Отражая объект, оно создает новые его произвольные формы. Объект искусства благодаря бесконечной игре воображения имеет свой особый модус существования, отличный от реального объекта. Речь идет о безграничных возможностях искусства, в котором соединяется эмпирическая и трансцендентная сфера материального знака и духовного значения.

Творчество Делез понимает как становление, в процессе которого понимаемое множится и различается, благодаря чему могут существовать

смыслы. Подлинное произведение искусства не останавливается на единичном воплощении различия, но бесконечно его повторяет. При этом повторение, говорит Делёз, не есть возврат к тому же самому, оно отлично от него. Различие и повторение — это две активные взаимосвязанные силы сущности. В произведении повторение есть движущая сила разнообразия, и наоборот: разнообразие — движущая сила повторения, благодаря этому художник никогда не устаревает. Искусство способно дать нам разнообразие, которое отсутствует в жизни. Различие, как постоянно существующий вопрос, принуждает к мышлению. Сущности в произведении искусства, по Делезу, открываются как непредставимое различие, «предельное и абсолютное различие <...> что составляет бытие и заставляет нас его постигать» 12. Так философ приходит к выводу о сопричастности искусства Абсолютному, способности прозревать тайну мироздания и его смысл.

Как феномены неклассической философии, символизм и постмодернизм имеют общее понимание сущности поэтического слова. В поэзии открывается сверхразумная абсолютная основа. Внерациональное знание о себе и мире, не объяснимое рациональным способом, находит в поэзии вербальное воплощение.

Синтез рационального и внерационального в природе поэтического слова позволяет Ж. Деррида назвать поэзию «неабсолютным абсолютом». Поэзия находится по ту сторону логоса, она переносит человека «в имени по ту сторону имени». Благодаря своему символическому языку поэзия позволяет проникать в сущностные глубины мира и человека. Поэзия не замкнута на себе, «никогда не соотносится сама с собой», она изменяет видение мира, «прерывает или опрокидывает абсолютное знание, бытие». Деррида постоянно соединяет понятия «сердце» и «поэзия» («сердце/наизусть») для выражения духовной сущности поэзии. Она свободна от субстанции, субъекта, письма, и эта свобода открывает человеку его внутреннее «я», «способность «сердцем» выбрать себя по ту сторону тела, пола, уст и глаз, оно стирает грани, ускользает из рук, ты едва слышишь его, но оно научает нам сердце» 13.

Единственной областью, независимой от власти политики и экономики, Ж. Бодрийяр считает поэтический язык. М. Фуко видит в литературе возможность воскрешения живой сути языка. Поэтическое творчество Ж. Батай рассматривает как средство преодоления мира вещей. Поэтическое видение открывает сущность человеческой экзистенции, «мир интимного», недоступный рациональному знанию.

Художественную деятельность Р. Барт определяет как самостоятельный модус философствования. Поэзия представляется философу универсальной сферой проявления творческого духа. Познание истины требует духовной жизни, а слово — это «строительный материал», через который мысли и чувства воплощаются в образы. Следовательно, поэзия есть особое мышление в словесных образах с целью познания мира и человека. Эмоциональный элемент поэзии позволяет ей оказывать влияние на умы и сердца там, где рациональные формулы науки зачастую оказываются бессильными.

Постмодернизм, являясь своеобразным внерелигиозным мировоззрением, осмысливает Бога как возможность духовного самосознания. Здесь обнаруживается общее с символистским понимание религии как творческого процесса совершенствования духовного мира человека.

Наиболее полно постмодернистское отношение к религии выражено в работах Ж. Батая. Философ подчеркивает социальную роль религии: ее традиционные формы принуждают, подавляют личность человека. В христианстве Бог действует рационально, согласно потребностям реального мира, а не сферы интимного. В своей работе «Внутренний опыт» философ пишет о необходимости отказа от ценностей и авторитетов традиционной религии.

Ж. Батай не показывает реального существования Бога и религии как таковой: религия понимается как имманентный, интимный мир. Не нужно выделять Бога из всего сущего, это принижает «Высшее Существо», уравнивает его с другими сущностями, человеком, животным и т.д. В учении Батая представление о Боге есть представление человека о своей сущности. «Высшее Существо» несет в себе божеские черты обезличенного, смутно различимого и имманентного существования» 14. Нет различия между духовным и божественным мирами, поэтому Бог рассматривается Батаем как движение духа в человеке, благодаря которому наше знание движется к бесконечному. То есть представление человека о Боге есть признание существования высшей ценности. Такое понимание Бога становится основой самопознания, самосознания человека. Внутренний опыт – это самосознание, движение сознания за свои пределы.

В таком смысле идея Бога как идея совершенства существования в философии Ж. Батая тесно смыкается с символистским пониманием религиозности как духовно-идеального содержания действительности.

Вся русская философия рубежа $XIX - \hat{X}X$ вв. признает существование рационального и иррационального начал в человеке — соответственно, трансцендентного и эмпирического миров.

Тем не менее необходимо уточнить, что иррационалистическая философия русского символизма, явно тяготеющего к трансцендентным измерениям бытия, не является религиозным учением. Понятия метафизики и веры относятся к разным сферам философии и религии, хотя их объединяет устремленность к постижению трансцендентного. Это обусловлено сущностью метафизики как учения об основаниях и судьбах отдельного человека и всего мироздания в целом. Вера есть способ познавательного отношения к трансцендентному началу, который непостижим без нее. Метафизика позволяет осмыслить сверхреальность, недоступную для эмпирического опыта. Философия и религия тесно связаны пониманием того, что вера нуждается в метафизике, которая спасает ее от суеверий, а метафизика нуждается в вере, которая придает ей ценностно-познавательное измерение. Когда речь идет о сферах духовного познания, границы между религиозной метафизикой и метафизикой философской стираются.

Сущность духовного феномена русского символизма — в синтезе религии, философии и искусства. В символизме происходит соединение рационального и внерационального знания, рационализация внерационального.

Вера предстает в символизме не в виде религиозной или конфессиональной определенности, а в функции метафизического познания. Теоретиками символизма религиозность понимается предельно широко, как признание существования идеальной основы мира. Н. Бердяев, характеризуя религиозные чувства символистов, пишет, что их вера в Софию заменяет собою веру в Христа¹⁵. Для символизма характерна внеконфессиальная религиозность. По словам Эллиса: «... Религиозное устремление в современном искусстве и в современном символизме, как бы оно ни было искренне, пламенно, глубоко и интимно, никогда не обретет ни понимания, ни благословения, ни духовного содержания в современных мертвых, внешних и чуждых всякой культуре и всякого художества формах церковности»¹⁶.

Постмодернизм, как и символизм, внеконфессионален. Плюрализм как основная характеристика постмодернизма подразумевает, что, по сути, он несовместим ни с какими религиями. Традиционные религиозные представления критикуются теоретиками постмодернизма как рационалистические конструкции, создаваемые обществом, они являются источником власти, подавляющей человека. Христианство, полагает Делез, превратилось в институт, основной функцией которого является поддержание социального порядка. Но этот порядок лишен духовной основы, и как следствие разделенность имманентного и трансцендентного миров: жизнь под-

чиняется мысли, законам, которые она создает. Избавить от подчинения единой идеологии может номадическая кочевая культура, самостоятельность мышления людей. Необходимо единство мысли и жизни, трансцендентного и имманентного.

Рассматривая различные религиозные учения, Ж. Деррида пишет о вере следующее: «В конечном счете, список (этих концепций) не имеет четких границ, и можно сказать, конечно, с учетом всех различий, что в определенном смысле и Кант, и Гегель, и, конечно, Кьеркегор, и я, и даже, как бы это ни казалось провоцирующим (невероятным), Хайдеггер принадлежат к этой традиции, традиции, которая состоит в разработке недогматических удвоений (аналогов) догмы, в философском и метафизическом удваивании, в мышлении, которое «повторяет» возможность религии без (вне) религии (мы должны еще обязательно вернуться когда-нибудь к этому грандиозному и чрезвычайно сложному вопросу)»¹⁷.

Для символизма характерен поиск новой духовной основы. Его теоретики полагают, что традиционная форма христианства не способна ответить на духовные запросы современного человека, и стремятся к созданию «нового религиозного историософского сознания», основой которого видится синтез духовного и материального, божественного и человеческого начал. Именно такую задачу ставят «Религиозно-философские собрания» 1901–1903 гг., организованные Д. Мережковским. В реформировании христианства и церкви он видит главный смысл и содержание религиозного возрождения России. Главной целью христианства должно стать создание объединяющей все народы вселенской культуры.

Символистская идея реформирования христианства имеет общие основания с постмодернистской идеей деконструкции религии как духовносоциальной подсистемы общества. Трансформация традиционного отношения к религии в настоящее время выражается в синтезе различных вероучений, утрате церковных авторитетов, ориентации в духовном развитии и т.д. В связи с этим основной целью постмодернизма, по мнению Г. Кюнга, становится осуществление мира между религиями, единства христианской церкви, плюралистического синтеза как основы истинно гуманной религиозности. Постмодернизм представляется Кюнгу эрой действительного христианства: «модернистская парадигма должна быть «снята» (в гегелевском смысле) в парадигме постмодернистской, сохранив свое человеческое содержание, отвергнув свои негуманные качества, она должна перейти в новое состояние, создав множественно-целостный, плюралистически-холистический синтез» 18.

Итак, для модернистской и постмодернистской парадигмы характерно движение отдельных религиозных форм ко все более всеобщим, образующим целостность всечеловеческой культуры.

Таким образом, сосредоточенность на духовном аспекте человеческого бытия является характерной особенностью как русской, так и европейской философии всего XX в., которая, утверждая свободу и творческое начало личности, никогда не исключает при этом Бога из человека. Свою задачу философы видят в духовном познании человека, его способности развернуть имманентное в себе, приобщиться к реальной, осмысленной духовной жизни.

Проблема религии как значимого элемента современной культуры очень актуальна в наше время. Религиозная форма знания и метафизика продолжает играть в мышлении человека важнейшую роль, помогая ему обнаружить в себе духовное начало. Именно в таком новом ключе русский символизм и постмодернизм осмысливают религию как возможность духовного раскрепощения творческих сил личности. Исследование тесной связи модернистской (в лице русского символизма) и постмодернистской парадигмами позволит раскрыть внутреннюю логику современных культурно-исторических процессов, в том числе и религиозных.

Библиографический список

Батай Ж. Теория религии. – Минск.: Современный литератор, 2000. – 352 с. Белый А. Эмблематика смысла // Белый А. Символизм как миропонимание. – М.: Республика, 1994. – С. 25–79.

Бердяев Н. Русская идея: Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. – М.: Республика, 1995. – С. 223–246.

Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. – М.: ИНИОН РАН, 1976. – 248 с.

Делез Ж. Марсель Пруст и знаки. - СПб.: Алетейя, 1999. - 186 с.

Деррида Ж. Эллипс // Деррида Ж. Письмо и различие. — М.: Академический проект. 2000. — С. 467–476.

Деррида Ж. Насилие и метафизика // Деррида Ж. Письмо и различие. – М.: Академический проект, 2000.

Иванов Вяч. Поэт и Чернь // Иванов Вяч. По звездам: Опыты философские, эстетические и критические. – СПб.: Оры, 1909.

Иванов Вяч. Скрябин и духовная революция // Иванов Вяч. Родное и вселенское. – М.: Республика, 1994. – С. 382-388.

Козловски П. Культура постмодерна. – М.: Республика, 1997. – 231 с.

Кюнг Г. Религия на переломе эпох // Иностранная литература. — 1990. — № 11. — С. 223—229.

Мережковский Д. В тихом омуте. Статьи и исследования разных лет. – Л.: Советский писатель, 1991.

Степун Ф.А. Россия накануне 1914 года // Вопросы философии. — 1992. — № 9. - C. 91—96.

Флоровский Г. Пути русского богословия // Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. – СПб.: РХГА, 2005. – 456 с. Эллис. Неизданное и несобранное // Эллис. – Томск: Водолей, 2000. – 199 с.

 $^{^1}$ Мережковский Д. В тихом омуте. Статьи и исследования разных лет. – Л.: Советский писатель, 1991. – С. 284.

 $^{^2}$ Флоровский Г. Пути русского богословия // Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. – СПб.: РХГА, 2005. – С. 456.

³ Козловски П. Культура постмодерна. – М.: Республика, 1997. – С. 31.

⁴ Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. – М.: ИНИОН РАН, 1976. – С. 143.

⁵ Бердяев Н. Русская идея: Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. – М.: Республика, 1995. – С. 246.

⁶ Иванов Вяч. Поэт и Чернь // Иванов Вяч. По звездам: Опыты философские, эстетические и критические. – СПб.: Оры, 1909. – С. 162.

⁷ Иванов Вяч. Скрябин и духовная революция // Иванов Вяч. Родное и вселенское. – М.: Республика, 1994. – С. 385.

 $^{^8}$ Белый А. Эмблематика смысла // Белый А. Символизм как миропонимание. – М.: Республика, 1994, с. 60.

⁹ Степун Ф.А. Россия накануне 1914 года // Вопросы философии. – 1992. – № 9. – С. 91.

 $^{^{10}}$ Флоровский Г. Пути русского богословия // Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. – СПб.: РХГА, 2005. – С. 456.

¹¹ Делёз Ж. Марсель Пруст и знаки. – СПб.: Алетейя, 1999. – С. 67.

¹² Там же. – С. 67.

 $^{^{13}}$ Деррида Ж. Эллипс // Деррида Ж. Письмо и различие. — М.: Академический проект. 2000. — С. 452.

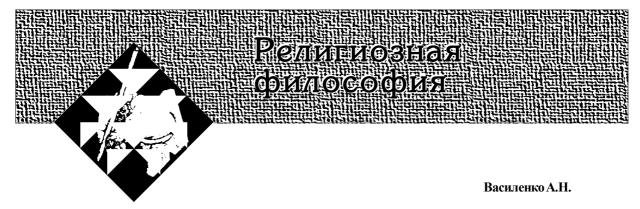
 $^{^{14}}$ Батай Ж. Теория религии. – Минск: Современный литератор, 2000. – С. 31.

¹⁵ Бердяев Н. Русская идея: Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. – М.: Республика, 1995. – С. 246.

¹⁶ Эллис. Неизданное и несобранное // Эллис. – Томск: Водолей, 2000. – С. 199.

¹⁷ Деррида Ж. Насилие и метафизика // Деррида Ж. Письмо и различие. – М.: Академический проект, 2000. – С. 216.

¹⁸ Кюнг Г. Религия на переломе эпох // Иностранная литература. – 1990. – № 11. – С. 228.



ИСПОВЕДЬ, ПРОПОВЕДЬ И АВТОБИОГРАФИЯ – ТРИ СТОЛПА ТЕКСТА АВГУСТИНА БЛАЖЕННОГО

Аннотация. В представленном исследовании сделана попытка анализа «Исповеди» Августина Блаженного — памятника, имеющего колоссальное историческое и религиозное значение как первого уникального образца литературной исповеди. Автор попытался выявить взаимосвязи между биографией Августина Блаженного, с одной стороны, и содержанием и жанровым своеобразием его «Исповеди», определившей развитие литературной исповеди как жанра, — с другой.

Ключевые слова: исповедь-автобиография, исповедь-проповедь, язычество, христианство, покаяние, Августин, «Исповедь», христианская литература.

«Исповедую Тебя и исповедуюсь, Господи Боже, Владыка неба и земли...»¹. С такими словами обращается ко Всевышнему епископ североафриканского города Гиппон Блаженный Августин в своей знаменитой «Исповеди». Исповедальный монолог Августина Блаженного не только предвосхитил духовные искания представителей многих последующих поколений, но и стал основой для сотен текстов, нацеленных на самопознание, погружение в глубины собственной души. Текст его «Исповеди» и сама личность исповедника до сих пор, по прошествии веков, как правило, ассоциируются у читателей и исследователей с искренним поиском, приводящим к разрешению любых нравственных или философских вопросов. К трудам Августина, являющим собой «мостик» от древнего язычества к средневековому христианству, неизменно обращаются культурологи, историки, философы, литературоведы.

Наше внимание к этому тексту обусловлено не только затронутыми в нем нравственными проблемами, но и самой структурой литературной исповеди, давшей начало многим исповедальным формам, активно функционирующим в литературе до сих пор. Основные среди них — исповедь-автобиография и исповедь-проповедь.

Чтобы глубже понять текст Августина, условия, в которых формировалась личность мыслителя, попробуем в нескольких штрихах обрисовать исторический контекст переходной от античности к средневековью эпохи. Как описывает время Августина исследователь его творчества В. Потемкин, «в IV столетии, когда христианство стало уже господствующей религией, язычество не хотело еще сдаваться. По-прежнему были полны молящимися храмы Геркулеса и Венеры, Изиды и Митры. Как и раньше стремился народ на зрелища, то дивясь на привезенных крокодилов, то восторгаясь прибытием слонов, то яростно проклиная пленных саксов, которые убили себя, не желая сражаться на арене»².

В Африке, где родился Августин, вражда язычников к христианам была особенно непримиримой. «Когда в 391 году указом императора были воспрещены языческие жертвоприношения, кое-где в африканских городах

язычники стали убивать христиан перед статуей Геркулеса»³. Это была борьба двух религий не на жизнь, а на смерть, причем происходила она не только на улицах Тагасты, но и, самое главное, — в душах людей. «Внутренняя борьба Августина как личности — мировая борьба, и тот процесс психологического развития, который он увековечил в своей «Исповеди», есть прекрасное олицетворение мирового кризиса», — отмечает в своем исследовании Е. Трубецкой⁴.

Мыслитель не только жил на границе двух религиозных эпох – в его сознании с детства шла борьба языческих и христианских воззрений. С молоком глубоко верующей матери Моники впитал Августин заповеди христианства. Впоследствии, обращаясь в своей «Исповеди» к Богу, епископ напишет: «...отцу не удалось одолеть во мне уроков материнского благочестия и удержать от веры в Христа... Благодаря матери моей отцом моим скорее был Ты, чем он»⁵. Отец-язычник сделал все возможное, чтобы дать сыну блестящее светское образование. Августин увлекался риторикой и философией, был широко образованным, эрудированным человеком. Из родного города Тагаста в Нумидии он отправляется в Карфаген для получения образования. Там он читает Священное Писание, однако слово Божие не производит на него благоприятного впечатления: «Слова Писания показались мне слабыми и грубыми по сравнению с цицероновским стилем»⁶. Но вот что позднее, уже в «Исповеди», пишет Августин об увлечении свободным от религии искусством: читая книги, «относящиеся к так называемым свободным искусствам.., я стоял спиной к свету и лицом к тому, что было освещено; и лицо мое, повернутое к освещенным предметам, освещено не было»⁷.

В «Исповеди» отражен долгий и тернистый путь мыслителя к христианству. Пролегал он через манихейство — учение о дуалистическом строении мироздания, вместившее в себя множество религиозных доктрин. Манихейство, «возникшее из смешения древней религии Зороастра с истинами христианства, пленяло людей этого переходного времени не случайно. В душе их привязанность к земному, языческому существованию боролась с влечением к высшим идеалам: манихейство утверждало, что добро и зло искони враждуют между собою в природе и в человеке» 8.

Увлечение Августина манихейством продлилось около десятка лет, но все это время в его сознании не прекращался духовный поиск: «Августин должен был в самом себе испытать и побороть язычество. Он соединил и выстрадал в себе все болезни своего века, в полном смысле слова нес на себе крест своего общества» Следующим интеллектуальным увлечением Августина становится скептицизм Новой академии, а затем — неоплатонизм, ставший новым шагом на пути к христианству: «...эта религиозная философия окончательно приблизила его к евангельским истинам. Она говорила о едином Божестве вселенной; она утверждала, что это Божество воплощается в Слове; она призывала своих последователей к подвигам аскетизма; в величайшем подъеме — экстазе духа — она видела соединение человека с самим Божеством¹⁰. Что касается самого Августина, то он признавался, что был вразумлен книгами платоников, которые надоумили его «искать бестелесную истину» 11.

В Медиолане Августин – уже признанный ритор – знакомится с великим богословом и святителем Амвросием и слушает его проповеди, что, собственно, и возвращает его к христианству в 386 г. Очевидно, сказался и политический авторитет епископа. «Государственный порядок в то время расшатан и поколеблен в самом своем основании; церковь одна представляет собой общественное единство, скрепляя и связуя империю, распадающуюся на части» Сосенью 388 г. Августин возвращается в родную Тагасту, жертвует все свое имение местной церкви и начинает вести строгую аскетическую жизнь. Слава Августина как ученого богослова и

подвижника распространяется по всей Африке, и в 391 г. община города Гиппона, где он был со случайным визитом, настояла на его рукоположении в пресвитерский сан. Теперь он занимается толкованием Священного Писания и полемикой с манихеями.

Уже будучи епископом, Августин приступает к одному из главных трудов своей жизни — «Исповеди», призванному отразить все его мытарства на пути к христианству. Не отринул Августин и накопленный античностью религиозный опыт. Ему удалось синтезировать все духовные системы своего времени — как античные, так и христианские — в единую универсальную философско-теологическую концепцию, влияние которой на последующие поколения было огромным.

Проникнуть в глубину собственной души, представить многим поколениям читателей выстраданный путь к Богу помогла сама форма исповеди, выбранная не случайно. Мы допускаем, что в основе этого первого опыта литературной исповеди лежит распространенная в IV в. практика публичного покаяния перед христианской общиной, о котором упоминает в своем исследовании М. Уваров. Весьма интересным мы считаем и тот факт, что полагалось публично исповедоваться в случае совершения одного из трех прегрешений — убийства, идолослужения или блуда. Августин на протяжении всего текста «Исповеди» вменяет себе в вину идолослужение, слепоту, неверие в Единого Бога, который «собрал рассеянного и раздробленного в своем удалении от Тебя, воедино»¹³.

Считаем возможным предположить, что монолог Августина, адресованный широкой аудитории, мог представлять собой дань традиции публичного покаяния. Но исповедь Августина не сводится к одному только раскаянию. Его произведение – первый в античной философии и литературе опыт столь глубокого психологического самоанализа. В «Исповеди» Августин задается центральным вопросом своего творчества – «вопросом о человеке – кто он есть, человек; как ему жить»¹⁴.

Интересную трактовку в тексте Августина получает смерть, она, по мнению В. Рабиновича, неразрывно связана с моментом исповеди: «Ты открыл нам путь ко спасению и дверь в жизнь вечную, которая последует за нашею смертью»¹⁵, — обращается к Богу Августин. Подобное сближение вполне характерно для христианской традиции предсмертной исповеди, обобщающей весь жизненный опыт человека. Верующий, исповедующийся человек не страшится смерти. Вот как Августин рассказывает о кончине матери: «Но разве горька была для нее эта смерть, да и умерла ли она? Не об этом свидетельствовали и ее нравы, и нелицемерная вера ее»¹⁶.

Мы не случайно так подробно остановились на биографических фактах. Дело в том, что «исповедь» Августина мы трактуем, помимо всего прочего, и как исповедь-автобиографию. Несомненно, произведение представляет собой подробный рассказ о жизни мыслителя, начиная с младенчества. Однако смотрит Августин на собственную жизнь сквозь призму покаяния. Каждый шаг анализирует он в свете высшего авторитета – Бога: «Так жизнь проходит во зле, в полном пренебрежении десятью заповедями Твоими. Но что это все для Тебя, Которого не может коснуться ни один грех» 17. Несмотря на обилие биографических данных, текст Августина можно считать автобиографией только отчасти. Многие временные отрезки его жизни выпадают из контекста повествования. Ткань текста образуют моменты, наглядно иллюстрирующие то, как его душа приобщается к Богу. Глава за главой Августин описывает свои духовные поиски, свой путь к христианству.

Центральным эпизодом произведения можно считать момент покаяния. Все, что Августин говорит до этого, является своеобразной подготовкой к исповеди. Свое собственное состояние до принятия христиан-

ской веры Августин описывает следующим образом: «Мирское бремя нежно давило на меня, словно во сне; размышления мои о Тебе походили на попытки тех, кто хочет проснуться, но, одолеваемые глубоким сном, вновь в него погружаются... Мне нечего было ответить на Твои слова: «Проснись, спящий; восстань из мертвых, и озарит тебя Христос». Мне, убежденному истиной, вообще нечего было ответить Тебе, везде являющему истину Своих слов, разве только вяло и устало: «сейчас и сейчас», «вот сейчас», «подожди немного», но это «сейчас и сейчас» не определяло часа, а «подожди немного» растягивалось надолго» 18. Представленный пример прямого диалога со Всевышним, традиционный для христианского покаяния, показывает, что Августин не считает себя нашедшим истину, скорее это истина находит его. В понимании Августина человек не может сам даже осознать необходимости в спасении, не то что самостоятельно спастись. Исповедь показывает, скорее всего, как Бог ищет его, нежели как он пребывает в поисках Бога.

В исповеди Августина изображены не столько значительные вехи во внешней жизни человека, сколько коренные переломы в его внутреннем мире, которые можно назвать рождением души или, вернее, ее пробуждением от духовного забвения. «Исповедь» Августина – не просто дневник, описывающий события, мысли и чувства. Это подведение итога самой жизни, стремление проанализировать, извлечь урок из пережитого. Биографический и исповедальный пласты текста Августина соотносил М. Бахтин в работе «Эстетика словесного творчества». Хотя литературовед и отмечал, что «исповедальное слово и автобиографическое описание принадлежат к разным жанрам», он не мог отрицать и того факта, что «у них есть единая историческая и художественная основа. Этой основой является «Исповедь» Августина, основная драма в которой разворачивается вокруг внутреннего мира героя-автора»¹⁹. Кризис и духовное перерождение героя становятся главными элементами его автобиографии. То есть исповедь Августина выводима из его автобиографии, которая и предопределяет основу исповедального слова. Как в сакральной исповеди автобиографический элемент имеет вспомогательное значение – становится средством возникновения слова покаяния, так и собственно литературная исповедь неизменно несет на себе печать автобиографии.

При органичном взаимодействии в пределах художественного текста один из этих типов, как правило, наиболее акцентирован. Несомненно, автобиографическое повествование далеко от истинности исповедального слова. Сам взгляд на собственные поступки с точки зрения внешних событий и обстоятельств ведет человека скорее к самооправданию, чем к признанию, т.е. свидетельствует о фактической недостижимости покаяния в автобиографическом повествовании. Подобные фрагменты есть и в тексте Августина: «Я осуждаю не слова, эти драгоценные сосуды, а вино заблуждения, которое нам подносят в них пьяные учителя. А попробуй не пей: высекут и не позволят обратиться в суд»²⁰, — так оправдывает Августин свою леность и нежелание учиться.

Однако мы вслед за М. Бахтиным считаем, что исповедь и автобиография в тексте Августина Блаженного – как сообщающиеся сосуды, взаимодополняющие и не существующие один без другого типы самовысказывания.

В своей исповеди Августин выступает не только в качестве исповедника, но и как *проповедник* христианской веры. «Как веровать в того, о Ком не слыхали? Как слышать без проповедующего?»²¹ — вопрошает он. Его монолог не лишен назидательности — того самого элемента проповеди, без которого литературная исповедь неполноценна. И, несмотря на то, что главное для Августина — самопознание, признание собственной греховности и исповедание, большую часть его монолога составляет пропо-

ведь, предполагающая наличие адресата. Вот как пишет об этом факте В. Рабинович: «Жизнь, представленная словесно... прожитая вчерне, перебелялась в тексте об этой жизни, замысленной стать учебником для всех последующих черновых жизней будущих учеников»²². Идея христианской исповеди становится обрамлением и завершением слова проповеди. Автор рассказывает историю своей жизни не только для того, чтобы получить прощение у Бога, но и чтобы научить других: «Но кому я говорю все это? Конечно, не Тебе, Боже, но пред Тобою – всему роду человеческому, всем тем немногим, кому доведется прочесть эти строки, дабы и они поразмыслили, из какой глубины взываю к Тебе, Господи»²³. Несмотря на то, что исповедь Августина обращена к читателям косвенно, призывает всех, кто прочтет его книгу, не совершать подобных ошибок, прямое обращение к читателю-адресату отсутствует. Более того, читатель вроде и не нужен Августину, таким страстным желанием обратиться непосредственно к Богу наполнена его исповедь.

Итак, мы подошли непосредственно к структуре исповеди Августина. В традиционной христианской исповеди, как правило, участвуют три стороны: исповедующийся, священник, принимающий исповедь, и Бог – прямой и, несомненно, главный адресат исповеди. В литературной реминисценции исповеди распределение ролей среди ее участников более свободно. Бога часто подменяет читатель, священника – герой, фигурирующий в пространстве художественного текста. Особенная ценность сочинения Августина Блаженного состоит именно в том, что она, на наш взгляд, может рассматриваться как канон, образец литературной исповеди. Все условия таинства в ней соблюдены: прямым адресатом монолога Августина выступает Бог, очевиден покаянный тон исповеди. Текст представляет собой прямой диалог со Всевышним, в котором Августин видит поддержку и опору: «нас восполняешь, а Сам не оскудеваешь»²⁴. Посредник-священник в данном случае не нужен. Считаем возможным рассматривать Августина, имеющего церковный сан, как исповедующегося исповедника. Уже позднее, в древнерусской литературе, подобную исповедь находим в тексте Жития протопопа Аввакума.

Подведем некоторые итоги. С точки зрения структуры текст Августина определил основные составляющие различных форм литературной исповеди:

наличие в исповедальном монологе непосредственного, прямого обращения к Богу;

элемент проповеди – адресованность текста исповеди слушателю или дистанциированному во времени читателю;

автобиографический элемент исповедального монолога;

покаяние – как необходимое завершение исповеди героя;

возможность частичного или полного совпадения автора и героя текста литературной исповеди.

На наш взгляд, именно форма исповеди может в полной мере передать самые глубокие движения человеческой души. «Исповедь» же Августина – первая попытка не только религиозного осмысления действительности, но и обращения человека к самому себе, погружения в собственный внутренний мир, прямого диалога с Богом и осознания собственной жизни в свете «высшего духовного авторитета»²⁵ (термин М.С. Уварова).

Помимо философского и художественного, творчество Августина имело высокое историческое, идеологическое значение. Если государственная власть империи V в. сокрушила внешнюю силу язычества: низвергла храмы, идолов, запретила жертвоприношения, то Августин одержал победу над духовным наследием античного мира.

Такой путь преодоления язычества и обретения христианской веры прошел епископ Гиппона Августин, ставший для многих поколений христиан Блаженным. Владимир Иванович Даль так трактует это звание – «благополучный, счастливый человек, угодник Божий»²⁶.

Библиографический список

Блаженный Августин. Об истинной религии. Теологический трактат. – Минск: Харвест, 1999.

Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М., 1986.

Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. – М.: ЭКСМО, 2006.

Потемкин В. Вступительная биографическая статья к собранию сочинений Августина Блаженного «Об истинной религии». – Минск: Харвест, 1999.

Рабинович В. Исповедь книгочея, который учил букве, а укреплял дух. – М.: Книга, 1991.

Русский гуманитарный Интернет-университет: http://www.i-u.ru/biblio/archive/karabushenko_elitilogija/02.aspx — некоторые биографические данные.

Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Блаженного Августина. Об истинной религии. Теологический трактат. Приложение. – Минск: Харвест, 1999.

Уваров М.С. Архитектоника исповедального слова. – СПб.: Алетейя, 1998.

¹ Блаженный Августин. Об истинной религии. Теологический трактат. – Минск: Харвест, 1999. – I, VI. – C. 522.

 $^{^2}$ Потемкин В. Вступительная биографическая статья к собранию сочинений Августина Блаженного «Об истинной религии». – Минск: Харвест, 1999. – С. 8.

³ Там же.

⁴ Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Блаженного Августина. Об истинной религии... Приложение. – Минск: Харвест, 1999. – С. 1533.

⁵ Блаженный Августин. Об истинной религии... – I, XI. – С. 528.

⁶ Там же. – III, V. – С. 552.

⁷ Там же. – IV, XIV. – С. 574.

⁸ Потемкин В. Указ. соч. – С. 12.

⁹ Трубецкой Е.Н. Указ. соч. – С. 1538.

¹⁰ Потемкин В. Указ. соч. – С. 14.

¹¹ Блаженный Августин. Об истинной религии... – VII, XX. – С. 26.

¹² Трубецкой Е.Н. Указ. соч. – С. 1552.

¹³ Блаженный Августин. Об истинной религии... – II, I. – С. 538.

 $^{^{14}}$ Рабинович В. Исповедь книгочея, который учил букве, а укреплял дух. — М.: Книга, 1991. — С. 208.

¹⁵ Блаженный Августин... – VII, VI. – С. 626.

¹⁶ Там же. – IX, XII. – С. 675.

¹⁷ Там же. – III,VII. – С. 557.

¹⁸ Там же. – VIII, V. – С. 648.

¹⁹ Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. - М., 1986. - С. 123.

²⁰ Блаженный Августин... – I, XVI. – С. 533–534.

²¹ Там же. – I, I. – С. 517.

²² Рабинович В. Указ. соч. - С. 197.

²³ Блаженный Августин. Об истинной религии... – II, III. – С. 540.

²⁴ Там же. – I, IV. – С. 519.

²⁵ Уваров М.С. Архитектоника исповедального слова. – СПб.: Алетейя, 1998. – С. 23.

²⁶ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. – М.: ЭКСМО, 2006. – С. 86.

СВЯТООТЕЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ НРАВСТВЕННО-АСКЕТИЧЕСКОГО БОГОСЛОВИЯ СВТ. ИГНАТИЯ (БРЯНЧАНИНОВА)

Аннотация. Еп. Игнатий (Брянчанинов) — один из самых значительных русских церковных писателей XIX в. Он известен своим совершенным знанием наследия древних Отцов церкви. Цель статьи — выявить влияние святоотеческой письменности на нравственно-аскетическое учение свт. Игнатия. Автор исследует соотношение в этическом наследии свт. Игнатия того, что воспринято им от традиционного нравственно-аскетического учения, и того, что в этом наследии определяется его личным религиозным опытом. В статье раскрываются сходства и различия в интерпретации новыми и древними авторами важнейших проблем духовной жизни. Определяется степень влияния творений разных отцов на учение свт. Игнатия. Автор предпринимает попытку выявить наиболее общие принципы подхода свт. Игнатия (Брянчанинова) к рецепции святоотеческого наследия.

Ключевые слова: православие, Игнатий (Брянчанинов), святые отцы, нравственно-аскетическое богословие, духовная жизнь.

Игнатий (в миру Дмитрий Александрович Брянчанинов, 1807–1867), епископ Кавказский и Черноморский, — один из самых видных русских духовных писателей. Очевидно, что для свт. Игнатия его собственный духовный опыт был важнейшим источником богословского и литературного вдохновения, основой его пастырского руководства. В то же время его статьи, проповеди и письма свидетельствуют об очень глубоком знании классических текстов православной аскетики. Он сам подчеркивал органическую связь своих сочинений со святоотеческой письменностью 1. Поэтому значительный интерес представляет исследование соотношения в его этическом наследии того, что воспринято им от традиционного нравственно-аскетического учения, и того, что в этом наследии определяется его личным религиозным опытом, духовной ситуацией его эпохи, внешними историческими обстоятельствами его богословской деятельности.

Исследование этой проблемы сопряжено с более общим вопросом об особенностях русской аскетической традиции в сравнении с древней христианской письменностью. Тот факт, что Древняя Русь приняла христианство из Византии, не означал простого копирования. Как отмечает С.С. Хоружий, после принятия христианства вторым по значению духовным вкладом был переход в Россию исихастской традиции, которая оказалась созвучна русскому религиозному менталитету. И в этом случае трансляция традиции сопровождалась ее модификацией и самостоятельным развитием: «С неизбежностью какие-то черты оказывались приглушены, другие выдвинулись, усилились – а, возможно, и дополнились совсем новыми»². Поэтому исторический путь русского исихазма и его роль в духовной жизни России могут быть адекватно поняты только в контексте анализа его соотношения с византийским исихазмом.

С точки зрения хронологической принадлежности важнейшие святоотеческие источники нравственно-аскетического богословия свт. Игнатия (Брянчанинова) представляют собой произведения, относящиеся к трем периодам: наследие отцов-пустынников IV-V вв., аскетическая литература VI-VIII вв. и византийско-афонский исихазм X-XIV вв.

С точки зрения значимости и степени влияния наследия разных авторов на учение свт. Игнатия цитируемых им святых отцов можно разделить на несколько групп.

Прежде всего это авторы наиболее близкие ему по духу, – прпп. Макарий Египетский, Иоанн Лествичник, Исаак Сирин. Можно предположить, что свт. Игнатий ощущал особую близость своего личного духовного опыта к опыту, отраженному в их творениях. У этих отцов свт. Игнатий заимствует фундаментальные положения, которые образуют своего рода концептуальный каркас его собственного учения. На их сочинения он ссылается чаще всего. Характерно, что именно в отношении этих отцов свт. Игнатий проявляет наибольшую свободу: часто дополняет их наблюдения ссылками на собственный опыт, дает развернутые комментарии к их суждениям, зачастую несколько иначе, чем у них, расставляет акценты.

От прп. Макария Египетского свт. Игнатий воспринимает воззрения о «сообитании» в душе человека греха и благодати, о роли сердца в духовной жизни, о том, какое место в ней занимает тело, о значении молитвенного подвига для самопознания, о синергии Бога и человека в деле спасения, о возможности достижения христианином совершенства.

П.М. Минин относит учение прп. Макария к нравственно-практическому направлению древнецерковной мистики, поскольку целью здесь является соединение со Христом, главным путем к чему выступают подвижничество и доброделание. «Над естественно-нравственной областью возвышается сфера чистого созерцания, которая, хотя и опирается на этику, но только до тех пор, пока не станет на собственные ноги. Однако и в этом случае, рассматривая добродетель как лучшее «украшение души», удостаивающее общения ее с Небесным Царем, Макарий сумел показать необходимость и значение для мистика этического доброделания. Так πράξις и θεωρία, этика и мистика находятся у него во взаимной гармонии»³. На наш взгляд, подобная характеристика вполне может быть отнесена и к нравственно-аскетическому учению свт. Игнатия. Он утверждает неразрывную связь между верой, аскезой, добродетельной жизнью и восприимчивостью человека к благодатным дарам, которые открывают ему возможность достижения полноты мистического соединения с Богом.

Свт. Игнатий находит у прп. Макария подтверждение своей мысли о значении продолжительной борьбы со страстями как приготовлению к принятию дара молитвы. Лейтмотивом наставлений свт. Игнатия является идея о том, что исполнение евангельских заповедей настраивает ум и сердце человека на молитву, и, с другой стороны, молитва приводит мысли, чувства и поступки человека в соответствие с требованиями Евангелия. Молитва рассматривается не как самоцель, а как средство стяжания любви к Богу и ближнему.

Мистика прп. Макария – это прежде всего «мистика света и огня». Явление благодати в огне и свете есть некое таинственное «оплототворение» Бога, которое совершается по Его человеколюбию ради того, чтобы человек мог войти с Ним в соединение⁴. Свт. Игнатий использует те же категории света и огня при описании опыта богоприсутствия, но в то же время он стремится подчеркнуть неудовлетворительность, условность любых метафор и аналогий для выражения этого опыта: «Назову ли наставника Светом? Я не вижу света; но Он просвещает ум мой и сердце превыше всякого слова... Назову ли Его огнем? Но Он не сожигает; напротив того орошает приятно, и прохлаждает. Он – некий «глас хлада тонка» (3 Цар. 19, 12), но от Него бежит, как от огня, всякая страсть, всякий греховный помысл. Он не произносит никакого слова, - не произносит, и вместе глаголет, учит...Он вполне невеществен, невидим, крайне тонок...»⁵. Кроме того, если для египетского пустынника Господь может явить себя в равной мере как в огне, так и в покое, радости и мире, то мистика свт. Игнатия манифестирует себя прежде всего как мистика света, он более склонен к тому, чтобы свой опыт близости Бога описывать

как умиротворение и тихую радость. Рискнем предположить, что свт. Игнатий реже использует «огненную» терминологию, в частности, потому, что видит опасность для духовно неопытных христиан принять «разгорячение» нервов и мечтательности за касание благодати⁶.

Характерная черта мистики прп. Макария - ее связь с верой в Боговоплощение и воскресение. Молитва не имеет своей целью освобождение духа от оков плоти, но призвана открыть для христианина уже на земле возможность вхождения в эсхатологическую действительность, в такое общение с Богом, которое охватывает и дух, и тело человека. В земной жизни совершенная мера благодати еще не дается, и только в день воскресения Бог «и самое тело облечет бессмертною и нетленною славою»⁷. В этом смысле духовное воскресение души является предварением будущего воскресения тела. Обожение понимается прп. Макарием не только как нравственное очищение, но как реальное прославление всей освященной психо-физической сущности человека. Архим. Киприан (Керн) замечает, что у прп. Макария «главное внимание обращено не столько на эмпирическую греховность человека, сколько на его славное сонаследие Богу» У свт. Игнатия в мистике света также присутствует эсхатологический момент. Он полагает, что посещение, которым Бог сподобляет человека, призвано открыть ему его достоинство и назначение, дать возможность вкусить сладость богообщения, с тем, чтобы этот опыт побудил его к совершенствованию Сам свт. Игнатий имел опыт действия умной молитвы, которое было воспринято им как предвосхищение телесного воскресения¹⁰. Но в отличие от прп. Макария свт. Игнатий, касаясь земного фазиса бытия человека, склонен чаще говорить о необходимости нравственных усилий, направленных на обретение адекватной оценки своего греховного состояния, покаяния и борьбы со страстями. Он в большей степени акцентирует внимание на том действии благодати, которое показывает человеку его грех, приводит к самоосуждению, дарует сокрушение сердца при молитве¹¹. Он предостерегает от «ожидания благодати», свидетельствующего о затаенном самомнении и гордости. И в общем строе учения свт. Игнатия тема грядущей полноты прославления человека в единстве души и тела оказывается вторичной по отношению к необходимости нравственного подвига в реальности актуальной.

Важнейшее значение для аскетических воззрений свт. Игнатия имеют общие принципы аскетики, характерные для учения прп. Иоанна Лествичника. Прежде всего, это принцип, который является структурообразующим не только для текста «Лествицы», но и, главное, для отраженной в нем практики духовно-нравственного возрастания, а именно – последовательное восхождение по ступеням духовного подвига, постепенность, решительный отказ от самоволия. Свт. Игнатию особенно близки мысли Лествичника о необходимости правильности и постепенности в подвиге и о вреде «самочиния»¹². У прп. Йоанна часты предостережения от самообольщения: «Рукою смирения отвергай приходящую радость, как недостойный ее, чтобы не обольститься ею»¹³. У свт. Игнатия читаем: «Не сочини сам себе блаженства: гордое и глупое самомнение может сочинить для человека такое блаженство, и оно в течение всей жизни будет обманывать тебя, льстить тебе, - лишит истинного блага и на земле и на небе»¹⁴. Особое значение в аскетическом учении свт. Игнатия имеет принцип нравственного совершенствования как приготовления к высотам мистического созерцания. Приводя мысль преп. Иоанна о молитве как главе всех добродетелей, свт. Игнатий проявляет сопряженность молитвенного подвига с верой, покаянием, смирением, воздержанием, терпением, мило-

Как и прп. Иоанн, свт. Игнатий основывает свои практические советы на тончайшем нравственно-психологическом анализе различных состоя-

ний человеческой души – самолюбия и самоотречения, тщеславия и смирения, гордости и любви.

Свт. Игнатия и прп. Иоанна объединяет ряд общих тем: самоотречение как основа духовного подвига; странничество как образ земного бытия человека; различение естественных, греховных и подлинно духовных чувств и душевных расположений; опасность самообольщения и необходимость борьбы с тщеславием; значение покаяния, плача, смиренномудрия в духовном совершенствовании.

Оба автора утверждают, что духовная жизнь невозможна без самоотречения - отречения от своего разума и своей воли, от самолюбия, от тленных мирских благ. Говоря о необходимости сохранения верности Богу вопреки влечениям «плотских» привязанностей и кровно-родственных связей, свт. Игнатий цитирует главу «Лествицы» «О странничестве», под которым прп. Иоанн понимает «невозвратное оставление всего, что в отечестве сопротивляется нам в стремлении к благочестию», странник же есть «тот, кто избегает всякой привязанности, как к родным, так и к чужим»¹⁵. У Лествичника духовное странничество выступает своего рода итогом предыдущих двух степеней - отречения от мира и беспристрастия. «Отречение от мира есть произвольная ненависть к веществу, похваляемому мирскими, и отвержение естества, для получения тех благ, которые превыше естества»¹⁶. Прот. Г. Флоровский так комментирует эту мысль: «Это очень важное противопоставление: «естественное» расторгается ради сверхъестественного, а не заменяется противоестественным. Задача подвига в сублимации естественной свободы, не в противоборстве ее подлинным законам. Поэтому только верные мотивы и истинная цель оправдывают и отречение, и подвиг...»¹⁷. Отречение от мира, понимаемое как освобождение от страстей и пристрастий, выступает не как самоцель, а как необходимое условие для соединения с Богом. Таким образом, глубинный мотив отречения не отрицательный (ненависть к миру), а положительный (любовь к Богу).

Свт. Игнатий говорит о необходимости самоотвержения в связи с заповедью любви, подчеркивая «вышеестественный» характер христианской любви, ее радикальное отличие от любви «плотской» 18 . Здесь также можно усмотреть близость к Лествичнику, в частности к его словам «любовь Божия угашает любовь к родителям, а кто говорит, что он имеет и ту и другую, обманывает сам себя» 19 . Свт. Игнатий показывает, что в Евангелии речь идет не о том, чтобы лишить человека любимых, но о преодолении «плотской» любви как пристрастия. Чтобы суметь сказать Богу о любимых «Они, Господи, твои; а $\mathbf{x} - \mathbf{k}$ то? Немощное создание, не имеющее никакого значения», необходимо иметь сердечную память о своем «странничестве»: «Сегодня я еще странствую на земле, могу быть полезным для любимых моих чем-нибудь; завтра, может быть, исчезну с лица ее, и я для них — ничто!» 20 .

Важнейшей идеей «Лествицы» является утверждение единства бесстрастия и любви: «Любовь, бесстрастие и сыноположение различаются между собою одними только названиями»²¹. Поэтому избавление от страстей и воспитание навыка в добродетелях, по сути, является единым деланием. Указывая на несовместимость истинной, духовной любви и любви естественной, плотской, свт. Игнатий ссылается на рассуждение прп. Иоанна о чистоте как «усвоении бестелесного естества»: «Чист тот, кто (плотскую) любовь отражает любовию (божественною), и телесный огонь угасил огнем невещественным»²². Здесь можно видеть выражение универсального принципа православной аскетики, состоящего не в отсечении страстей, но в их «преложении». И прп. Иоанн Лествичник и свт. Игнатий понимают самоотречение и борьбу со страстями не столько в отрицательном, сколько в положительном смысле: как переориентацию и преображение, обновление умственных, эмоциональных, волевых движений че-

ловека. Своеобразие размышлений свт. Игнатия о любви в том, что он подробнее останавливается на «феноменологии» проявлений «плотской» любви — мечтательной, исступленной, рождаемой самообольщением, разгорячением нервов, с одной стороны, и, с другой стороны, — любви духовной, которая сопряжена со смирением, умиротворением, покоем, тихой радостью.

Как и прп. Иоанн, свт. Игнатий обращается к традиционным для аскетической письменности темам покаяния, плача, памяти смертной, смиренномудрия. При этом синайский подвижник основное внимание уделяет характеристике высших уровней и духовных плодов этих видов аскетического делания, а своеобразие поучений свт. Игнатия — в сугубом акценте на тех нравственных усилиях, которые необходимы на начальных ступенях подвига.

Размышления свт. Игнатия о добродетели смирения при сопоставлении с «Лествицей» обнаруживают и родство с поучениями древнего наставника иночества, и преемственное развитие его аскетики. У обоих авторов используется образ смирения как «покрова», которым утаивает себя истинная добродетель. Условием обретения смирения древний подвижник считает самопознание, которое он определяет как «верное понятие о своем духовном возрасте и неразвлекаемое памятование легчайших своих согрешений»²³. Проблема самопознания является одной из центральных в этическом учении свт. Игнатия. Еще одна тема, которая у Лествичника намечена, а у свт. Игнатия рассмотрена подробно, – ложное смиренномудрие, рожденное тщеславием. Высочайшей степенью смирения прп. Иоанн называет «неверование своим добрым делам, и всегдашнее желание научаться»²⁴. Свт. Игнатий отмечает, что собственное добро имеет цену в глазах человека лишь тогда, когда он не вкусил добра божественного, духовного. Причастившись же ему, он открывает в собственном добре неизбежную примесь зла²⁵. Этот закон духовной жизни свт. Игнатий рассматривает в широком богословско-антропологическом контексте, соотнося его действие с различными состояниями человеческой природы в отношении к злу²⁶. Он показывает, как действие этого закона обнаруживается в подвиге самопознания и покаяния, становясь залогом спасительного осознания необходимости в Искупителе.

Одним из тех аскетических писателей, кто оказал наибольшее влияние на учение свт. Игнатия, является прп. Исаак Сирин. Их роднит, прежде всего, своеобразный «морализм». Он проявляется в исключительном внимании к возрастанию в евангельских добродетелях, к исполнению заповедей как необходимому условию восхождения к высотам богообщения. «Моралистичность» свойственна трактовке обоими авторами и образа Божия в человеке, и идеала христианского совершенства. Прп. Исаак усматривает образ Божий в бесстрастности, чистоте и смиренномудрии. Обожение мыслится им как «нравственное очищение и подвиг»²⁷. У свт. Игнатия читаем: «Был новосотворенный образ Божий – человек, подобно Богу, бесконечен, премудр, благ, чист, нетленен, свят, чужд всякой греховной страсти, всякого греховного помышления и ощущения»²⁸. Совершенство обновленного естества свт. Игнатий усматривает в «богоподражательном милосердии», неотделимом от духовной чистоты²⁹.

Свт. Игнатий воспринимает от прп. Исаака представление о естественном, противоестественном и сверхъестественном состояниях человеческой природы, которое становится у него отправным пунктом для выработки принципов аскетической практики.

Прп. Исаак и свт. Игнатий сходным образом рассматривают этапы духовной жизни человека – покаяние, очищение, совершенство; оба делают акцент на покаянии как ее фундаменте. Прп. Исаак подчеркивает, что духовно-нравственное возрастание имеет свой порядок. Так, до определенного момента просто пустословием будет даже одно лишь изъявление

желания любить Бога, потому что «душа, пока болезнует страстями, не ощущает чувством своим духовного»³⁰. Чтобы действительно возжелать сверхъестественных даров, душе необходимо исцелиться от зла. «Каждая добродетель есть матерь следующей добродетели», — отмечает прп. Исаак, подчеркивая, что Богом ради блага людей установлено приобретение ими каждой добродетели через усилия и упражнения в предшествующих добродетелях³¹. Свт. Игнатий тоже часто говорит о недопустимости преждевременного стремления к развитию в себе любви к Богу, которое свидетельствует о самообольщении³². Он подробно останавливается на необходимости приготовления себя к любви страхом Божиим и исполнением заповедей, отмечает связь страха Божия с глубоким осознанием величия Божия, его необходимость для исполнения велений совести, обретения смирения, умения прощать, трезвения и бдительности над собой.

Прп. Исаак подчеркивает, что человек не может никакими своими усилиями «инициировать» осенение себя благодатью. Настаивая на необходимости доброделания, он отмечает, что «не дела отверзают оную заключенную дверь сердца, но сердце сокрушенное и смирение души»³³. Даже «органическое» восхождение от покаяния через очищение к совершенству совсем не означает автоматизма в получении сверхъестественных даров, ибо только Бог определяет для них «место» и «время». И у свт. Игнатия читаем: «Чистоте и смирению вручаются дарования Духа»³⁴. Само смирение - «вышеестественная», божественная добродетель, к принятию которой человек может себя лишь приготовить, но она все равно остается благодатным даром. Тщетность усилий по «самочинному» раскрытию в себе благодатной молитвы свт. Игнатий объясняет тем, что «соединить разъединенные падением ум, сердце и душу может только Бог³⁵. Таким образом, оба подвижника настаивают на органическом, естественном характере духовного возрастания, а также на тщетности и опасности попыток обойти этот богоустановленный порядок. Личный подвиг обоими рассматривается как необходимое, но в то же время отнюдь не достаточное условие для обретения благодатных даров.

По мнению П. М. Минина, прп. Исаак Сирин, подобно прп. Макарию, может быть назван мистиком-моралистом, поскольку, «как и египетский подвижник, он является горячим и настойчивым апологетом этического начала в мистике» ³⁶. На наш взгляд, именно этой чертой учения прп. Исаака объясняется исключительное внимание свт. Игнатия к его наследию. И прп. Исаак, и свт. Игнатий утверждают существование «органической» зависимости между взращиванием в себе евангельских добродетелей и восхождением к высотам мистического опыта, между жизнью по евангельским заповедям, обретением смирения и чистотой молитвы ³⁷. В учении прп. Исаака исполнение заповедей, в том числе и совершение дел добра, рассматривается не как некое внешнее условие, по выполнении которого человек обретает своего рода «легитимное право» на вхождение в подвиг безмолвия, но именно как процесс органического исцеления души, возвращения ее в первозданное состояние, в котором она способна к богообщению.

Согласно прп. Исааку, к вхождению в состояние созерцательной любви к Богу человек может приготовить себя только деятельной любовью к ближним: «Духовное ведение естественно следует за деланием добродетелей» Достигают же чистой молитвы немногие, поскольку лишь немногие приближаются к полноте исполнения заповедей. Представляется, что у прп. Исаака здесь выражено учение о разных путях и уровнях духовно-нравственного развития. Опираясь на это учение, свт. Игнатий разграничивает понятия спасения и христианского совершенства 193. Из приводимых свт. Игнатием высказываний прп. Исаака и его комментариев к ним можно сделать вывод, что безмолвие и оставление «телесных» дел любви — удел избранников Божиих, которые в ответ на особые дарования

Божии подвигом стяжали способность пребывать в непрестанном молитвенном общении с Богом, а «если кто не приближается к Богу тайным подвигом, ниже знает служить Ему духом, при том не печется о явных, ему возможных добродетелях, то какая может быть надежда для такового к стяжанию жизни вечной?»⁴⁰. Таким образом, для обоих учений характерно представление о том, что образ исполнения заповедей зависит от ступени духовного возрастания христианина. Миряне и новоначальные иноки призваны к их «телесному» исполнению, к совершению добрых дел; вступившие в подвиг безмолвия исполняют заповеди «духовно», углубляясь в самопознание, стремясь к обретению бесстрастия и опытного богопознания, что приносит пользу и душам ближних.

Уже отмечалось, что общей чертой учений прпп. Макария Великого и Исаака Сирина является настойчивая защита этического начала в мистике. И прп. Макарий, и прп. Исаак принадлежат к числу свв. отцов, оказавших наиболее значительное влияние на нравственно-аскетическое учение свт. Игнатия. Но высшие ступени богообщения эти подвижники описывают по-разному. П.М. Минин усматривает главное отличие между прп. Макарием и прп. Исааком в том, что первый «высший момент экстатического единения с Божеством изображает преимущественно как упоение божественною любовью, каковое сопровождается бурными восторгами восхищенного сердца», а в представлении второго это состояние «глубокого покоя духа», «полной неподвижности ума и чувства, когда человек теряет сознание окружающего, сознание самого себя, и погружается в переживание глубокой, ничем не возмутимой исихии»⁴¹. Представляется, что свт. Игнатию ближе именно этот идеал исихии как совершенного покоя духа.

Прп. Исаак в ряду признаков того, что «облако начало приосенять скинию» подвизающегося в безмолвии, называет такой: «Члены твои как бы в великом изнеможении, и мир царствует в помыслах твоих»⁴². У свт. Игнатия при описании «упоения духовного» упоминаются расслабление телесных членов, бездействие телесных чувств, прекращение молитвы от духовной сладости, молчание ума, мир души, соединенный с тихой, молчаливой радостью⁴³. Благодатным ощущением мира соединяются воедино разделенные грехом ум, сердце, душа, тело. И у прп. Исаака Сирина, и у свт. Игнатия из молитвы вырастает «духовное ведение», которое выходит за ее пределы, приобщает человека к полноте жизни в Боге, к жизни будущего века, т.е. созерцание Бога имеет эсхатологический характер.

Вторую группу авторов образуют отцы, наследие которых воспринимается свт. Игнатием со стороны отдельных положений. Сюда можно отнести авву Евагрия, прпп. Иоанна Кассиана Римлянина, Исаию Отшельника, Марка Подвижника, Исихия Синайского, Симеона Нового Богослова, Григория Синаита. Выдержки из писаний этих отцов в творениях свт. Игнатия встречаются реже, и, как правило, он не столько отправляется от них, сколько привлекает их для подкрепления своей позиции, использует их суждения по отдельным вопросам для проявления связи между различными сторонами духовной жизни.

Свт. Игнатию близка содержащаяся в учении Евагрия идея постоянной умной молитвы, его рассуждения о борьбе с пристрастиями как необходимом условии неразвлекаемой молитвы⁴⁴. У прп. Иоанна Кассиана свт. Игнатий заимствует принцип рассудительности, постигаемой через научение правилам аскетической жизни. С прп. Исаией Отшельником свт. Игнатия сближает преимущественное внимание к таким сторонам аскетической жизни как самонаблюдение, самоукорение, самоотречение⁴⁵. Свт. Игнатий разделяет отраженную в творениях прп. Марка Подвижника идею о совершенстве благодати, даруемой в крещении, и проявлении ее в зависимости от соответствия жизни человека требованиям Евангелия⁴⁶. От прп. Исихия свт. Игнатий воспринимает представления о трезвении и не-

прерывной Иисусовой молитве как едином делании, отрицательной стороной которого выступает отсечение помыслов, а положительной — восхождение к Богу⁴⁷. С прп. Симеоном Новым Богословом свт. Игнатия роднит акцент на исключительном значении личного духовного опыта, на связи богопознания и самопознания⁴⁸. Сходно с прп. Симеоном свт. Игнатий описывает высшие благодатные состояния⁴⁹.

Наиболее существенными моментами наследия прп. Григория Синаита для свт. Игнатия выступают наставления о сведении ума в сердце, представления об изменении чувств на высших ступенях созерцания, а также анализ различных форм прелести⁵⁰.

К третьей группе можно отнести отцов, у которых свт. Игнатий заимствует предельно конкретные, практические наставления, но при этом помещает их в более широкий мировоззренческий контекст, соотносит с общими целями, задачами и принципами аскетической практики. Это прпп. Варсонофий и Иоанн, авва Дорофей, Никифор Уединенник, свв. Каллист и Игнатий Ксанфопулы. В частности, отправляясь от поучений аввы Дорофея о борьбе со страстями, свт. Игнатий рассматривает ее в связи с темой крестоношения, останавливается на проблеме самопознания, касается вопроса о значении личного подвига христианина и благодати Божией в спасении человека, проявляет связь страстей с неверием, говорит об опасности преждевременного бесстрастия⁵¹. Предельно конкретные советы аввы Дорофея дают свт. Игнатию повод к размышлению над общими вопросами антропологии и аскетического богословия.

Особо необходимо сказать о значении для свт. Игнатия писаний прп. Ефрема Сирина и свт. Григория Паламы. Прямые ссылки на их творения у русского святителя немногочисленны. В то же время то место, которое занимает в аскетике свт. Игнатия покаянная тема, делает необходимым отметить ее внутреннюю, содержательную связь с наследием сирийского подвижника. К числу общих для обоих авторов мотивов можно отнести рассмотрение греха как ослепления и болезни, а покаяния как прозрения и врачевания, предостережение против повторения согрешений, утверждение связи покаяния с пониманием истинного смысла жизни и подготовкой к вечности, акцент на необходимости скорбей для глубокого покаяния⁵². Прп. Ефрем озабочен прежде всего тем, чтобы побудить человека к покаянию, инициировать в его душе покаянный «импульс», и его поучения вызывают в большей степени эмоциональный отклик. В творениях свт. Игнатия тоже нередки прямые призывы к покаянию, обличения погрязшего в грехах современного мира, но при этом у него более подробно раскрыты «механизмы» покаянного делания, он дает больше конкретных практических советов относительно того, как настроить себя на покаянный лад, как стяжать благодатные дары слез, страха Божия, памяти смерт-

Что касается богословия свт. Григория Паламы, то близость к нему учения свт. Игнатия определяется тем, что аскетика свт. Игнатия вбирает в себя практически все ключевые моменты исихастской традиции и в силу этого оказывается близкой к тому ее синтезу, который осуществлен Паламой. Нельзя не констатировать принципиального единства двух авторов в трактовке таких фундаментальных вопросов как природа мистического опыта, соучастие тела в духовной жизни, его способность к просветлению и единению с Божеством в едином молитвенном делании, охватывающем собой всего человека, роль исполнения заповедей и молитвы в восхождении к высотам богообщения, значение личного подвига и благодатного дара в обожении⁵³.

Подчеркнем, что, даже отмечая близость свт. Игнатия к тому или иному святому отцу, не всегда можно говорить о прямом влиянии, заимствова-

нии каких-либо положений. Эта близость может возникать объективно в силу близости духовного пути, возможно, сходства каких-либо внешних обстоятельств, а главное — единства традиции.

В своем нравственно-аскетическом учении свт. Игнатий, отправляясь от традиции, учитывая общие закономерности духовно-нравственной жизни, в то же время принимает во внимание и те ее проблемы, которые выдвигаются на первый план в современную эпоху. К числу характерных черт современной духовной ситуации свт. Игнатий относит сокращение числа опытных духовников, утрату до определенной степени древних монашеских традиций и вытекающую из этого опасность «самочиния» в духовном делании, распространение различных форм псевдодуховности, коренящейся в гордости и самообольщении, а также затмение христианских добродетелей добродетелями «естественными» и «языческими», безудержную погоню за развлечениями и телесными наслаждениями.

Этими обстоятельствами и определяются наиболее общие принципы подхода свт. Игнатия к рецепции святоотеческого наследия. Представляется, что на основе проведенного выше анализа эти принципы можно сформулировать следующим образом.

Прежде всего это взаимодополнительность. Наследие каждого из отцов воспринимается свт. Игнатием не изолированно, а в контексте всей традиции, в соотнесении с аскетическими воззрениями других подвижников. Разные авторы уделяют преимущественное внимание различным аспектам духовной жизни, а свт. Игнатий в своем учении приводит их к некоему синтетическому единству. Вследствие этого наставления разных отцов предстают у него как взаимодополняющие. Например, он включает в свои творения как ориентированные на повседневность сугубо практические советы аввы Дорофея, так и описания высоких мистических переживаний прп. Симеона Нового Богослова.

Во-вторых, это расширение аудитории, которой адресованы практические наставления. Большинство тех отцов, на чье наследие опирается свт. Игнатий, обращалось исключительно к монахам, а у него сравнительно больше таких этических рекомендаций, которые применимы и в мирской жизни. На взгляд свт. Игнатия, те глубокие познания в «экспериментальной психологии и богословии», то деятельное постижение человека и Бога, которое становится доступным в монашеской жизни, могут служить к назиданию и тех, кто, оставаясь в миру, стремится к духовно-нравственному совершенствованию.

В-третьих, аскетические наставления подвергаются свт. Игнатием градации в зависимости от того, для какого образа жизни и духовного уровня они предназначены. Миряне и общежительные монахи призваны следовать заповедям, исполняя долг любви телесными делами милосердия. Отшельник стремится служить Богу максимально возможной для человека чистотой сердца, и потому он может уклоняться от телесных дел милосердия, когда видит, что они способны нанести ущерб этой чистоте.

Четвертый принцип можно обозначить как смещение акцентов. Включая в свои творения свидетельства величайших подвижников древности о высших ступенях духовного опыта, всегда имея в виду общее направление эсхатологической перспективы — обожение человека, свт. Игнатий, тем не менее, постоянно делает акцент на тех нравственных усилиях христианина, которые создают для этого необходимые условия. Он придает первостепенное значение самопознанию, и стержнем духовной жизни на всех ее этапах считает покаяние. Особая роль в аскетическом учении свт. Игнатия отводится принципу нравственного совершенствования как приготовления к высотам мистического созерцания.

В-пятых, святоотеческий опыт нравственного воспитания подвергается модификации в соответствии с современными условиями. Так, призна-

вая ценность воспитания под началом старцев для укрепления воли через отсечение произвола и послушание, свт. Игнатий полагает, что в условиях уменьшения числа опытных духовников возрастает значение обращения к Св. Писанию и творениям святых отцов, как к руководствам в практике духовно-нравственной жизни. Таким образом, принцип послушания сохраняет свою силу, но в то же время и модифицируется.

В-шестых, контекст поучений подвергается расширению. Заимствуя у многих отцов практические советы, следование которым помогает восходить по ступеням духовного роста, свт. Игнатий нередко помещает их в более широкий и систематически представленный контекст догматики, сотериологии, антропологии, сакраментологии. Это связано с тем, что, по его мнению, в условиях углубляющейся секуляризации культуры читатель нуждается в напоминании о фундаментальных истинах христианского верои нравоучения.

В-седьмых, аргументация, опирающаяся на святоотеческий аскетический опыт, используется свт. Игнатием в полемике с инославием. Свт. Игнатий полагает, что только те принципы нравственного совершенствования, которые опираются на православную духовную традицию, в полной мере соответствует духу Евангелия.

В-восьмых, святоотеческие суждения о закономерностях нравственной жизни свт. Игнатий дополняет собственными наблюдениями. В творениях свт. Игнатия немало примеров из его пастырской практики (в частности, касающихся проблемы постепенности духовного возрастания, отношений между духовными наставниками и пасомыми, современного ему состояния монашества). Хотя он крайне редко говорит о своем подвижническом опыте в первом лице, все же сопоставление содержания его аскетических сочинений с его эпистолярным наследием, жизнеописанием, мемуарами современников позволяет сделать вывод, что именно этим опытом вдохновляются его суждения о самоотречении и отречении от мира, о терпении скорбей, о «преложении» любви душевной в любовь духовную, о благодатных молитвенных состояниях.

Свт. Игнатий, при всей традиционности его учения, не был простым компилятором, поскольку исходным моментом его нравственно-аскетического учения был его личный духовный опыт, а не простое изучение творений святых отцов. Хотя его сочинения включают множество выдержек из произведений святоотеческой письменности, они не являются неким бессистемным конгломератом цитат. Он выстраивает собственную систему нравственно-аскетического богословия, где ключевое значение придается самопознанию, покаянию и постепенности духовно-нравственного совершенствования. Основная проблематика его учения, как и подходы к ее трактовке, учитывает и современную ему духовную ситуацию, и его личный подвижнический опыт.

Библиографический список

Игнатий (Брянчанинов), свт. Предисловие // Собрание сочинений. – Т.1. – М., 2001.

Хоружий С.С. О старом и новом. – СПб., 2000.

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

Макарий Египетский, прп. Духовные беседы, Послание и Слова. – М., 2002.

Игнатий (Брянчанинов), свт. Странник // Собрание сочинений. – Т. 2. – М., 2001.

Игнатий (Брянчанинов), свт. О любви к Богу // Собрание сочинений. – Т. 1. – М., 2001.

Игнатий (Брянчанинов), свт. О молитве Иисусовой // Собрание сочинений. – Т. 1.-M., 2001.

Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. – М., 1996. Игнатий (Брянчанинов), свт. Доказательство воскресения тел человеческих, заимствованное из действия умной молитвы // Собрание сочинений. – Т. 1. – М., 2001.

Иоанн Лествичник, прп. Лествица, возводящая на небо. – М., 1999.

Игнатий (Брянчанинов), свт. О евангельских блаженствах // Собрание сочинений. – T. 1. - M., 2001.

Флоровский Г., прот. Восточные отцы Церкви. – М., 2002.

Игнатий (Брянчанинов), свт. О любви к ближнему // Собрание сочинений. – Т. 1. – М., 2001.

Игнатий (Брянчанинов), свт. Об истинном и ложном смиренномудрии // Собрание сочинений. – Т. 1. – M., 2001.

Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о различных состояниях естества человеческого по отношению к добру и злу // Собрание сочинений. – Т. 2. – M_{\odot} 2001.

Игнатий (Брянчанинов), свт. О образе и подобии Божиих в человеке // Собрание сочинений. – Т. 2. – М., 2001.

Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические. – M., 1998.

Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о страхе Божием и о любви Божией // Собрание сочинений. – Т. 1. – М., 2001.

Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о молитве Иисусовой // Собрание сочинений. – Т. 2. – М., 2001.

Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о молитве умной, сердечной и душевной // Собрание сочинений. – Т. 2.-M., 2001.

Игнатий (Брянчанинов), свт. Отечник // Собрание сочинений. – Т. 6. – М., 2001.

Игнатий (Брянчанинов), свт. О терпении // Собрание сочинений. – Т. 1. – М., 2001.

Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о спасении и о христианском совершенстве // Собрание сочинений. – Т. 2. – M., 2001

Игнатий (Брянчанинов), свт. Письма // Собрание сочинений. – Т. 7. – М., 2001.

Евагрий, авва. Слово о молитве // Творения аввы Евагрия. – М., 1994. Игнатий (Брянчанинов), свт. О молитве // Собрание сочинений. – Т. 1. М., 2001.

Слова духовно-нравственные преподобных отцев наших Марка Подвижника, Исаии Отшельника, Симеона Нового Богослова. – М., 1995.

Исихий, прп. Слово о трезвении и молитве // Добротолюбие: В 5 т. – Т. 2. – М., 2004.

Игнатий (Брянчанинов), свт. Молящийся ум взыскует соединения с сердцем // Собрание сочинений. – Т. 1. – М., 2001.

Симеон Новый Богослов, прп. Слова: В 2 ч. – М., 2001.

Игнатий (Брянчанинов), свт. О смирении // Собрание сочинений. – Т. 1. – М., 2001.

Григорий Синаит, прп. Творения. – М., 1999.

Дорофей, прп. Душеполезные поучения и послания. – М., 1999.

Игнатий (Брянчанинов), свт. Отношение христианина к страстям его // Собрание сочинений. – Т. 1. – М., 2001.

 $\bar{\rm E}$ фрем Сирин, прп. О сердечном сокрушении // Ефрем Сирин, прп. Творения: В 7 т. – Т. 1. – М., 1993.

Ефрем Сирин, прп. О покаянии. – М., 2002.

Игнатий (Брянчанинов), свт. О покаянии // Собрание сочинений. – Т. 1. – М., 2001.

Игнатий (Брянчанинов), свт. Плач мой // Собрание сочинений. – Т. 1. – М., 2001.

Григорий Палама, свт. Святогорский томос // Альфа и Омега. — 1995. — №3(6).

Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих. $- C\Pi \delta_{.}, 2007.$

```
<sup>1</sup> Игнатий (Брянчанинов), свт. Предисловие // Собрание сочинений. – Т. 1. – М., 2001. – С. 87.
```

² Хоружий С.С. О старом и новом. – СПб., 2000. – С. 208–209. ³ Минин П. М. Мистицизм и его природа. – Киев, 2003. – С. 119.

⁴ Макарий Египетский, прп. Духовные беседы, Послание и Слова. – М., 2002. – С. 74, 76.

⁵ Игнатий (Брянчанинов), свт. Странник // Собрание сочинений. – Т. 2. – М., 2001. – С. 361.

⁶ Игнатий (Брянчанинов), свт. О любви к Богу // Собрание сочинений. – Т. 1. – М., 2001.

⁻ C. 142; Он же. О молитве Иисусовой // Собрание сочинений. - T. 1. - M., 2001. - C. 273.

⁷ Макарий Египетский, прп. Духовные беседы... – С. 651.

⁸ Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. – М., 1996. – С. 224.

⁹ Игнатий (Брянчанинов), свт. Странник... - С. 361.

¹⁰ Игнатий (Брянчанинов), свт. Доказательство воскресения тел человеческих, заимствованное из действия умной молитвы // Собрание сочинений. – Т. 1. – М., 2001. – С. 342.

¹¹ Игнатий (Брянчанинов), свт. Странник... – С. 365.

¹² Иоанн Лествичник, прп. Лествица, возводящая на небо. – М., 1999. – С. 417, 419; Макарий Египетский, прп. Духовные беседы... - С. 256-262.

¹³ Иоанн Лествичник, прп. Лествица... - С. 178.

¹⁴ Игнатий (Брянчанинов), свт. О евангельских блаженствах // Собрание сочинений. – Т. 1. – M., 2001. - C. 594.

Иоанн Лествичник, прп. Лествица... - С. 48, 50.

¹⁶ Иоанн Лествичник, прп. Лествица... - С. 29.

¹⁷ Флоровский Г., прот. Восточные отцы Церкви. – М., 2002. – С. 535.

¹⁸ Игнатий (Брянчанинов), свт. О любви к Богу... – С. 13.

¹⁹ Иоанн Лествичник, прп. Лествица... - С. 54.

²⁰ Игнатий (Брянчанинов), свт. О любви к ближнему // Собрание сочинений. – Т. 1. – М., 2001. - C. 136.

²¹ Иоанн Лествичник, прп. Лествица... - С. 462.

²² Там же. – С. 226; 13, с. 134. ²³ Там же. – С. 326.

²⁴ Там же. – С. 317, 330.

²⁵ Игнатий (Брянчанинов), свт. Об истинном и ложном смиренномудрии // Собрание сочинений. – Т. 1. – М., 2001. – С. 608, 612.

²⁶ Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о различных состояниях естества человеческого по отношению к добру и злу // Собрание сочинений. – Т. 2. – М., 2001.

²⁷ Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. – М., 1996. – С. 224, 228.

²⁸ Игнатий (Брянчанинов), свт. О образе и подобии Божиих в человеке // Собрание сочинений. – Т. 2. – М., 2001. – С. 151.

²⁹ Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о различных состояниях естества человеческого по отношению к добру и злу // Собрание сочинений. - Т. 2. - М., 2001. - С. 467-470.

³⁰ Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические. – М., 1998. – С. 258.

³¹ Там же. – С. 369.

³² Игнатий (Брянчанинов), свт. О любви к Богу... – С. 18.

³³ Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические... – С. 255.

³⁴ Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о молитве Иисусовой // Собрание сочинений. – Т. 2. – М., 2001. – С. 323.

³⁵ Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о молитве умной, сердечной и душевной // Собрание

сочинений. - Т. 2. - М., 2001. - С. 229.

³⁶ Минин П.М. Мистицизм и его природа... – С. 129.

³⁷ Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические... – С. 211; Игнатий (Брянчанинов), свт. Отечник // Собрание сочинений. – Т. 6. – М., 2001. – С. 257; Он же. О терпении // Собрание сочинений. - Т. 1. - М., 2001. - С. 358.

³⁸ Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические... – С. 26.

³⁹ Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о спасении и о христианском совершенстве // Собрание сочинений. - Т. 2. - М., 2001

⁴⁰ Игнатий (Брянчанинов), свт. Письма // Собрание сочинений. – Т. 7. – М., 2001. – С. 101.

⁴¹ Минин П. М. Мистицизм и его природа... – С. 133.

⁴² Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические... - С. 187.

⁴³ Игнатий (Брянчанинов), свт. Странник... - С. 362-363; Он же. О молитве Иисусовой... -C. 312.

- ⁴⁴ Евагрий, авва. Слово о молитве // Творения аввы Евагрия. М., 1994. С. 79, 91; Игнатий (Брянчанинов), свт. О молитве // Собрание сочинений. Т. 1. М., 2001. С. 177.
 - ⁴⁵ Игнатий (Брянчанинов), свт. Отечник // Собрание сочинений. Т. 6. М., 2001. С. 146–151.
- ⁴⁶ Игнатий (Брянчанинов), свт. Странник... С. 433; Слова духовно-нравственные преподобных отцев наших Марка Подвижника, Исаии Отшельника, Симеона Нового Богослова. М., 1995. С. 77.
- 47 Исихий, прп. Слово о трезвении и молитве // Добротолюбие: В 5 т. Т. 2. М., 2004. С. 197, 221; Игнатий (Брянчанинов), свт. Молящийся ум взыскует соединения с сердцем // Собрание сочинений. Т. 1. М., 2001. С. 338–339.
- 48 Симеон Новый Богослов, прп. Слова: В 2 ч. М., 2001. С. 385–388; Игнатий (Брянчанинов), свт. О смирении // Собрание сочинений. Т. 1. М., 2001. С. 346.
- 49 Симеон Новый Богослов, прп. Слова... С. 511-513,765-766; Игнатий (Брянчанинов), свт. Странник... С. 359-364.
- 50 Григорий Синаит, прп. Творения. М., 1999. С. 19; Игнатий (Брянчанинов), свт. Странник... С. 26.
- 51 Дорофей, прп. Душеполезные поучения и послания. М., 1999. С. 159–168; Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о различных состояниях естества... С. 425–429; Он же. Отношение христианина к страстям его // Собрание сочинений. Т. 1. М., 2001. С. 596-607.
- 52 Ефрем Сирин, прп. О сердечном сокрушении // Творения: В 7 т. Т. 1. М., 1993; Ефрем Сирин, прп. О покаянии. М., 2002; Игнатий (Брянчанинов), свт. О покаянии // Собрание сочинений. Т. 1. М., 2001; Игнатий (Брянчанинов), свт. Плач мой // Собрание сочинений. Т. 1. М., 2001.
- ⁵³ Григорий Палама, свт. Святогорский томос // Альфа и Омега. − 1995. №3(6); Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих. − СПб., 2007; Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о молитве Иисусовой...; Он же. Доказательство воскресения тел человеческих, заимствованное из действия умной молитвы; Он же. Слово о молитве умной, сердечной и душевной...; Он же. Молящийся ум взыскует соединения с сердцем...

Беневич Г.И.

ИОАНН ФИЛОПОН И МАКСИМ ИСПОВЕДНИК: ОТ ХРИСТИАНИЗАЦИИ ФИЛОСОФИИ К ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Аннотация. В статье рассматривается соотношение философии и богословия в трудах Иоанна Филопона (VI в.) и Максима Исповедника (VII в.). Сравнение помогает прояснить особенности взаимодействия философии и богословия в Византии при переходе от поздней античности к раннему средневековью.

Ключевые слова: Иоанн Филопон, Максим Исповедник, христианство, философия, богословие, Византия, логосы, космология, тритеизм, монофизиты, несторианство.

Для изучения истории философии переходного периода от античности к раннему средневековью весьма полезно сопоставить учения двух выдающихся византийских мыслителей – Иоанна Филопона (ок. 490 г. – ок. 575 г.) и Максима Исповедника (ок. 580 г. – 662 г.). Филопон предпринял попытку христианизации античного философского наследия, но его учение было отвергнуто, а труды Максима существенно повлияли на позднее византийское и отчасти латинское богословие.

Творчество Филопона можно условно разделить на три периода¹. Вначале он выступал как философ и ученый, комментатор Аристотеля, ученик неоплатоника Аммония (сына Гермия), последователя Прокла. Наряду с Симпликием, Филопон был одним из самых знаменитых учеников Аммония, фактически его помощником и редактором его трудов, среди которых были комментарии на «Физику» Аристотеля (ок. 517 г.). Следующий период в жизни Филопона отсчитывается примерно с 529 г., когда он

- ⁴⁴ Евагрий, авва. Слово о молитве // Творения аввы Евагрия. М., 1994. С. 79, 91; Игнатий (Брянчанинов), свт. О молитве // Собрание сочинений. Т. 1. М., 2001. С. 177.
 - ⁴⁵ Игнатий (Брянчанинов), свт. Отечник // Собрание сочинений. Т. 6. М., 2001. С. 146–151.
- ⁴⁶ Игнатий (Брянчанинов), свт. Странник... С. 433; Слова духовно-нравственные преподобных отцев наших Марка Подвижника, Исаии Отшельника, Симеона Нового Богослова. М., 1995. С. 77.
- 47 Исихий, прп. Слово о трезвении и молитве // Добротолюбие: В 5 т. Т. 2. М., 2004. С. 197, 221; Игнатий (Брянчанинов), свт. Молящийся ум взыскует соединения с сердцем // Собрание сочинений. Т. 1. М., 2001. С. 338–339.
- 48 Симеон Новый Богослов, прп. Слова: В 2 ч. М., 2001. С. 385–388; Игнатий (Брянчанинов), свт. О смирении // Собрание сочинений. Т. 1. М., 2001. С. 346.
- 49 Симеон Новый Богослов, прп. Слова... С. 511-513,765-766; Игнатий (Брянчанинов), свт. Странник... С. 359-364.
- 50 Григорий Синаит, прп. Творения. М., 1999. С. 19; Игнатий (Брянчанинов), свт. Странник... С. 26.
- 51 Дорофей, прп. Душеполезные поучения и послания. М., 1999. С. 159–168; Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о различных состояниях естества... С. 425–429; Он же. Отношение христианина к страстям его // Собрание сочинений. Т. 1. М., 2001. С. 596-607.
- 52 Ефрем Сирин, прп. О сердечном сокрушении // Творения: В 7 т. Т. 1. М., 1993; Ефрем Сирин, прп. О покаянии. М., 2002; Игнатий (Брянчанинов), свт. О покаянии // Собрание сочинений. Т. 1. М., 2001; Игнатий (Брянчанинов), свт. Плач мой // Собрание сочинений. Т. 1. М., 2001.
- ⁵³ Григорий Палама, свт. Святогорский томос // Альфа и Омега. − 1995. №3(6); Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих. − СПб., 2007; Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о молитве Иисусовой...; Он же. Доказательство воскресения тел человеческих, заимствованное из действия умной молитвы; Он же. Слово о молитве умной, сердечной и душевной...; Он же. Молящийся ум взыскует соединения с сердцем...

Беневич Г.И.

ИОАНН ФИЛОПОН И МАКСИМ ИСПОВЕДНИК: ОТ ХРИСТИАНИЗАЦИИ ФИЛОСОФИИ К ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Аннотация. В статье рассматривается соотношение философии и богословия в трудах Иоанна Филопона (VI в.) и Максима Исповедника (VII в.). Сравнение помогает прояснить особенности взаимодействия философии и богословия в Византии при переходе от поздней античности к раннему средневековью.

Ключевые слова: Иоанн Филопон, Максим Исповедник, христианство, философия, богословие, Византия, логосы, космология, тритеизм, монофизиты, несторианство.

Для изучения истории философии переходного периода от античности к раннему средневековью весьма полезно сопоставить учения двух выдающихся византийских мыслителей – Иоанна Филопона (ок. 490 г. – ок. 575 г.) и Максима Исповедника (ок. 580 г. – 662 г.). Филопон предпринял попытку христианизации античного философского наследия, но его учение было отвергнуто, а труды Максима существенно повлияли на позднее византийское и отчасти латинское богословие.

Творчество Филопона можно условно разделить на три периода¹. Вначале он выступал как философ и ученый, комментатор Аристотеля, ученик неоплатоника Аммония (сына Гермия), последователя Прокла. Наряду с Симпликием, Филопон был одним из самых знаменитых учеников Аммония, фактически его помощником и редактором его трудов, среди которых были комментарии на «Физику» Аристотеля (ок. 517 г.). Следующий период в жизни Филопона отсчитывается примерно с 529 г., когда он

издал обширнейшее сочинение «De aeternitate mundi contra Proclum» («О вечности мира, против Прокла»), в котором напрямую вступил в полемику со столпом поздней неоплатонической традиции — Проклом (411—485 гг.) по вопросу о вечности мира. Характер полемики и способ аргументации Филопона были исключительно философскими. Несколько цитат из Писания, встречающиеся в этом трактате (и свидетельствующие о том, что Филопон уже тогда был христианином), не являются для него аргументами в споре. Филопон пишет по правилам, принятым в философской школе, настолько строго следуя им, что можно даже усомниться, что он вообще спорит как христианин, тем более что и ссылается он прежде всего на Платона. Этот период в творчестве Филопона можно было бы назвать периодом христианизации философии, когда он, придерживаясь чисто философских «правил игры», пытается очистить философию от тех положений, которые противоречат христианскому, точнее, общебиблейскому учению.

В следующем произведении этого периода, трактате «Против Аристотеля», Филопон отверг учение о вечности небес и об их божественности (он спорит в первую очередь с положениями трактатов Аристотеля «О небе» и «Метеорологика», а также с кн. 8 «Физики»). Согласно Филопону, небеса состоят не из пятого элемента - эфира (существование которого он отверг), но по большей части из огня (при этом по данному вопросу он присоединяется к Платону². Филопон также отвергает и Аристотелево учение о вечности движения небес, утверждая, что никакое движение не может быть вечным, но всегда имеет начало и конец. Отвергает Филопон и учение Аристотеля о вечности времени. В отношении всего остального мира небеса, согласно Филопону, не являются движущим началом, но в самом творении Бог вложил в небо силу (здесь он использует теорию, названную впоследствии «теорией импетуса»³, которая движет все творение, т.е. источником движения поднебесного мира являются не небеса, но Бог. То, что Филопон в это время уже определенно стоял на христианских позициях, видно из 8-й, заключительной главы этого сочинения (сохранился лишь маленький отрывок), где он, опираясь на Апокалипсис, говорит уже о том, что небо в его настоящем виде «прейдет» и что будет новое небо, которое не будет подвержено уничтожению. Уже в этом отрывке видно, что Филопон отходит от приемов трактата против Прокла, вводя богословскую аргументацию. Вероятно, на такой перемене сказался его разрыв со школой Аммония (возможно, инициированный не им самим). Отныне Филопон стал откровенно христианским автором.

Ему пришлось вступить в полемику вокруг подходов к использованию античной науки и философии. Эта тема обсуждается в его космогоническом сочинении «О сотворении мира» («De opificio mundi»), являющемся толкованием на «Шестоднев». Филопон, привлекая представления античной и позднеантичной философии и науки, толкует первые две главы Книги Бытия, полемизируя с Феодором Мопсуестийским, и защищает толкование на «Шестоднев» Василия Великого. При этом его главным, не названным по имени, оппонентом был выходец из Нисибинской школы (восходящей к Антиохийской) несторианин Косма Индикоплов, автор «Христианской топографии». Косма появился в Александрии в 40-е гг. VI в. и вступил в полемику в этом своем сочинении, обсуждающем и вопросы космологии, с Филопоном, тоже не называя его по имени⁴. Антиохийская школа была скомпрометирована к тому времени как колыбель несторианства, но Косма, выступавший скрытым адептом Феодора Мопсуестийского, попытался взять реванш над александрийцем Филопоном, выставив своего оппонента человеком, который не преодолел влияние языческой философии и мировоззрения. Косма в своем сочинении критикует тех, кто, отвергнув одну часть этого мировоззрения, а именно вечность мира, в то же время принимает по другим вопросам учение языческой философии.

Речь шла в первую очередь об устроении небес, об их движении и о «форме» мира в целом. За этим спором стояло различие в подходах к толкованию Писания при рассмотрении вопросов космогонии, космологии и антропологии, к пониманию соотношения науки, философии и Библии. Однако Филопон, хотя и отверг положения античной науки и философии, которые противоречили христианской догматике в своих сочинениях против Прокла и Аристотеля, тем не менее, сохранил целый ряд положений античных и позднеантичных космологических учений. Кроме того, он практически не ссылался на Писание. Напротив, Косма в своей космологии старался не просто ссылаться на Писание, но выводить из него представления об устроении Вселенной. Так, основываясь на описании Ковчега Завета в Книге Исход (25, 40), Косма утверждает, что и мир был создан Богом по тому же образу, что и Ковчег Завета, что он имеет форму двухъярусного сундука⁵. Косма критиковал Филопона за его приверженность к языческой космологии, т.е. за то, что он не опирается целиком на Писание как на источник научных представлений, но заимствует космологические представления из языческой науки, в частности, воспринимая у Платона и Птолемея учение о сферичности небес. Косма призывал полностью порвать с языческой наукой. Спор был о самом отношении науки и веры, религии и откровения, и в этом его сохраняющаяся актуальность и для нашего времени.

Филопон занял по данному вопросу позицию принципиально иную, чем Косма. Последний фактически выступал за «христианскую науку», отличавшуюся не только по предпосылкам, но и по методологии от науки «языческой» и выводимой всецело из Писания, т.е. речь шла о подчинении науки Откровению (толкуемому достаточно произвольно). Филопон же считал, что по очищении «внешней» науки и философии от чуждых христианству предпосылок (это «очищение» он проводил в рамках самой научной и философской методологии) ее вполне можно использовать, в том числе и для толкования Писания. Иными словами, Филопон пытался творчески сочетать Писание и церковное предание, с одной стороны, и картину мира, выработанную в античной философии и науке, – с другой, убрав из последней все, что противоречит христианскому мировоззрению, и творчески развив некоторые научные теории античности. Его сочинение получило определенное признание (в частности, оно было позднее одобрено патриархом Фотием Великим⁶), однако (скорее всего, из-за того, что Филопон позже заслужил репутацию еретика-монофизита и тритеита) оно не получило широкого распространения в православном мире. «Христианская топография» Космы была хорошо известна в славянском мире⁷, а космологические сочинения Филопона (как и другие его труды) были практически там не известны.

В конце 40-х гг. VI в. Филопон стал активным участником догматической полемики, которая велась в это время в Византии. Он перешел от принципа «христианизации философии», модифицированного в «De opificio mundi», к идее творческого сосуществования христианства и философии, или «философизации христианства». Наиболее крупным его сочинением этого периода стал «Посредник» («Арбитр»), который целиком дошел только по-сирийски и недавно был переведен и проанализирован Уве Лангом⁸. В этом сочинении Филопон, прибегая главным образом к логической и философской аргументации и почти не пользуясь Писанием или сочинениями отцов Церкви, пытается выступить объективным арбитром, или «посредником», между монофизитской христологической моделью и моделью халкидонитской. При этом сам Филопон, будучи последователем Севира Антиохийского, в главном остается на позициях монофизитства, лишь допуская некоторые халкидонитские формулировки догматов. В этом сочинении Филопон развивает специфическое монофизитское учение о «частных природах» применительно к человеческой природе Христа, которое было впоследствии отвергнуто в православии 9. Однако попытка Филопона повлиять на императора Юстиниана накануне Пятого Вселенского собора (553 г.) и на философской почве примирить монофизитство и халкидонизм не увенчалась успехом: Юстиниан остался верен Халкидону. А Филопон подвергся критике со стороны своих же собратьев монофизитов, которые усмотрели в его позиции компромисс в отношении халкидонитов. Критика в адрес Филопона со стороны монофизитов еще более усилилась, когда, последовательно прилагая понятие «частной сущности» и к Божественной природе Логоса, он пришел к учению, получившему именованием «тритеизм», так как оно подразумевало наличие трех частных природ в Троице. Это учение, хотя и нашло небольшое число приверженцев среди монофизитов, было осуждено большинством монофизитов и халкидонитов 10.

И, наконец, в конце жизни последовательное приложение философии к богословию привело Филопона к оригинальному учению о воскресении. Он считал, что поскольку люди станут бессмертны и нетленны, изменится сама природа человека, которая (применительно к нынешнему состоянию человека) определяется: «разумный смертный». Это учение, выведенное на основании приложения философских определений к богословию сметований приложения философских определений к богословию сметов сметов из его и так немногочисленных соратников-тритеитов. Таким образом, его «философизация христианства» в контексте догматических споров потерпела крах, хотя влияние Филопона как на монофизитов, так и на халкидонитов в использовании философского и логического аппарата в богословии оказалось весьма существенным.

С идеями Филона интересно сравнить представления Максима Исповедника об отношении философии к богословию. Такое сравнение тем более интересно, что в последнее время ряд ученых высказали мнение о влиянии Филопона на некоторые концепции Максима¹². Например, такое «влияние» или параллелизм можно усмотреть в приложении Максимом учения о предсуществующих в Боге промыслительных логосах к полемике с оригенизмом, в использовании учения о «завершенном действии» в приложении к творческому действию Бога, а также в аргументации против учения о вечности мира¹³. Однако в целом подход Максима к вопросу о соотношении философии (или «естественного умозрения») и богословия и возможности использования философии в богословии иной, чем у Филопона.

Как и у Филопона, творческий путь Максима можно условно разделить на три периода. Ранний период (ок. 624-627 гг.) отмечен по преимуществу аскетическими (такими как «Главы подвижнические» и «Сотницы о любви») и экзегетическими сочинениями, где толкование Писания и сочинений отцов Церкви прилагается в первую очередь к подвижнической жизни (как в «Вопросах и недоумениях»). Во второй период (ок. 628-633 гг.) были написаны экзегетические сочинения («Трудности к Иоанну» (Ambigua) и «Вопросоответы к Фалассию»). В этих трудах в контексте полемики как с оригенизмом, так и с радикальным антиоригенизмом и буквализмом в понимании Писания 14 Максим активно привлекает философию. Он разрабатывает теоретическую базу «естественного умозрения», не отказываясь, впрочем, и от приложения своей экзегезы к подвижнической жизни и мистическому опыту (например, богослужение как парадигма мистического опыта в «Мистагогии»). Именно в этот период Максим утверждает принципиальную равноправность естественного и писаного закона и необходимость созерцания как логосов творения, так и смыслов Писания, так как и те и другие в равной степени возводят к Богу¹⁵.

В третий период творчества (ок. 633–658 гг.), отмеченный главным образом христологической полемикой вокруг моноэнергизма и монофелиства, Максим выступает как богослов, творчески развивающий понятий-

ный аппарат христологии и антропологии (с использованием философии). Однако в центре его внимания по-прежнему остается сотериологический аспект христианского учения. Само толкование Гефсиманской молитвы, одно из центральных в христологических спорах того времени, развернуто им в отношении значения выявляющейся в ней человеческой воли во Христе для спасения человека. Это же касается и оригинального учения Максима об отсутствии у Христа «гномической воли», чем Он отличается от разумных тварных ипостасей.

Суммируя, можно сказать, что в центре учения Максима Исповедника стояла тема спасения и обожения, и именно в этом контексте он использовал в своих сочинениях философию, в то время как сотериологическое измерение почти целиком отсутствует у Филопона, в обширном наследии которого практически не уделено внимания не только аскетике, но и христианской мистике.

Отметив это принципиальное отличие в духовных установках Филопона и Максима, кратко перечислим и пункты расхождения в их учении, которые выглядят настолько контрастно, что в ряде случаев можно говорить о том, что Максим отталкивался именно от учения Филопона. Здесь в первую очередь следует отметить полемику с тритеизмом, которую мы встречаем уже в «Сотницах о любви» (2.29). Именно полемика с тритеизмом Филопона, на наш взгляд, в немалой степени послужила формированию триадологического учения самого Максима Исповедника, где вместо статической и «таксономической» (в духе Аристотелевых категорий) модели Филопона мы встречаем развитие каппадокийского «экзистенциального» и «динамического» учения о Троице; эта же концепция далее развивается Максимом и в других сочинениях¹⁶.

Следующим моментом расхождения Максима с Филопоном является учение о зарождении человека. В ранних философских сочинениях Филопон учил о том, что предсуществующий ум через приобретение им «пневматического» тела вселяется при зачатии в готовый чувственный эмбрион. Хотя впоследствии он отказался от учения о предсуществовании души как от оригенистического и «эллинского», но сохранил учение о вселении души в сформировавшийся эмбрион. Вероятно, он всячески хотел избежать одновременности творения души и тела в момент зарождения человека. Не исключено, что именно от ответов Филопона (а не только от оригенизма) в VII в. отталкивался Максим Исповедник в «Трудностях к Иоанну» и в ряде других своих сочинений, где он последовательно выступает как против учения о предсуществовании душ телам, так и от учения о вселении разумной души в сформировавшийся эмбрион, настаивая на одновременности творения души и тела 17. Не случайно в 42-й трудности Максим обращается к толкованию на текст Книги Исход (21, 22-23), которое у него противоположно толкованию этого места Филопона в De Opific. Mund. VI. 25. Максим не принимает учения Филопона о разновременности творения духовно-разумной и материальной составляющей человека как коррелята тому, что душа может существовать без тела по смерти¹⁸.

Антропологические взгляды Филопона важны и для понимания его христологии, поскольку в ней он постоянно проводит аналогию между отношением души к телу у человека и Божественной и человеческой природами у Христа. Логика Филопона такая же, как и у всех монофизитов: если душа и тело образуют вместе одну человеческую природу, то почему не образуют одну природу Божество и человечество во Христе, где их соединение еще боле тесно, чем у души и тела человека. Максим, напротив, отвергает применимость этой аналогии как раз на основании того, что душа и тело творятся одновременно в соответствии с единым логосом человеческой природы, что является доказательством принудительного (необходимого) характера их соединения. Исходя из этого учения, Мак-

сим показывает, что аналогия с соединением Божественной и человеческой природы во Христе здесь невозможна. Более того, он дает понять, что вывести из аналогии душа-тело монофизитскую христологию могут именно те, кто использует ложную антропологическую модель 19. Вместе с тем Максим все же употребляет аналогию душа-тело, утверждая лишь одну сложную ипостась Христа 20. В монофизитстве же Филопона природа Христа отождествляется с ипостасью и понимается как сложная, в то время как у халкидонитов сложной является ипостась Христа, но не природа.

Из этих примеров видно, что по ряду ключевых вопросов антропологии и догматики Максим Исповедник принципиально расходился с Филопоном, и не исключено, что прямо или косвенно отталкивался от него. В целом же наследие Филопона в области богословия оказалось отвергнутым в православной Византии. В то же время его философские и научные достижения повлияли на становление арабской философии, а затем новоевропейской науки²¹. Наследие же Максима Исповедника до сих пор оказывает большое влияние на православную богословскую традицию, будучи одним из самых значительных в истории примеров христианской философии, в которой центральное место занимает учение о спасении.

Библиографический список

Беневич Г.И. Иоанн Филопон // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: В 2 т. Т. 2 / под науч. ред. Г.И. Беневича и Д.С. Бирюкова; сост. Г.И. Беневич. – М.; СПб., 2009. – С. 33–54.

Беневич Г.И. Св. Евлогий Александрийский, прп. Максим Исповедник, свт. Софроний Иерусалимский. Полемика с тритеизмом // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: В 2 т. – Т. 2. – М.; СПб., 2009. – С. 71–89.

Гайденко В.П., Смирнов Г.А. Западноевропейская наука в средние века: Общие принципы и учение о движении. – М., 1989. – С. 214–345.

Книга нарицаема Козьма Индикоплов / изд. подг. В.С. Голышенко, В.Ф. Дубровина. – М., 1997.

Aristotle Transformed. / ed. R.R.K. Sorabii. – L., 1990.

Benevich G. Maximus the Confessor's polemics against anti-Origenism: Epistulae 6 and 7 as a context for the Ambigua ad Iohannem // Revue d'histoire ecclesiastique. -104/1.-2009.-P.5-15.

Hainthaler T. Johannes Philoponus, Philosoph und Theologe in Alexandria // Grillmeier A. Jesus der Christus im Glauben der Kirche. – Freiburg i. Br.; Basel; W., 1990. – Bd. 2/4: Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Дthiopien (nach 451). – S. 109–149.

Lang U. John Philoponus and the controversies over Chalcedon in the sixth century - A study and translation of the Arbiter. - Leuven, 2001.

Lang U. M. Notes on John Philoponus and the Tritheist Controversy in the Sixth Century // Oriens Christianus. -85.-2001.-P.~23-40.

Lévy A. Le créé et le incréé. Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin: Aux sources de la querelle palamienne. – P., 2006. – Š. 187–191.

Pearson C. W. Scripture as Cosmology: Natural Philosophical Debate in John Philoponus' Alexandria. – Harvard, 1999 (Diss.).

12. Tollefsen T. The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor. – Oxford; N.Y., 2008.

Verrycken K. The development of Philoponus' thought and its chronology // Aristotle Transformed. / Ed. R. R. K. Sorabji. – L., 1990. – P. 233–274.

Wildberg C. Impetus Theory and the Hermeneutics of Science in Simplicius and Philoponus // Hyperboreus. – 5, 1999. – P. 107–124.

Wolska-Conus Wanda. La topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustes: théologie et sciences au VIe siècle Vol. 3, Bibliothèque byzantine. – P., 1962.

¹ Verrycken K. The development of Philoponus' thought and its chronology// Aristotle Transformed / ed. R. R. K. Sorabji. – L., 1990. – P. 233–274.

² Cm. Joan. Phil. Contr. Arist. III.

³ Wildberg C. Impetus Theory and the Hermeneutics of Science in Simplicius and Philoponus / Hyperboreus. – 5, 1999. – P. 107–124.

⁴Wolska-Conus Wanda. La topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustes: théologie et sciences au VIe siècle. – Vol. 3, Bibliothèque byzantine. – P., 1962.

⁵ Lévy À. Le créé et le incréé. Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin: Aux sources de la querelle palamienne. – P., 2006. – P. 24.

⁶ Phot. Biblioth. Cod. 43.

 $^{^7}$ Книга нарицаема Козьма Индикоплов / изд. подг. В.С. Голышенко, В.Ф. Дубровина. – М., 1997.

⁸ Lang U. John Philoponus and the controversies over Chalcedon in the sixth century – A study and translation of the Arbiter. – Leuven, 2001.

⁹ См. Joan. Dam. De haeresibus 83.

 $^{^{10}}$ Lang U.M. Notes on John Philoponus and the Tritheist Controversy in the Sixth Century // Oriens Christianus. $-85.-2001.-P.\ 23-40$

¹¹ Hainthaler T. Johannes Philoponus, Philosoph und Theologe in Alexandria // Grillmeier A. Jesus der Christus im Glauben der Kirche. – Freiburg i. Br.; Basel; W., 1990. – Bd. 2/4: Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Дthiopien (nach 451). – P. 148–149.

Lévy À. Le créé et le incréé. Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin: Aux sources de la querelle palamienne. – P., 2006. – P. 187–191; Tollefsen T. The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor. – Oxford; N.Y., 2008. – P. 51, 114.

 $^{^{13}}$ Беневич Г.И. Иоанн Филопон // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: В 2 т. – Т. 2 / под науч. ред. Г.И. Беневича и Д.С. Бирюкова; сост. Г.И. Беневич. – М.; СПб., 2009. – С. 46–50.

 $^{^{14}}$ Benevich G. Maximus the Confessor's polemics against anti-Origenism: Epistulae 6 and 7 as a context for the Ambigua ad Iohannem // Revue d'histoire ecclesiastique.— $104/1.-2009.-P.\ 5-15.$

¹⁵ Cm. Amb. 10–17: PG 91, 1128D.

¹⁶ Беневич Г.И. Св. Евлогий Александрийский, прп. Максим Исповедник, свт. Софроний Иерусалимский. Полемика с тритеизмом // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: В 2 т. − Т. 2. − М.; СПб., 2009. − С. 71−89.

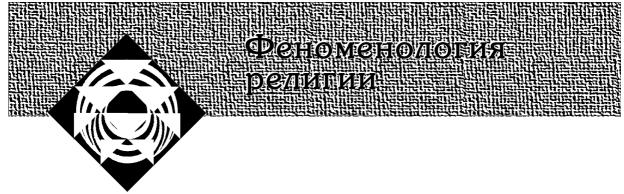
¹⁷ См. Amb. 42: PG 91, 1316A-1349A.

¹⁸ Cm. Amb. 42: PG 91, 1316A-1349A; Amb. 7: PG 91, 1100C-1101C.

¹⁹ Ep. 12: PG 91, 488D–489A.

²⁰ См. PG 91, 145С-148А.

 $^{^{21}}$ Aristotle Transformed. / ed. R.R.K. Sorabji. – L., 1990; Гайденко В.П., Смирнов Г.А. Западноевропейская наука в средние века: Общие принципы и учение о движении. – М., 1989. – C. 214–345.



Забияко А.П.

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ (статья вторая)

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.

Особенности феноменологического движения

Состояние, характеризующееся отсутствием очевидной целостности и четкой позиционированности среди других наук, присуще не только феноменологии религии, но и феноменологическому движению в целом. Один из авторитетных представителей и историков этого течения Герберт Шпигельберг (1904–1990) писал, что среди «многих заблуждений... есть идея, согласно которой существует некая система или школа, называемая «феноменологией», имеющая твердый корпус учений, позволяющих давать точные ответы на вопрос «Что такое феноменология?». Вопрос более чем правомерен. Однако на него невозможно ответить, поскольку, плохо это или хорошо, но исходное допущение о единой философии, под которой подпишутся все так называемые феноменологи, является иллюзией. Кроме того, «феноменологи» слишком индивидуалистичны в своих привычках, чтобы образовывать организованную «школу». Было бы преувеличением сказать, что феноменологий столько, сколько феноменологов. Однако совершенно верно, что при ближайшем рассмотрении оказывается, что различия превосходят здесь общие черты»¹.

Примем это свойство феноменологии как данность. Отнесемся к ней «безоценочно», избегая спорных суждений о незрелости или методологических недостатках, препятствующих сложению в целостность. Известно, что среди феноменологов религии было немало сильных теоретиков и даже существовали международные объединения, что способствовало общему взаимопониманию. Очевидно, отсутствие унифицированной методологии и строгих границ устраивало феноменологов, изучавших религию.

Несмотря на такого рода сложности, необходимо определить место феноменологии религии в общей системе философского и религиоведческого знания. Ко времени появления понятия «феноменология религии» в науке о религии уже существовали такие разделы знания как философия религии, история религии, сравнительное религиоведение, психология и социология религии. Если по поводу философии религии существовали сомнения — включать ее в систему религиоведческого знания или оставить философии, — то остальные разделы с соответствующими названиями в начале XX в. уже утвердились в этой системе.

Феноменология религии и история религии

П.Д. Шантепи де ла Соссе использовал понятие «феноменология религии» для обозначения стадии исследования, переходной от истории к философии религии, вменив ей задачи обобщения, сравнения и группирования различных религиозных явлений. По отношению к историческому знанию очевидно, что такая стадиальность возможна лишь умозрительно. Уже ранние исторические источники (китайские династийные хроники, еврейские исторические повествования, греческие и римские истории, русские летописи и другие тексты) свидетельствуют, что историческое сознание даже в своих первичных формах не может обойтись без систематизации, сравнения и обобщения. Дифференциация исторической науки на отдельные отрасли приводит к тому, что каждая из частных исторических дисциплин (например, археология или этнография), восприняв общеисторическую теорию, наращивает собственный методологический потенциал, создает типологии и классификации исторических феноменов, интерпретирует их, поднимаясь от эмпирики до высокого уровня теоретических обобщений. История, история религии – не фактография.

Развитие феноменологии религии показало, что отделять ее от истории религии – резать по живому. Обратим внимание на научные биографии виднейших представителей феноменологии религии. Н. Зёдерблом в течение длительного времени специализировался под руководством крупнейшего лингвиста А. Мейе в изучении древнеиранской (авестийской) религии. Он углубился в историю религии настолько, что, будучи на смертном одре, утешил родных и близких прощальным словом: «Я знаю, что Бог жив; я могу доказать это при помощи истории религии». Этот факт в своеобразной манере подтверждает органическую связь истории и феноменологии религии, значимую для одного из основоположников последней. У.Б. Кристенсен и Г. ван дер Леув специализировались в области египтологии. Г. Виденгрен - один из крупных знатоков древних ближневосточных религий и языков². М. Элиаде, помимо отдельных работ исторического характера (например, «Шаманизм и архаические техники экстаза»), опубликовал обобщающий труд «История верований и религиозных идей». В процессе формирования эмпирической базы каждый из этих и многих других феноменологов религии публиковал высокопрофессиональные работы по конкретным разделам исторических знаний о религии.

Эта тесная связь истории и феноменологии религии нашла отражение в том, что на уровне самосознания многие представители феноменологии религии мыслили себя в равной мере историками религии, являя пример двойной идентичности исследователя. Объединения феноменологов религии – университетские кафедры, научные школы – зачастую включали названия «история религии». Например, сложившаяся в Чикагском университете вокруг И. Ваха группа религиоведов именуется «школой истории религий». Джозеф Китагава (1915–1992), методолог чикагской школы «истории религий», видел суть подхода своих коллег в том, что они изучают «исторические формы религий как человеческий ответ на сакральное измерение жизни и мира, признавая при этом, что каждая религия всецело индивидуальна»³. Красноречивым выражением этой двойной идентичности является наименование международного сообщества религиоведов, учрежденного преимущественно усилиями феноменологов религии – Международная ассоциация истории религий (до 1955 г. – Международная ассоциация изучения истории религий, основана в 1950 г.). Программные публикации видных феноменологов религии имели в заглавии отсылку к истории религии⁴.

Однако не все так просто. Взаимоотношения феноменологии религии с историческим научным знанием о религии отягощены интригой, порожденной в первую очередь мировоззренческими интенциями крупных

представителей феноменологического подхода. За внешней понятийной благопристойностью скрывались острые методологические разногласия и двусмысленность интерпретации статуса исторического знания.

Р. Отто, безусловно, хорошо владел историко-конкретным материалом, его работы насыщены богатым историческим и этнографическим фактажем. Кризис исторических форм религии в эпоху «заката Европы» крайне заботил немецкого теолога и требовал ответа относительно сущности и конечных судеб религии. С мировоззренческих позиций для Отто-теолога ответ был ясен: религия в своем важнейшем содержании объективна, совечна человеку и исторически неизменна. Поэтому в своих трудах, избегая теологически демонстративных категорий и суждений, он, используя особое понятийное оснащение, проводил мысль, что нумен, нуминозный объект – трансцендентен и абсолютен, нуминозное переживание – внеисторическая данность, а исторические типы религиозных представлений, способов поклонений при всей их значимости составляют внешнюю оболочку религии, модификации которой не затрагивают главной, внутренней стороны. Нуминозное переживание - константа, меняющая свои исторические облачения, но не меняющая сути. Историческим материалом Отто стремился обосновать истинность своей христианской трактовки начал религии. Не всегда историко-конкретные данные корректно укладывались в теоретико-мировоззренческие конструкции немецкого феноменолога, что, впрочем, не мешало ему оставаться верным своей манере интерпретаций.

Обилие исторической конкретики свойственно трудам Г. ван дер Леува. В своей концепции истории религии он исходил из представлений о силе как первичном понятии религиозного сознания. Солидаризируясь с идеями Н. Зёдерблома и Р. Отто, он полагал, что стимулом к пробуждению религиозного чувства является обнаружение человеком воздействующей на него могущественной силы. Открыв существование такой силы, человек приходил в изумление перед ее могуществом, затем испытывал страх, а после этого вырабатывал сложный комплекс взаимоотношений с ней, включавший способы защиты от опасного воздействия силы (табу, умилостивительные обряды и т.д.) и овладения ее мощью (магические ритуалы и т.п.), которые вместе кладут начало религии⁵. Первобытный человек представлял подобную силу как манна; с усложнением религиозного сознания архаические воззрения модифицируются в спекулятивном мышлении в образы, схожие с индийским Брахманом, китайским Дао, греческой Мойрой⁶.

Такого рода конкретно-исторические реконструкции, сравнительные процедуры фундировали теоретико-мировоззренческую часть трудов голландского религиоведа. По мнению Г. ван дер Леува, во все эпохи в религиозной жизни при всем многообразии воспроизводятся неизменные типичные модели отношения человека к сверхчеловеческой силе, задающие единство религиозной истории. К таким универсальным моделям он относил обряды очищения, жертвоприношения, таинства и ряд других базисных данностей религиозной жизни.

Стремление к синтезу феноменологии и истории представляет собой одну из важнейших особенностей чикагской школы «истории религий», главой которой во второй половине 50-х гг. стал М. Элиаде. Его методология формировалась в период утраты эволюционизмом господствующего положения в гуманитарных науках. В отличие от Э. Тайлора и Дж. Фрэзера румынский религиовед стремился обнаружить в истории не поступательно сменявшие друг друга состояния, прогрессировавшие от простого к сложному, от грубого к утонченному, но универсальные морфологические образцы (модели, паттерны), которые неизменно присутствуют в культуре и составляют ее ядро независимо от хронологии, а также этнической принадлежности носителей религиозных традиций. В ранней работе «Ша-

манизм и архаические техники экстаза» Элиаде ставил целью показать, что многие элементы шаманского опыта (инициация, «полет» и другие) воспроизводятся в позднейших религиях; одну из последних книг — «История верований и религиозных идей» — пронизывает мысль о единстве основополагающих представлений, конституирующих религиозное сознание на всем протяжении истории. В этих трудах Элиаде опирался на мысль о сущностной неизменности человеческой природы от глубокой древности до современности, безусловно разделяя свойственный многим феноменологам постулат о человеке как homo religiosus. «...Почти все религиозные позиции человека усвоены им уже в древнейшие времена, — утверждал румынский мыслитель. — С некоторой точки зрения не было никакого перерыва в преемственности от «примитивной» архаики до христианства. Диалектика иерофании остается единой и в австралийской чуринга, и в воплощении Логоса»⁷.

Задача феноменологической истории религии состоит не столько в изучении объективных исторических фактов, сколько в проникновении сквозь слой рутинного опыта в глубины духовной жизни, к первичным, истинным религиозным данностям. В этом заключается суть той «археологии субъекта», которой призывали заниматься многие представители чикагской школы «истории религий». Они (в том числе и Элиаде) распространяли «археологию субъекта» не только на «исторических субъектов», запечатлевших факты своей духовной жизни в мифах и учениях прошлого, но и на личность самого историка. Исследователь прошлого хранит в своей душе архетипическое содержание религии. Посредством акта интроспекции он способен вскрыть в самом себе глубинные пласты религии, универсальные образцы. Такого рода установки в их конкретном применении, например, в исследованиях румынского религиоведа, приводили к субъективизму в трактовке исторического материала и выведению из опыта интроспекции произвольных «моделей», под которые, как под некие универсальные «паттерны», затем подверстывались реалии религиозной истории. История духовной жизни человечества исподволь превращалась в проекцию психической жизни историософствующего феноменолога рели-

«То, что основные религиозные понятия и представления существуют с того момента, когда человек впервые осознал свое место во Вселенной, не означает, что «история» не оказывает никакого влияния на сам религиозный опыт. Совсем наоборот», — проясняет свое отношение к истории М. Элиаде⁸. Архаический человек, в котором пробуждается религиозное начало, переживает религиозные данности своего опыта в первозданной чистоте и простоте. Исторические события открывали человеку новые способы существования и самораскрытия, обогащали новыми духовными ценностями. «Само собой разумеется, — подчеркивает румынский мыслитель, — что эволюция может легко принять и противоположное направление; такое, что в результате принесенных «историей» изменений будет все труднее обретать религиозный опыт в тех его благородных формах, которые были свойственны архаическим обществам. В некоторых случаях не будет преувеличением говорить об абсолютных духовных катастрофах...»⁹.

Элиаде и некоторые другие феноменологи с мировоззренческих позиций антиэволюционизма и традиционализма развили негативное отношение к историческим трансформациям религии, религиозным новациям, третируя историю как «террор» над homo religiosus. В случае Элиаде, «неистового анти-историка», как его называет Джованни Касадио¹⁰, идеализация архаики была обусловлена не только религиозными воззрениями. Будучи в молодости румынским патриотом, он глубоко переживал то, что его родина очутилась в тени великих держав на положении отсталой бедной родственницы, а он и близкие ему по духу румыны оказались в ситуа-

ции маргиналов. «Я принадлежу к «малой провинциальной культуре», – констатировал Элиаде¹¹. В религиоведческом плане такое самоощущение оборачивалось тяготением к традиционным культурам, утверждением непреходящей ценности архаических культур и универсальности религиозного опыта народов, оказавшихся на периферии современной цивилизации¹².

Реализация этих теоретико-мировоззренческих посылов породила обоснованную критику феноменологии религии в антиисторизме и, фактически, в ненаучности. В трудах некоторых классиков феноменологии религии главенствующая установка на поиск универсальных морфологических моделей религиозного опыта и религиозной деятельности приводила порой к некорректной интерпретации исторического материала, подверстыванию его под априорные схемы. Историческое знание о религии в теоретико-мировоззренческих системах многих феноменологов религии приобретало второстепенное значение, уподобляясь описанию сценических декораций, костюмов, париков и грима актеров, которые, как известно, сами по себе даже в театре Кабуки не открывают искушенному зрителю истинный смысл спектакля. Нельзя не заметить теологической ангажированности и апологетической направленности многих феноменологических исторических изысканий. Выражением типичного для феноменологов религии понимания смыла историко-религиоведческих исследований является упоминавшийся нами выше тезис Н. Зёдерблома о том, что «при помощи истории религии» можно доказать, что Бог жив.

Критика была услышана сторонниками исторического подхода в феноменологии религии.

К их числу в первую очередь принадлежит Рафаэль Петтацони (1883-1959). Научные интересы Петтацони были сосредоточены, прежде всего, в области изучения генезиса религиозных идей и мифологических образов. Ключевой темой многих работ, посвященных архаическим религиям, выступала проблема происхождения идеи Бога и формирования мифологических представлений о Высшем Существе. Итальянский религиовед решал эту проблему в полемике с концепцией прамонотеизма, обоснованной В. Шмидтом. Петтацони полагал, что общая для всех религий идея Высшего Существа формировалась на основе базисных экзистенциальных потребностей человека. Эти общие для человечества экзистенциальные потребности в разных историко-культурных условиях выражают себя в разных формах религиозного опыта. Различия историко-культурных условий существования народов и многообразие форм религиозного опыта обусловили в разных религиозно-мифологических традициях развитие специфических образов Высшего Существа. Восприняв важные компоненты феноменологической методологии, итальянский ученый стремился дополнить их принципами историзма и преодолеть тем самым антиисторизм некоторых своих предшественников и современников. Петтацони сформулировал методологически важный постулат: «Феноменология и история дополняют друг друга. Феноменология не может обойтись без этнологии, филологии и других исторических дисциплин. Со своей стороны, феноменология открывает историческим дисциплинам самую суть религиозности, которую те уловить не могут. С этой точки зрения, религиозная феноменология представляет собой религиозное понимание (Verstandniss) истории: это история в ее религиозном измерении. Религиозная феноменология и история – это не две отдельные науки, но две взаимодополняющие стороны единой науки о религии, сама же наука о религии имеет вполне определенный характер, присущий ей благодаря своеобразию ее содержания» 13. Труды итальянского религиоведа формируют особую, «историческую», ветвь феноменологии. Они, конечно, не лишены полностью отмеченных выше методологических недостатков феноменологической трактовки истории религии и исторического знания. Однако на фоне ряда других теологически ангажированных корифеев Петтацони как ученый выглядел более респектабельно. У него нашлось немало сторонников, особенно в Италии – Уго Бьянчи (1922–1995), Дарио Саббатучи (1923–2003) и другие.

Примечательно, что при формировании Международной ассоциации изучения истории религий Р. Петтацони был избран ее президентом (1950). Заступивший на этот пост в 1960 г. и остававшийся президентом вплоть до 1970 г. Гео Виденгрен жестко оппонировал разрастанию антиисторических тенденций в феноменологии религии, настаивая на том, что история религии и феноменология религии как систематизирующая эмпирический материал дисциплина неразрывно связаны. Труды Виденгрена среди всех феноменологических исследований, пожалуй, наиболее строго соответствуют критериям историзма.

Подведем итог. Феноменология религии позиционирует себя как эмпирически фундированное знание о религии. Поэтому она неизбежно интегрирует в свое содержание значительный массив конкретно-исторического материала и часто осмысляет себя как историю религий. Однако феноменология религии не ограничивает свои задачи накоплением исторической конкретики. По отношению к конкретно-историческому материалу феноменология религии выступает методологией. В силу теоретических посылов и ценностно-мировоззренческих устоев, заложенных основоположниками, оснащенность феноменологии исторической эмпирикой сопряжена с тяготением в теории к антиисторизму. Тяготение может быть почти преодолено, как в случае с Г. Виденгреном, но не может быть полностью устранено. Постулируя единство религиозной истории, феноменология религии предлагает в качестве основы этого единства некие универсальные модели религиозного опыта и идею вечной неизменной сущности религии, ее врожденности человеку. Исторические реалии отнюдь не всегда укладываются в ложе феноменологических схем.

Нельзя при этом упустить связанных с историческим знанием сильных сторон феноменологической теории. Тем представителям феноменологии религии, которые стояли на позициях автономности и универсальности религиозного опыта, их методологическая установка не препятствовала штудированию конкретно-исторического материала и использованию его в своих религиоведческих исследованиях. Идеи априорности, универсальной сущности религиозного опыта, появляясь в качестве явной или неявной интерпретационной схемы исторической части исследования, заставляли искать поверх различий скрепляющие узы общего, преодолевать узкую специализацию. Возникавшие противоречия между эмпирическим материалом и их интерпретацией остаются предметом дискуссии, но не отменяют достоинств конкретно-исторической части многих трудов феноменологов религии.

Феноменология религии и сравнительное религиоведение

На всем протяжении своей истории феноменология религии претендовала на обладание приоритетными правами над сравнительным методом, классификацией и типологией. В синонимический ряд «феноменология религии» – «история религий» зачастую встраивается третий член – «сравнительное религиоведение». На этом основании двойная феноменологоисторическая идентичность многих феноменологов религии легко превращается в тройную – историко-компаративно-феноменологическую. Однако такого рода совмещения противоречат истории и тенденциям развития религиоведения в целом, а также препятствуют конституированию феноменологии религии как отдельной отрасли.

Традиции сравнительного изучения религии уходят в своих истоках к религиозным контактам древних народов. Войны, политические союзы,

торговля и многие иные формы межэтнического взаимодействия имели в древности религиозное измерение и предполагали наличие знаний о верованиях тех народов, с которыми отдельным людям или обществам приходилось вступать в контакт. Потребность в таких знаниях привела к появлению сочинений, авторы которых (например, Геродот в Греции, Юлий Цезарь в Риме, Сыма Цянь в Китае) в сравнительном ключе описывали чужие религии. Важные для ряда религий задачи миссионерства также стимулировали обращение к сравнительному изучению верований; причем в контексте миссионерской работы были поставлены некоторые проблемы, значимые для сравнительного религиоведения в целом, - адекватного перевода религиозных понятий и текстов с одного языка на другой и т.д. Несмотря на тенденциозность конфессиональной компаративистики, в массиве религиозных сочинений присутствуют многочисленные труды, авторы которых стремились зафиксировать и объективно осмыслить в сравнительном ключе инорелигиозные традиции. В XIX-XX вв. уверенно развивается внеконфессиональное (академическое) сравнительное религиоведение, целями которого выступают: осмысление своеобразия конкретных религий; систематизация знаний о многообразии форм религиозной жизни и классификация религиозных феноменов; разработка типологий, позволяющих упорядочить знания о религии; выведение или уточнение дефиниций религии 14.

Помимо того, что уже к началу XX в. сравнительное религиоведение усилиями Ф. Макса Мюллера и ряда других исследователей конституировалось как особая отрасль религиоведения, сравнительный метод прочно вошел в инструментарий психологии религии, социологии религии и истории религии. П.Д. Шантепи де ла Соссе и некоторые его последователи, мыслившие категориями истории и философии религии, не могли предусмотреть дальнейшей дифференциации религиоведения и востребованности компаративизма во всех отраслях науки о религии. Очевидно, что развитие феноменологии религии, ее объект и цели оказались лишь частично совместимыми со сравнительным религиоведением.

Конечно, феноменологи религии обязательно применяли сравнительный подход. Но, во-первых, сравнительный метод был в их трудах одним из многих. Во-вторых, компаративистика крупных представителей феноменологии религии носила специфический характер. В сравнительный оборот практически не вовлекались социальные, политические, экономические, культурные контексты сопоставляемых образцов религиозного опыта. Выявление индивидуально-психологических особенностей носителей религиозности оставалось в стороне. Исторические реалии сопоставлялись, но выявляемым различиям не придавалось сколько-нибудь существенного значения. Смысл историко-сравнительных процедур сводился к нивелированию особенного ради доказательства фундаментальной общности. Ведь, согласно цитированному выше убеждению Элиаде, «диалектика иерофании остается единой и в австралийской чуринга, и в воплощении Логоса». В своем большинстве выведенные феноменологами религии в ходе сравнительных процедур типологии носили внеисторический и умозрительный характер.

Феноменология религии и социология религии

Социология религии возникает в конце XIX в., к ее основателям обычно относят Э. Дюркгейма (1858–1917), М. Вебера (1864–1920), Г. Зиммеля (1858–1918) и некоторых других мыслителей этой эпохи.

Выдающуюся роль в становлении социологии религии сыграл Эмиль Дюркгейм. В его теории религии фундаментальное значение имели понятия сакрального и профанного: согласно Дюркгейму, всем без исключения религиям уже на ранней стадии присуще разделение мира на две области

- мирскую (профанную) и священную, которые поставлены религиозным сознанием в положение антагонистов; именно коллективные представления, выраженные в категориях сакрального и профанного, являются сущностными признаками религии. Эти положения социологии религии Дюркгейма, изложенные в работах конца XIX в., в завершенном виде были опубликованы в труде «Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии» (1912). Они получили эмпирическую проработку и теоретическое развитие в работах Марселя Мосса (1872–1950) и Анри Юбера (1872–1927). В религиоведческих интерпретациях французской социологической школы категория святого ко времени появления в 1917 г. книги Р. Отто заняла центральное место. Редукционизм Дюркгейма методологически противоречил подходу Отто, но в выдвижении на первый план категории святого Дюркгейм был предшественником немецкого архитектора феноменологии религии. В итоге у социологии возникло общее проблемное поле с формирующейся феноменологией религии, перед которой открылась одна из возможностей трансляции своих теорий в социологию религии.

В трудах другого крупнейшего основателя социологии религии – Макса Вебера – одним из ключевых терминов, используемых для понимания религии, был термин «харизма». В своем исходном христианском смысле харизма, благодать – свойство Бога. Вебер заменил прежнее теологическое толкование новыми историко-религиоведческими, социологическими и психологическими трактовками. Согласно Веберу, представления о харизме возникают в древних религиях в результате осознания существования «выходящих за пределы повседневности» сил. Эти «силы» наделяются архаическим сознанием свойствами экстраординарного могущества, власти над людьми и называются у разных народов «мана», «оренда», и т.д.; с ними связано формирование представлений о духах и богах, а также развитие магии как практического средства манипулирования «силой»-харизмой. Раскрыв свое историко-религиоведческое понимание харизмы как внешней по отношению к человеку сверхчувственной силы, Вебер обратился к другой, гораздо более важной для его теории форме бытия харизмы – личностной, социально-психологической. Согласно Веберу, в личностном выражении харизма - совокупность «внеповседневных качеств» человека, возвышающих личность над ее окружением и обусловливающих власть над людьми. Эти качества личности имеют сугубо внутренние, психологические основания, они - «природный дар, ... обрести который невозможно никакими усилиями»; они не могут быть следствием осознанного внутреннего самосовершенствования, поскольку в своем генезисе харизматические качества личности неподконтрольны разуму15. Вебер уводит истоки харизмы и религии в область врожденных человеческих качеств, иррациональных данностей человеческой природы, обладающих над индивидом и его окружением непреодолимой властью. Нетрудно заметить, насколько близки социологические интерпретации Вебером харизмы феноменологическим трактовкам святого в трудах Н. Зёдерблома, а в особенности нуминозного в теории Р. Отто. На первый взгляд разные стратегии интерпретации религии в действительности имели общие отправные пункты. Компаративизм и «понимание» как методы исследования еще более сближали социологию религии Вебера с методологией феноменологии религии.

В дальнейшем социология религии, получившая от французской социологической школы мощный импульс к рассмотрению религии как эпифеномена, тем не менее, довольно быстро в некоторых своих ветвях (например, в теории И. Ваха) восприняла прямо противоположную феноменологическую идею автономности религии и стала трактовать сущность религии в типично феноменологическом ключе. Как, скажем, это делает Томас О'Ди: «Религия есть человеческий отклик на переломные ситуации, в

которых человек переживает соприкосновение с предельным и священным могуществом» 16 .

Однако социология религии все же достаточно четко дистанцирована от феноменологии религии – хотя бы потому, что ее основным объектом выступают социальные данности, религиозные институты.

Социология религии, полагает И.Н. Яблоков, «исследует религию как общественную подсистему, изучает общественные основы и закономерности возникновения, развития, функционирования религии; анализирует элементы, структуру, место, функции и роль религии в общественной системе, влияние на другие элементы этой системы, а также специфику обратного воздействия последних на религию»¹⁷.

Согласно В.И. Гарадже, предмет социологии религии — «религиозные группы и институты в их возникновении, функционировании и трансформациях, включая процессы распада и гибели, т.е. религиозное поведение и взаимодействие людей в группах и в отношениях между группами» 18.

Феноменология религии и психология религии

Сложнее дело обстояло и обстоит с психологией религии. Феноменологии религии, как и психологии религии, нельзя отказать в праве называть своим объектом религиозный опыт. Бесспорно, именно ему посвящены многие труды классиков феноменологии религии 19. Известно, что Рудольфа Отто нередко относят к представителям психологии религии. Действительно, психолог религии найдет у феноменолога описание разных типов религиозного опыта, структуру религиозных («нуминозных») переживаний, заметит, что «религиозное чувство он считал ядром религии»; впрочем, от взгляда специалиста не ускользнет, что «психологический анализ религии у Отто растворяется в идеалистической философии и теологии, становится средством усиления теологических построений»²⁰. Феноменологическое религиоведение представлено в психологии религии не только фигурой Отто. Многие религиоведы-феноменологи внесли существенный вклад в эту область. В их круг входит Фридрих Хайлер, чьему перу принадлежит классическое исследование «Молитва: опыт религиозно-исторического и религиозно-психологического исследования» (1918), в котором были детально рассмотрены исторические и психологические аспекты молитвенных состояний.

С другой стороны, многие классики психологии религии не чурались того, что сейчас принято называть феноменологическим подходом. Он был близок У. Джемсу (1842–1910). «Продукт современного мировоззрения, Джемс провозгласил опыт первичным по отношению к догме, теологии или церковной атрибутике. Применяя дескриптивный, феноменологический метод, он составил наиболее разнообразную, обстоятельную и убедительную антологию персонального религиозного опыта своего времени, посвященную типологиям душевных расстройств, здравомыслия и самоотчуждения, а также параметрам для понимания таких религиозных феноменов как мистицизм и обращение»²¹. Заметим, что У.Б. Парсонс, прямо называя метод Джемса «феноменологическим», несколько упрощает сложную картину формирования методологии психологии религии и феноменологии, но, в сущности, он прав. Задолго до появления трудов Р. Отто и Г. ван дер Леува в психологии религии утверждаются методологические подходы, с которыми позднее себя свяжет феноменология религии.

Не только дескриптивизм и эмпиризм сближали психологию и феноменологию религии. Методологической доминантой многих феноменологических исследований был психологический редукционизм. Феноменология религии первой половины XX в. оказалась во власти господствующего

почти безраздельно в западном религиоведении того времени психологизма. Во многих основополагающих концепциях так или иначе основное содержание религии сводилось к психическим данностям.

Этой парадигме следовали даже многие из тех крупных теоретиков, которые провозглашали разрыв с психологизмом и субъективизмом. Например, Дюркгейм, законодатель социального редукционизма. О нем Э. Эванс-Притчард сочувственно пишет: «Положения Дюркгейма более чем просто изящны; они блестящи и вдохновенны, это почти поэзия; он заглянул глубоко в психологические основы религии, увидев элиминацию ощущения «я», отрицание индивидуальности, как не имеющей значения, даже не существующей иначе, как часть чего-то большего и иного, нежели «я»²². Однако, по мнению Эванса-Притчарда, окончательный приговор теории религии Дюркгейма суров, но справедлив: «Она нарушает его собственные правила социологического метода, поскольку, в сущности, предлагает психологические объяснения социальных фактов, хотя сам Дюркгейм установил, что такие объяснения неизбежно оказываются неправильными»²³.

Сходным образом Вебер психологизировал возникновение религии идеей харизмы. Согласно этой идее, в архаических религиях «личная харизма» выражает себя, прежде всего, в экстраординарных психических свойствах ее носителя. Носитель «личной харизмы» способен входить в сильнейшие состояния экстаза и одержимости, демонстрируя окружающим религиозный опыт особого рода — харизматический религиозный опыт. Этот опыт становится мощным стимулом к дальнейшему развитию религии, порождая различные типы харизматических лидеров и сообществ. Сводя истоки религии к трансу и аффекту, Вебер вступал на зыбкий путь эмпирически непроверяемых и логически некорректных гипотез.

Психология религии на первых порах была «сиамским близнецом» феноменологии религии. Со временем психологии религии и феноменологии религии удалось разъять объятия и отдалиться друг от друга, не утрачивая, впрочем, родственной близости. После Второй мировой войны важной тенденцией развития психологии религии стало нарастание веса социально-психологических исследований. В процессе этих исследований психология религии интегрировала в свой состав многие социологические теории и методы. В круг важнейших проблем психологии религии вошло изучение социальных факторов религиозности, психологии религиозных конфликтов, религиозной социализации, религиозного поведения как одного из главных проявлений религиозности. Объектом психологии религии выступает всё многообразие измерений религиозной психической жизни: индивидуальный и коллективный виды религиозного опыта; интеллектуальные (когнитивные), эмоциональные (аффективные) и волевые составляющие внутреннего мира верующего; сознательные и бессознательные уровни религиозности; религиозные ценности и мотивации; поведенческие акты; типы межличностной коммуникации в религиозный группах и психологическое содержание межгрупповых отношений.

Феноменология религии и философия религии

Феноменология религии тесно связана с философией религии. Во второй половине XIX - XX вв. философия религии подверглась критике со стороны многих крупных религиоведов. Действительно, за столетия ее существования кабинетными мыслителями, не нюхавшими не то что дорожной, но даже архивной пыли, создан внушительный объем абстрактнотеоретических, схоластических знаний. Многие «сущности» и «типы» религий выведены философами рассудочно из обобщения этнографических курьезов или мистически из остро-лихорадочных фантазмов ночных бде-

ний. Они имеют к реалиям религиозной жизни отдаленное отношение. Часто философские дистилляции несли ярко выраженное конфессиональное содержание и являлись, в сущности, философствующей теологией. Надо полагать, что создателей умозрительных систем практическая бесполезность и теологическая ангажированность их сочинений, по-видимому, не очень заботила. Ведь они мыслили категориями абсолютных сущностей. Но это серьезно заботило тех, кто в новой парадигме прикладного и эмпирически удостоверяемого знания формировал науку о религии.

Мы знаем, что П.Д. Шантепи де ла Соссе использовал понятие «феноменология религии» для обозначения фазы исследования, переходной от истории к философии религии, перекладывая на нее частично те задачи обобщения и систематизации, которые прежде мыслились уделом философии. Голландский религиовед опирался на философию религии Гегеля и прежде всего в контексте гегелевских категорий сущности и явления употреблял понятие «феноменология». Известно, что до и вне философии Гегеля и даже Канта понятие «феноменология» внедрялось в понятийный аппарат философии и естественных наук. В 1788 г. в «Энциклопедии Британика» появилась статья Дж. Робинсона «Философия», в которой феноменология «характеризуется как та часть философии, которая всего лишь описывает, распределяет и соотносит феномены подобно тому, как это происходит в обычных системах астрономии или в оптике Ньютона»²⁴. Сходное и «даже более влиятельное употребление термина можно найти в Философии индуктивных наук Уильяма Уэвелла (1847)», где под ним подразумевается изучение предшествующих состояний вещей и классификация с целью «обнаружения природных классов»²⁵. Близкое по смыслу применение понятия можно обнаружить в физических и математических науках XIX в. «Феноменология в этом смысле – неотъемлемая часть позитивизма»²⁶. Такого рода философские и естественнонаучные толкования сближает то, что феноменология соотносится с эмпирически удостоверяемым, систематизирующим и обобщающим факты знанием.

В таком ключе был осмыслен статус феноменологии религии и философии религии Иоахимом Вахом (1898-1955) - немецко-американским религиоведом, специализировавшимся прежде всего в области социологии религии и сравнительного религиоведения. На формирование воззрений Ваха большое влияние оказали учения Р. Отто и М. Шелера. Вах внес крупный вклад в осмысление статуса религиоведения как особой научной дисциплины, его структуры и методов. Он не противопоставлял науку о религии теологии, но и не смешивал их. «Теология, нормативная дисциплина, сосредоточивается на анализе, интерпретации и выражении отдельного вероисповедания. Общая наука о религии, включающая такие области как феноменология, история, психология и социология религии, является в своей сущности дескриптивным знанием, нацеленным на понимание природы всех религий. [...] Философия религии родственна теологии в ее нормативной направленности, но она может делить предмет изучения с наукой о религии»²⁷. Вах, прошедший хорошую школу немецкой философии, оговаривал, что понятие «феноменология» он трактует не в русле Гуссерля и Шелера, а иначе - для обозначения систематического (неисторического) изучения религиозных явлений.

Феноменологическое (систематическое, компаративное) изучение религии возникло и возобладало в религиоведении, согласно Ваху, в ситуации «конца эпохи историцизма», т.е. в период Первой мировой войны. От первого выделенного Вахом периода религиоведения (Ф. Макс Мюллер и другие) его отличает дистанцированность от теологии, от второго «исторического» (Э. Тайлор, Дж. Фрэзер и другие) — переход от увлечения историческими «деталями» к обобщениям²⁸. Вах понимал феноменологию религии как тип дескриптивно-компаративного обобщающего знания. Он

не третировал философское знание, более того, считал, что выход религиоведения на современный ему уровень феноменологических штудий стал возможен благодаря неокантианству. Однако феноменология религии более пригодна для объективного и строгого изучения религии, поскольку в меньшей степени связана с теологией. Подход И. Ваха оказал большое влияние на дальнейшее осмысление представителями феноменологии религии отношений с философией религии.

Нельзя, однако, сказать, что в целом проблема демаркации феноменологии религии, философии религии, других областей религиоведения, теологии решена в западном религиоведении. «Треугольник истории, философии и теологии до сих пор остается с нами», — констатирует один из авторов «Энциклопедии религии» ²⁹.

Феноменология религии сложилась как такой тип знания о религии, который, по замыслу основоположников, с одной стороны, теоретически надстраивается над историей религии, а с другой стороны, дистанцируется от философии религии. Философия религии выступает в таком контексте как теоретизированное умозрительное знание, направленное на осмысление онтологических и аксиологических аспектов религии, бытия Бога. Во многом так оно и есть. «Философия религии – в широком смысле слова это совокупность актуальных и потенциальных философских установок по отношению к религии, концептуализация ее природы и функций, а также философских подтверждений существования Бога, философских рассуждений о его природе и отношении к миру и человеку; в узком смысле это эксплицированное автономное философское рассуждение о Боге и о религии, особый тип философствования»³⁰.

Феноменология религии — теоретизированное, но неразрывно связанное с эмпирикой знание. В отличие от историка, филолога, психолога или социолога феноменолог изучает религию в ее целостности, в единстве измерений бытия религии. В отличие от философа феноменолог, во-первых, постигает религиозную формацию, самостоятельно формируя эмпирическую базу для своих теоретических обобщений. Во-вторых, феноменолог религии не ставит задачи построения общей теории онтологического статуса религиозных сущностей; онтологическое и аксиологическое измерения религии остаются за рамками феноменологического исследования.

Библиографический список

Вебер Макс. Избранное. Образ общества. - М., 1994.

Гараджа В.И. Социология религии // Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М., 2006.

Забияко А.П. Психология религии // Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М., 2006.

Кимелев Ю.А. Философия религии // Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М., 2006.

Шпигельберг Герберт. Феноменологическое движение. Историческое введение. – М., 2002.

Эванс-Притчард Э. Теории примитивной религии. – М., 2004.

Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. – М., 1990.

Яблоков И.Н. Социология религии // Введение в общее религиоведение: Учебник. – M_{\odot} , 2001.

Leeuw van der G. Einführung in die Phänomenologie der Religion. – Darmstadt, 1961.

Wach J. Sociology of Religion. – Chicago, 1949.

Wach Joachim. Types of Religious Experience: Christian and Non-Christian. – Chicago, 1951.

 $^{^{1}}$ Шпигельберг Герберт. Феноменологическое движение. Историческое введение. – М., 2002. – С. 13–14.

 $^{^2}$ См., напр., в русском переводе книгу Г. Виденгрена: Виденгрен Гео. Мани и манихейство. – СПб., 2001.

³ Kitagawa J.M. The History of Religions. Understanding Human Experience. – Chicago, 1987. – P. 129.

⁴ См., напр.: The History of Religions: Essays in Methodology. – Chicago, 1959; Bianchi U., Bleeker C.J., Bausani A. Problems and Methods of History of Religion. – Leiden, 1972.

⁵ Leeuw van der G. Einführung in die Phänomenologie der Religion. – Darmstadt, 1961. – S. 141.

⁶ Ibid. – S. 21–29.

⁷ Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. – М., 1990. – С. 419.

⁸ Там же. – С. 419.

⁹ Там же. – С. 420.

¹⁰ Casadio Giovanni. Historiography: Western studies [Further consideration] // Encyclopedia of religion. – Vol. 6. – Detroit; N.Y., 2005. – P. 4047.

¹¹ Eliade M. L'epreuve du labyrinthe. Entretiens avec Claud-Henri Rocquet. – P., 1978. – P. 35.

 $^{^{12}}$ См. подробнее: Забияко А.П. Мирча Элиаде: методология в контексте индивидуально-психологических и религиозных особенностей личности // Религиоведение. -2008. -№ 1. -C 180—187

 $^{^{13}}$ Петтацони Р. Высшее Существо: феноменологическая структура и историческое развитие // Религиоведение. -2002. -№ 1. -C. 154.

¹⁴ См. подробнее, напр.: Sharpe E.J. Comparative Religion: A History. – Chicago, 1986; на русском языке: Забияко А.П. Сравнительное религиоведение // Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М., 2006. – С. 887–892.

¹⁵ Вебер М. Социология религии // Избранное. Образ общества. – М., 1994. – С. 78–80. См. более подробно о трактовке Вебером харизмы: Забияко А.П. Харизма // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. – М., 2009. – С. 1108–1109.

¹⁶ O'Dea Thomas F. The Sociology of Religion. – New Jersey, 1966. – P. 27.

 $^{^{17}}$ Яблоков И.Н. Социология религии // Введение в общее религиоведение: Учебник. — М., 2001. — С. $207{-}208.$

¹⁸ Гараджа В.И. Социология религии // Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М., 2006. – С. 1003.

¹⁹ Wach Joachim. Types of Religious Experience: Christian and Non-Christian. – Chicago, 1951.

²⁰ Букина И.Н. Возникновение и развитие западной психологии религии // Вопросы религии и религиоведения. – Вып. 1. Антология отечественного религиоведения. – Ч. 1. – М., 2009. – С. 309. Первое издание статьи: Вопросы научного атеизма. – Вып. 5. – М., 1968. – С. 253–284.

²¹ Parsons William B. Psychology: Psychology of religion // Encyclopedia of religion. – Vol. 11. – Detroit; N.Y., 2005. – P. 7475.

²² Эванс-Притчард Э. Теории примитивной религии. – М., 2004. – С. 68-69.

²³ Там же. – С. 72.

 $^{^{24}}$ Шпигельберг Герберт. Феноменологическое движение. Историческое введение. – М., 2002. – С. 26.

²⁵ Там же. – С. 26.

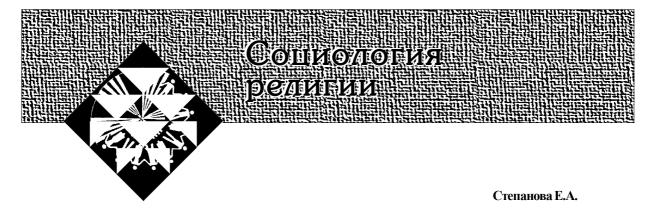
²⁶ Там же. – С. 27.

²⁷ Wach J. Sociology of Religion. – Chicago, 1949. – P. 1–2.

Wach Joachim. Types of Religious Experience: Christian and Non-Christian. – Chicago, 1951.
 P. 1–4.

²⁹ Momigliano Arnaldo. Historiography: Western studies // Encyclopedia of religion. – Vol. 6. – Detroit; N.Y., 2005. – P. 4041.

 $^{^{30}}$ Кимелев Ю.А. Философия религии // Религиоведение. Энциклопедический словарь. — М., 2006. — С. 1113.



НОВАЯ ДУХОВНОСТЬ И СТАРЫЕ РЕЛИГИИ

Аннотация. В статье анализируются концепции западных исследователей религии, в которых рассматриваются новые формы реализации духовных потребностей людей в современном обществе, не требующие идентификации с какой-либо определенной религиозной доктриной. Особое внимание уделяется «субъективному повороту» в культуре модерности, который связан с плюралистическим характером общества. Делается вывод о необходимости поиска новых путей в исследовании религии с учетом конкретного историко-культурного контекста ее существования в том или ином обществе.

Ключевые слова: модерность, религиозность, духовность, «субъективный поворот», идентичность, плюрализм, секуляризация.

В последнее время многие западные исследователи религии отмечают необходимость новой постановки вопроса о ее месте в обществе. Они говорят о непродуктивности деления религий на «традиционные» и «нетрадиционные» и о невозможности универсального определения религии, поскольку оно не в состоянии отразить всю сложность человеческих проявлений, вызывающих существование тех или иных религиозных убеждений и практик. Например, американская исследовательница Н. Аммерман пишет об «одновременном присутствии и отсутствии религии в современном мире»¹ – в том смысле, что институциональные религии сегодня очевидным образом переживают кризис и в то же время возникают новые формы реализации духовных потребностей людей, которые совершенно не похожи на привычные религиозные практики. Речь идет отнюдь не только о так называемых «новых религиозных движениях», т.е. о многочисленных нетрадиционных религиозных и квазирелигиозных образованиях, которые чаще всего представляют собой либо новые варианты «старых» религий, либо причудливую их смесь². Скорее, можно говорить о новом понимании личного опыта и новом способе восприятия трансцендентного, не требующего обязательной самоидентификации ни с «традиционной», ни с «нетрадиционной» религией.

Еще в конце 60-х гг. XX в. Т. Лукман высказал идею, что процесс личностной идентичности, характеризующий эпоху модерности, является по своей сути духовным. Он понимал духовность как способ сакрализации человеческого сознания, освобождающегося от зависимости от социальных структур, что создает беспрецедентную возможность сохранения и поддержания человеческой автономности. В обществе модерности происходит кризис институциональной религиозности, поскольку ценность церковных норм в результате возникновения либерального демократического государства со свойственной ему социальной дифференциацией «была сведена к специфической "религиозной сфере", тогда как глобальные претензии "официальной" модели были в целом нейтрализованы в качестве чисто риторических»³. Начиная с XIX в., отмечал Т. Лукман, «религия могла быть воспринята и все больше стала восприниматься как идеоло-

гия институциональной подсистемы. Ее юрисдикция по поводу «предельных» вопросов была сведена к вопросам, которые являются «предельными» только для «частного» индивида. Наиболее важная связь священной вселенной с повседневным миром была разрушена. Религиозные институты сохранили свое присутствие в обществе в качестве весьма заметных образований, но претерпели серьезное сужение своей юрисдикции к своим собственным нормам» 4. «Невидимая религия», свойственная современной эпохе, — это приходящие на смену институциональной религиозности частные религиозные убеждения индивида, которые являются его неотъемлемым свойством. Для эпохи модерности, с точки зрения Т. Лукмана, характерно не исчезновение религии как таковой, но принципиальное изменение ее характера. Религия теряет свою значимость в качестве социального института, оставаясь при этом важнейшей частью внутренней жизни человека.

В западных исследованиях современного состояния религии «духовность» понимается в самом широком смысле как жизнь, проживаемая в полноте уникального опыта внутренних переживаний человека, в которых могут присутствовать традиционные западные культурные символы, образы, заимствованные из иных культурных и религиозных контекстов, а также любые другие символы, которые человек считает для себя значимыми. Анализируя различия между религиозностью и духовностью, английская исследовательница А. Баркер отмечает следующее: если источник религиозности находится вне человека, то источник духовности – внутри него; если для религиозности авторитетны догматы и традиция, то для духовности – личный опыт; если в религиозности проблема теодицеи решается через отсылку к дьяволу как источнику греха и зла, то в духовности речь идет о недостатке гармонии и/или уверенности человека в себе; если религия предполагает дихотомию «мы»/«они», то духовность имеет в виду взаимную дополнительность «мы-они»; если организационной единицей религии является институция и семья, то для духовности это личность и сеть; если коммуникация в религии основана на вертикальной иерархии, то в духовности это горизонтальная связь, и т.д.⁵. Как отмечает французская исследовательница Д. Эрвьё-Леже, пред-

Как отмечает французская исследовательница Д. Эрвьё-Леже, предположение о том, что религиозная модерность — это индивидуализм, является «лейтмотивом теоретической рефлексии по поводу современной эволюции религии» Сранако нельзя считать, уточняет она, что религиозный индивидуализм есть беспрецедентный феномен, который возникает лишь в эпоху модерности. «Мы можем говорить о религиозной индивидуализации в том случае, если отделим ритуальную религию (в которой педантичное соблюдение установленных практик требуется только от верующих) от религии внутренней жизни, подразумевающей личное и постоянное принятие религиозных ценностей каждым верующим в мистической или этической форме. Во всех великих религиозных традициях эта дифференциация в различных формах становится явной задолго до наступления модерности» Становится инферерости»

В размышлениях западных исследователей о религии речь идет не просто об ее индивидуализации, но о «массовом субъективном повороте» в культуре модерности, по выражению канадского философа Ч. Тейлора⁸. Аналогичного мнения, хотя и по несколько иным причинам, придерживается английский историк Э. Хобсбаум⁹, американский социолог Р. Инглхарт¹⁰ и др. Анализируя «субъективный поворот» в культуре, Ч. Тейлор употребляет и другое выражение: «экспрессивный индивидуализм» (expressive individualism), т.е. стремление людей найти собственный путь к самоосуществлению, которое все более явно проявляется в западной культуре во второй половине XX в. Тейлор считает неверной мысль, что для современного общества характерны разрушение этики сообщества и

самодисциплины, связанной с традиционными формами христианства, и нарастание эгоизма и гедонизма. Скорее, речь должна идти о том, что изменение условий человеческой жизни требует нового понимания смысла добра, поскольку люди сегодня в большей степени сконцентрированы на собственной жизни и обладают большими, чем прежде, возможностями выбора.

Процесс индивидуализации неоднозначен. С одной стороны, происходит тривиализация публичного дискурса и разочарование в таких традиционных ценностях как «свобода», «права человека», «выбор» и т.д., поскольку люди часто не видят в них никакого реального содержания. С другой стороны, идея аутентичности сама по себе не является универсальным моральным выбором, поскольку отрицает абсолютизацию каких бы то ни было истин. В отличие от критиков и апологетов современной цивилизации Ч. Тейлор полагает: «Когда мы переживаем подобные трансформации, моральные ставки изменяются... Изменились и существующие варианты выбора. Это означает, во-первых, что варианты, существовавшие прежде, теперь невозможны... И, во-вторых, это значит, что сегодня в новом контексте тоже существуют варианты выбора, и одни из них лучше чем другие»¹¹. Например, в религии личность человека и его чувства сегодня важнее, чем институциональная религиозность, и поэтому люди все реже ищут ответы на религиозные вопросы в церкви.

Ч. Тейлор считает, что современному западному обществу свойственен не отказ от религиозной веры и практики (как полагают сторонники теории секуляризации) и не возврат к традиционной религиозности (как полагают фундаменталисты), но существование множества старых, новых и промежуточных форм веры и неверия в неустойчивом или переходном виде: «Новые структуры действительно подрывают старые формы [веры], но при этом оставляют возможность для расцвета новых»¹².

Рассматривая «субъективный поворот» применительно к современному состоянию религиозности в западных странах, английские исследователи П. Хилас и Л. Вудхед пишут: «"Поворот" – это обозначение важнейшего культурного сдвига, который все мы ощущаем. Это поворот от жизни, проживаемой во внешних и "объективных" ролях, задачах и обязанностях, к жизни в связи с собственным субъективным опытом (относительным и индивидуалистичным)... Субъективный поворот – это поворот от "жизни-по-правилам (life-as)" (исполняющей свои обязанности жены, отца, мужа, сильного лидера, самостоятельно создавшего себя человека и т.п.) к "жизни-в-субъективности (subjective-life)" (жизни, проживаемой в тесной связи с уникальным опытом моих внутренних переживаний). Если развивать эту идею дальше, это отход от мира, в котором люди воспринимают себя прежде всего через принадлежность к установленному и "заданному" порядку вещей, который идет из прошлого и простирается в будущее. Будучи "выше" и "величественнее", чем индивидуальное "Я", этот трансцендентный, коллективный, супер-Я порядок был главным "источником значимости" для людей» 13 . В мире внешних авторитетов человек сконцентрирован на выполнении определенных обязанностей. В одних случаях, когда речь идет об естественных обязанностях, рефлексия над их основаниями не требуется, в других требуется подчинение личных интересов общественному благу. Но теперь этому миру приходит конец. «Субъективный поворот» подразумевает, что источником авторитета становятся человеческие переживания, состояние сознания, память, эмоции, телесные ощущения и т.д. Теперь целью становится не соответствие внешнему авторитету, но «мужество стать своим собственным авторитетом» 14.

«Субъективный поворот» проявляется не только в религии, но и во всех сферах жизни. Например, брак перестает быть священным социальным институтом и становится инструментом личного счастья. В образовании

происходит поворот к субъекту обучения, в потреблении - к субъекту покупательного процесса, в здравоохранении - к пациенту, в работе - к профессиональному развитию. В этом переходе от внешнего объективного целеполагания к внутреннему субъективному росту смыслом религии оказывается сакрализация жизни-по-правилам, а смыслом духовности - сакрализация жизни-в-субъектности. П. Хилас и Л. Вудхед высказывают следующее предположение: «На Западе те формы религии, которые предписывают своим последователям жить в соответствии с внешними принципами и подавлять развитие своей уникальной жизни-в-субъектности, будут уменьшаться... Наоборот, те формы духовности, которые помогают людям жить в соответствии с глубочайшими сакральными измерениями своей собственной уникальной жизни, будут возрастать»¹⁵. Они считают непродуктивным рассматривать упадок религии и рост духовности в качестве взаимоисключающих явлений, поскольку реальные обстоятельства свидетельствуют в пользу того, что «Запад в настоящее время переживает как секуляризацию (относительно религиозных форм жизни-поправилам), так и сакрализацию (относительно форм духовности жизни-всубъектности). И это ведет к постановке очень интересного вопроса: может ли быть одно объяснение обоих процессов? Положительно отвечая на этот вопрос, мы не предлагаем ни теорию секуляризации per se, ни теорию сакрализации per se, но теорию сосуществования... Мы называем тезис о субъективации ключом к объяснению как роста, так и упадка»¹⁶.

Американский социолог Р. Инглхарт основывает свое понимание места религии в современном мире на гипотезе «экзистенциальной безопасности», которая была выдвинута в процессе анализа результатов «Всемирного обзора ценностей» (World Values Survey) - масштабного социологического исследования, проводившееся в 70-90 гг. более чем в шестидесяти странах мира. На основании этого анализа был сделан следующий вывод: «Богатые и бедные народы на планете значительно отличаются друг от друга по уровню устойчивого развития населения и социальноэкономического равенства и, тем самым, по базовым условиям жизни уровню человеческой безопасности и уязвимости к рискам... Ключевая идея человеческой безопасности, независимо от специфической природы рисков, широко признана в качестве основы высокого уровня жизни. Мы рассматриваем отсутствие человеческой безопасности в качестве критического фактора религиозности»¹⁷. В целом концепция Р. Инглхарта сводится к следующему: в последние десятилетия в передовых западных обществах был создан беспрецедентно высокий уровень жизни, который значительно ослабил степень уязвимости людей. В результате происходит переход от «материалистических» ценностей (обеспечивающих экономическую и физическую безопасность) к ценностям «постматериальным» (самовыражению и качеству жизни). Общество постмодерности характеризуется упадком традиционных политических, социальных, культурных и религиозных норм и снижением потребности в абсолютных правилах, которые ограничивают возможности индивидуального самовыражения. Следовательно, чем выше уровень экзистенциальной безопасности общества в целом и каждого человека, в частности, тем шире возможности самоопределения в вопросах, касающихся смысла жизни. Наоборот, чем ниже этот уровень, тем в большей степени люди тяготеют к абсолютным религиозным институциям и авторитетам, которые должны защитить их перед лицом непредсказуемых социальных сил¹⁸.

Важнейшим социальным фактором, подкрепляющим «субъективный поворот» в культуре модерности, является плюралистический характер современного общества. Применительно к религии это выражается в сосуществовании различных религиозных форм в одном и том же социаль-

ном пространстве, что оказывает влияние на религию как на институциональном, так и на индивидуальном уровне. Ситуация выбора, как отмечает американский социолог П. Бергер, принуждает людей к определению их мировоззренческих предпочтений, которые могут быть как религиозными, так и светскими, и оказывает влияние как на либеральные, так и на консервативные и фундаменталистские религиозные направления: «Даже если человек, провозглашающий принадлежность к весьма консервативной версии той или иной религиозной традиции, принужден это делать, он должен помнить об этом и быть хотя бы подсознательно уверенным в возможности изменить это решение в будущем»¹⁹.

Некоторые западные исследователи полагают, что плюрализм вероисповеданий как ключевой фактор секуляризации снижает авторитет религии, поскольку она становится предметом критического сравнения, что фундаментально изменяет ее природу (этой позиции долгое время придерживался П. Бергер). По словам английского социолога С. Брюса, давнего сторонника теории секуляризации, «когда оракул говорит одним ясным голосом, легко поверить, что это голос Божий. Когда он говорит двадцатью разными голосами, хочется увидеть, что находится за сценой»²⁰. Однако другие исследователи полагают, что возможность выбора не обязательно ослабляет религию. По мнению Н. Аммерман, религия ни на уровне организаций, ни на уровне индивидов никогда не представляла собой нечто единообразное и постоянное. «Религия сегодня является множественной (и, возможно, всегда была такой). Религиозные идеи и практики существуют даже тогда, когда они не являются чистыми в теологическом смысле или замкнутыми в социальном смысле»²¹.

Плюрализм – не более чем объективная черта социальной реальности, и сам по себе он не является ни источником расцвета религии, ни причиной ее упадка. Скорее плюрализм есть почва, на которой с одинаковым правом сосуществуют сколь угодно много религиозных (и нерелигиозных) убеждений, каждое из которых уверено в собственной истинности, но ни одно не имеет достаточной убедительности за пределами собственного мировоззренческого поля. Люди, которые делают религиозный выбор или смешивают разные традиции, не менее религиозны, чем те, кто придерживается единственной традиции. Они сами конструируют свою социальную реальность из имеющихся элементов культуры, где ни одна сфера жизни, в том числе религия, не отделена от другой непроходимой стеной. «Такой "бриколаж", или "гибрид" может разочаровывать некоторые религиозные традиции и действительно ослабляет авторитет некоторых из них, но это не значит, что он с необходимостью ослабляет присутствие и влияние религии и духовных факторов в жизни индивидов в обществе в це-**ЛОМ**≫²²

По мнению Ч. Тейлора, главное, что характеризует эпоху модерности, – это сосуществование веры и неверия в качестве альтернатив, когда «вера даже самого непоколебимого верующего является одной из человеческих возможностей среди прочих»²³. Отнесение религии к частному пространству человека не уничтожает религию как таковую и не умаляет ее значимость, но является принципиальной чертой модерности, свидетельствующей об изменении контекста, в котором человек соотносит себя с высшим началом. Если понимать под религией «широкий круг духовных и полудуховных верований, или если расширить это понятие еще больше и считать религией всякий тип предельной заинтересованности, тогда, действительно, можно утверждать, что религия сегодня присутствует в обществе так же, как и всегда»²⁴.

Что касается популярного ранее тезиса о секуляризации как непременном атрибуте модерности и, следовательно, как о неизбежном направлении социального и культурного развития общества, формирующем духов-

ные потребности человека, то сегодня он подвергается серьезной критике. Так, П. Бергер пишет: «Можно сказать, что теория секуляризации была экстраполяцией европейской ситуации на весь мир – понятное, но, в конечном итоге, неверное обобщение. Этому помогло то обстоятельство, что теории – это продукт интеллектуалов, которые в основном общаются друг с другом и, как и все прочие, имеют склонность смотреть на мир со своей собственной точки зрения»²⁵.

Ж. Казанова высказывает следующее предположение по поводу теории секуляризации: идеологические мотивы в отношении к религии в Европе, начиная с эпохи Просвещения, привели к тому, что теории оказались не только способом описания социального процесса, но и специфическим проектом будущего религии, предполагающим закономерность ее дальнейшего упадка. Речь идет о когнитивной критике религии как примитивного, дорационального мировоззрения, политической критике экклезиологии как заговора правителей и священников против народа и демократических свобод, гуманистической критике идеи Бога как человеческого самоотчуждения и проекции человеческих желаний, приведшей к идее смерти Бога и к провозглашению лозунга освобождения человека. В результате «в Европе теории секуляризации стали функционировать как самоосуществляющиеся пророчества, поскольку большинство населения Европы приняло предположения этих теорий в качестве описания нормального положения вещей и проекции будущего»²⁶. Следовательно, необходим не просто отказ от теорий секуляризации, но их контекстуальная критика, т.е. анализ тех обстоятельств, в которых возникли и на определенное время стали популярными эти теории.

В целом в западном обществознании в последние десятилетия XX в. произошло существенное изменение теоретической парадигмы в восприятии модерности и ее атрибутов. Теперь она представляет собой не универсальную схему, но, по выражению Ш. Эйзенштадта, «историю постоянного конституирования и реконституирования множественности культурных программ»²⁷. Следовательно, в современном мире может существовать сколь угодно большое число вариантов соотношения как модерности и секулярности, так и модерности и религиозности, а традиционные формы религиозности самыми разнообразными способами переплетаются с новыми формами духовных исканий человека.

Из этого вытекает необходимость отказа от абстрактных концептуальных построений в духе «больших нарративов» и поиск новых путей исследования религии с учетом конкретного историко-культурного контекста ее существования в том или ином обществе, выделение особенностей определенных исторических этапов социального развития, специфики отношения тех или иных слоев общества к религии и т.д. При этом важно иметь в виду, что модерность (как и все другие этапы развития человечества) – это эпоха, в которой возникает новый тип личностной идентичности, без которого было бы невозможно рациональное действие по созданию экономики, политики, публичной сферы и морали. Если согласиться с описанной выше идеей «субъективного поворота» в культуре модерности (и постмодерности), то следует признать, что в современном мире мы наблюдаем признаки радикального изменения отношения людей к традиционным (или претендующим на то, чтобы быть таковыми) мировоззренческим и религиозным системам. Это изменение не отвергает традицию, но делает ее предметом личного осознанного выбора. Следовательно, новые пути исследования религий должны быть ориентированы не столько на сами религии (неважно, традиционные или нетрадиционные) как формы социального бытия некоторой совокупности людей, сколько на конкретные личностные типы, выбирающие те или иные способы организации своей духовной жизни в институциональной или индивидуальной форме. Необходимо понять, что именно люди считают религией и почему, как они модифицируют свою собственную культурную традицию в тот или иной исторический период, что лежит за принятием или отвержением «чужих» традиций и т.д.

Альтернативность духовности и религиозности, веры и неверия, о которой пишут западные исследователи, подразумевает не смену одного другим, но их рядоположенность. При этом «новая духовность», безусловно, не является неким общеобязательным направлением развития западного общества, но лишь тенденцией, проявляющей себя в самых разнообразных формах. Не менее разнообразным остается спектр «старых» религий, которые с большей или меньшей степенью успешности пытаются найти свое место в стремительно изменяющемся обществе. Главное заключается в том, что в современном мире и новые, и традиционные виды религиозности сосуществуют в общем плюралистическом пространстве, которое по своей природе делает бессмысленным какое-либо принуждение в выборе религиозных предпочтений.

Человек, который соответствует сегодняшнему обществу модерности и завтрашнему обществу постмодерности — это индивид, главной ценностью которого является возможность и способность быть самим собой («мужество быть своим собственным авторитетом»). При этом он (или она) может быть или не быть религиозным, а также быть или не быть духовным, но в любом случае это остается его (или ее) личным делом.

Библиографический список

Баркер А. Новые религиозные движения. Практическое введение. СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 1997. – 282 с.

Инглхарт Р. Постмодерн: меняющиеся ценности и изменяющиеся общества // Полис. -1997. - № 4. - C. 22-31.

Ammerman N. Observing Modern Religious Lives. In: Everyday Religion. Observing Modern Religious Lives (N. Ammerman, ed.). – Oxford University Press, 2007. – P. 3–20.

Press, 2007. – P. 3–20.

Barker E. The Church Without and the God Within: Religiosity and/or spirituality? // The Centrality of Religion in Social Life. – Ashgate, 2008. – P. 187–202.

Berger P., Davie G., Fokas E. Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations. - Ashgate, 2009. - 168 p.

Bruce S. God is Dead. Secularization in the West. – Oxford: Blackwell, 2002. – 269 p.

Casanova J. Beyond European and American Exceptionalisms: towards a Global Perspective. In: Predicting Religion. Christian, Secular and Alternative Future. – Ashgate, 2005. – P. 17–29.

Eisenstadt S. Multiple Modernities. – Transaction publishers; New Brunswick, New Jersey, 2002. – 267 p.

Heelas P., Woodhead L. The Spiritual Revolution. Why Religion is giving way to spirituality. – Oxford: Blackwell, 2005. – 204 p.

Hervieu-Leger. Religious Individualism, Modern Individualism and Self-fulfillment: A few Reflections on the Origins of Contemporary Religious Individualism. In: The Centrality of Religion in Social Life. – Ashgate, 2008. – P. 29–40.

Hobsbawm E. On the Edge of the New Century. – The New Press, 2000. – 192 p.

Luckmann T. The Invisible Religion: the Problem of Religion in Modern Society. – Macmillan, 1967. – 128 p.

Luckmann T. The Structural Conditions of Religious Consciousness in Modern Societies. – Japanese Journal of Religious Studies 6/1-2, March-June 1979. – P. 121–137.

- Norris P., Inglehart R. Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2004. 329 p.
- Taylor Ch. The Ethics of Authenticity. Harvard University Press, 1992. 142 p.
 - Taylor Ch. A Secular Age. Harvard University Press, 2007. 874 p.

¹ Ammerman N. Observing Modern Religious Lives. In: Everyday Religion. Observing Modern Religious Lives (N. Ammerman, ed.). – Oxford University Press, 2007. – P. 4.

 $^{^{2}}$ См.: Инглхарт Р. Постмодерн: меняющиеся ценности и изменяющиеся общества // Полис. – 1997. – № 4. – С. 22-31.

³ Luckmann T. The Invisible Religion: the Problem of Religion in Modern Society. – Macmillan, 1967. – P. 95.

⁴ Luckmann T. The Structural Conditions of Religious Consciousness in Modern Societies // Japanese Journal of Religious Studies 6/1-2, March-June 1979. – P. 133.

⁵ Barker E. The Church Without and the God Within: Religiosity and/or spirituality? In: The Centrality of Religion in Social Life. – Ashgate, 2008. – P. 189.

⁶ Hervieu-Leger. Religious Individualism, Modern Individualism and Self-fulfillment: A few Reflections on the Origins of Contemporary Religious Individualism. In: The Centrality of Religion in Social Life. – Ashgate, 2008. – P. 29.

⁷ Ibid

⁸ See: Taylor *Ch*. The Ethics of Authenticity. – Harvard University Press, 1992. – 142 p.

⁹ See: Hobsbawm E. On the Edge of the New Century. – The New Press, 2000. – 192 p.

¹⁰ См.: Инглхарт Р. Постмодерн...

¹¹ Taylor Ch. A Secular Age. Harvard University Press, 2007. – P. 480.

¹² Ibid. - P. 432.

¹³ Heelas P., Woodhead L. The Spiritual Revolution. Why Religion is giving way to spirituality. – Oxford: Blackwell, 2005. – P. 2-3.

¹⁴ Ibid. - P. 4.

¹⁵ Ibid. – P. 7.

¹⁶ Ibid. - P. 9-10.

¹⁷ Norris P., Inglehart R. Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide. – Cambridge University Press, Cambridge, UK, 2004. – P. 13-14.

¹⁸ См.: Инглхарт Р. Постмодерн...

¹⁹ Berger P., Davie G., Fokas E. Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations. – Ashgate, 2009. – P. 14.

²⁰ Bruce S. God is Dead. Secularization in the West. - Oxford, Blackwell, 2002. - P. 18.

²¹ Ammerman N. Observing Modern Religious Lives. In: Everyday Religion. Observing Modern Religious Lives (N. Ammerman, ed.). – Oxford University Press, 2007. – P. 6.

²² Ibid. – P. 8.

²³ Taylor Ch. A Secular Age... – P. 3.

²⁴ Ibid. – P. 427.

²⁵ Berger P., Davie G., Fokas E. Religious America... - P. 10.

²⁶ Casanova J. Beyond European and American Exceptionalisms: towards a Global Perspective. In: Predicting Religion. Christian, Secular and Alternative Future. – Ashgate, 2005. – P. 24.

²⁷ Eisenstadt S. Multiple Modernities. – Transaction publishers, New Brunswick, New Jersey, 2002. – P. 2.

РЕЛИГИОЗНАЯ САМОИДЕНТИФИКАЦИЯ И ВОЦЕРКОВЛЕННОСТЬ В СЕКУЛЯРНОМ ОБЩЕСТВЕ

(региональные аспекты)

Аннотация. В статье подводятся основные итоги социологичес-кого исследования «Религиозность и этничность в Республике Мордовия», предпринятого с целью изучения взаимоотношения этнической, региональной, конфессиональной и гражданской идентичности ее населения. Согласно выводам автора, в сознании большинства населения Мордовии традиционные религии имеют высокую символическую ценность, значительно превышающую их мотивационную и регулятивную значимость. Религиозность наиболее многочисленной группы верующих — православных — является в целом внеинституциональной, обособленной от социальных поведенческих практик, характеризуясь свойственной секулярному обществу поляризацией между индивидуальной конфессиональной идентичностью, с одной стороны, и социальными отношениями, институтами и практиками, которые формируются и регулируются без учета религиозной принадлежности, — с другой.

Ключевые слова: религиозность; конфессиональная идентичность; воцерковленность; секулярное общество.

В современной России к числу актуальных предметов социологического исследования относится изучение религиозности в таких ее аспектах как соотношение декларируемой конфессиональной идентичности и реального участия в религиозных практиках, влияние религиозной мотивации на поведение верующих, а также значимость религиозности для самих верующих. Изучение этих аспектов должно способствовать решению проблемы интеграции современного российского общества при наличии в нем многочисленных культурных «разделительных линий». Социологическая дискуссия относительно «десекуляризации» и «постсекулярности» современного общества позволила заново уточнить содержание понятий «секуляризация», «секуляризм», «секулярное общество». Так, Ч. Тейлор, характеризуя в книге «Секулярный век» современное общество как секулярное, утверждает, что оно является светским в трех значениях: 1) светскость общества означает освобождение «публичного пространства» в различных сферах общественной жизни – экономической, политической, культурной, образовательной, профессиональной – как от религиозного обоснования деятельности социальных институтов при помощи ссылки на «конечную», сакральную реальность, так и от авторитета религиозных предписаний (в «расколдованном» мире деятельность людей руководствуется не религиозными предписаниями, а «рациональными» соображениями, специфичными для каждой сферы, - максимизация прибыли, благо большинства и т.д.); 2) в современном обществе наблюдается упадок религиозной веры и практики, выражающийся, в частности, в том, что часть верующих разочаровывается в религии и не посещает церкви; 3) происходит проблематизация религиозной веры как таковой, превращение ее в предмет сознательного личного выбора, наряду с другими вариантами, тогда как для традиционного мировоззрения выбор между верой и неверием фактически невозможен1.

Таким образом, секулярное общество — это общество, где автономия большинства социальных практик и институтов по отношению к религии, приватизация религиозности, свобода в определении отношения индивида

к религии реализованы не только на организационном и процедурном уровне, но и на уровне мотивации социальных субъектов.

Применение количественных методов к изучению религиозных феноменов позволило разработать ряд социологических и социально-психологических методик, применяемых в массовых опросах. Многомерные теоретические схемы исследования религиозности, включающие целый ряд показателей, были разработаны Ф. Хюгелем (модель, включающая традиционное (историческое), рациональное и интуитивное (религиозный опыт) измерения), Дж. Праттом (схема, включающая традиционное, рациональное, мистическое и практическое (моральное) измерения), Ч. Глоком (идеологическое (верования), ритуалистическое (практики), интеллектуальное (религиозные знания), чувственное (религиозный опыт) измерения, а также измерение, характеризующее социальные последствия религиозности для индивида). Последняя методика часто подвергалась критике и попыткам модификации, выразившимся в сведении на основе факторного анализа пяти основных переменных, используемых Ч. Глоком, к одной (идеологическое измерение) или двум - «благочестия» и «участия» (по терминологии А. Нудельмана) либо «религиозного знания» и «связи с приходом» (У. Боос-Нуннинг)².

Наиболее близка к методике У. Боос-Нуннинг, основанной на таких переменных как «религиозные знания» и «связь с приходом», методика изучения религиозной активности и конфессиональной вовлеченности православных В.Ф. Чесноковой. Ключевым элементом этой методики является индекс воцерковленности, характеризующий не только уровень культовой активности, но и степень подчинения образа жизни и поведенческих установок верующего религиозным требованиям, «добровольное признание человеком влияния Церкви через усвоение установленного в ней образа жизни и образа мыслей»³, что представляет собой, на наш взгляд, аналог связи с определенным приходом. При этом В.Ф.Чеснокова отмечает, что в полном смысле православными следует считать лишь две наиболее конфессионализированные группы верующих – воцерковленных и полувоцерковленных⁴.

О реальной степени участия респондентов в деятельности религиозных организаций и подчинения их образа жизни религиозным культовым и моральным нормам (воцерковленности) позволяет судить ряд показателей. Прежде всего это индикаторы религиозного поведения, разработанные В.Ф. Чесноковой в соответствии с канонами Русской Православной церкви, часть из которых адаптирована Ю.Ю. Синелиной для мусульман: регулярность посещения церкви (мечети), соблюдение постов, чтение религиозных текстов, молитв, а также исповедь и причащение (для христиан). Эти индикаторы используются для измерения уровня конфессионализации (воцерковленности) по 5-балльной шкале, служащей основой для выделения таких групп верующих как «воцерковленные» («религиозные» – для мусульман), «полувоцерковленные» («полурелигиозные»), «начинающие», «невоцерковленные» или «слабовоцерковленные» («нерелигиозные») и «нулевая» (верующие, не выполняющие никаких культовых предписаний)⁵.

Проблема критериев измерения религиозности и ее уровня в современной России остается дискуссионной. Мониторинговые исследования религиозности, проводимые такими всероссийскими социологическими центрами как ФОМ, РОМИР, Левада-центр, позволяют отслеживать динамику религиозности и степень конфессиональной вовлеченности населения России, которая остается невысокой. Из-за различий в методиках данные о количестве верующих в разных опросах заметно расходятся. В основном они фиксируют разрыв между почти всеобще декларируемой конфессиональной религиозностью и стабильно низким уровнем конфессиональной активности и вовлеченности верующих.

Так, во Всероссийском опросе Левада-центра, проведенном в 2009 г., 73% респондентов на вопрос: «Какую религию Вы исповедуете?» назвали себя православными, 6% — мусульманами, по 1% — католиками и протестантами, 0,1% — буддистами, 11% ответили, что не исповедуют никакой религии, а 6% считают себя атеистами⁶. Однако при этом, давая субъективную оценку уровня собственной религиозности, большинство из них указало, что считает себя «не слишком религиозными» (56%) или «совершенно не религиозными» (16%), 19% — «довольно религиозными», и лишь 4% респондентов сочли себя «очень религиозными»⁷. Среди респондентов, относивших себя к православным, 3% посещали церковь каждую неделю и 11% — каждый месяц, 1% причащались каждую неделю и столько же — не менее одного раза в месяц, 62% никогда не постились даже во время Великого поста⁸. На вопрос: «Участвуете ли Вы в жизни какойлибо церковной общины?» 91% православных ответили «нет», 8% — «время от времени», и только 1% — «регулярно»⁹.

Интерпретируя данные собственного Всероссийского исследования, Д.Е. Фурман и К. Каариайнен отмечают наличие в современном российском обществе «проправославного консенсуса», а также во многом формальный и поверхностный характер религиозности большинства российских верующих и делают вывод, что доля «традиционных» верующих православных среди населения России крайне незначительна: не более 7% по данным массового опроса населения России в 1999 г. и 8,8% — в 2005 г. 10.

С целью изучения взаимоотношения религиозной, этнической и гражданской идентичности в полиэтническом и поликонфессиональном регионе России – Республике Мордовия – в августе-сентябре 2009 г. в рамках научно-исследовательского проекта «Религиозность и этничность в Республике Мордовия» нами был проведен массовый опрос населения республики. Полевой этап исследования был реализован на базе ООО «Исследовательская группа "Регион-М"». В качестве метода сбора данных использовалось очное формализованное интервью по месту жительства респондента. Для отбора респондентов использовалась республиканская репрезентативная квотная выборка с элементами случайного отбора населенных пунктов и респондентов (с использованием маршрута и шага от результативного интервью). Всего было опрошено 1000 жителей Республики Мордовия в возрасте от 18 лет и старше в 22 муниципальных районах и городском округе Саранск, всего в 67 населенных пунктах (по 2–3 в каждом районе), отобранных случайным образом с использованием программы SPSS 15.0.

Состав респондентов соответствовал составу жителей Республики Мордовия от 18 лет и старше по таким признакам как пол, возраст, уровень образования, соотношение городского и сельского населения, удельный вес населения муниципальных районов и городского округа Саранск в общей численности населения Республики Мордовия, удельный вес населения административных центров в общей численности населения муниципальных районов. Статистический анализ результатов исследования осуществлен с использованием программы SPSS 15.0. Статистическая погрешность результатов исследования составила ±3%.

Хотя национальность респондентов не входила в число контролируемых параметров выборки, этнический состав респондентов соответствовал данным об этнической структуре населения республики, полученным в ходе Всероссийской переписи населения 2002 г., согласно которым русские составляли 60,8 % населения республики, мордва – 31,9 %, татары – 5,2 %, представители других национальностей – 1,7 %, не указали национальность – 0,4 %¹¹. Было опрошено 589 респондентов русской национальности (59,9% общего количества респондентов, указавших свою этническую принадлежность), 318 (32,3%) – мордовской, 63 (6,4%) – татарской и 13 (1,3%) – представителей других национальностей.

В рамках исследования ставились задачи изучения конфессиональной идентификации, уровня религиозности и конфессиональной вовлеченности (воцерковленности) представителей населения Мордовии и различных этнических групп. В опросе использовались показатели, характеризующие как религиозное сознание, так и культовое поведение верующих и позволяющие получить данные, сопоставимые с данными Всероссийских опросов

Следует отметить, что в XX в. Мордовия традиционно отличалась от других регионов высоким уровнем религиозности, что, вероятнее всего, объясняется преобладанием в ней до конца 80-х гг. сельского населения. Так, судя по данным Мордовской объединенной этносоциологической экспедиции ИЭ АН СССР, Мордовского НИИ языка, литературы, истории и экономики и Мордовского государственного университета (1973 г.), уровень религиозности в республике оставался достаточно стабильным по крайней мере до середины 70-х гг., когда общее количество верующих («убежденных» и «верующих по традиции») составило более половины сельского населения: 51,2% опрошенных русских – сельских жителей, 61,1% мордвы-мокши и 55,1% мордвы-эрзи [7, с. 52]. «Религиозный ренессанс» 90-х гг. также способствовал быстрому увеличению доли верующих. Мордовское население на территории республики полностью было крещено уже к концу XVIII в., попытки возрождения эрзянского язычества, предпринятые в 1990-е гг. крайними националистами из идеологических соображений, успеха у широких масс населения не имели.

Опрос 2009 г. показал, что верующими считают себя более 90% респондентов (без учета «колеблющихся» между верой и неверием), 2,6% респондентов можно отнести к «колеблющимся» (вариант ответа «я еще не сделал выбора между верой и неверием»), 2,2% относятся к религии безразлично, 4.8% отнесли себя к неверующим, а один респондент (0.1%)затруднился с ответом. Из числа респондентов, считающих себя верующими, к православным отнесли себя 91,2%, к мусульманам – 6,6%, к протестантам -0.3%, к католикам -0.1%, ни к какой религии не относили себя 0,6% (6) респондентов. Эти данные подтверждают предположение о наличии в Мордовии «прорелигиозного» и «проправославного» консенсуса, складывание которого в России в 90-е гг. ХХ в. констатировали Д.Е. -Фурман и К. Каариайнен в своих исследованиях российской религиозности. Данный консенсус характеризуется позитивным отношением общественности, включая неверующих, к религии как таковой, а также позитивным отношением к православию представителей остальных конфессий и неверующих.

Данные опроса свидетельствуют также о взаимосвязи этнического и конфессионального статуса респондентов, об использовании религии в Мордовии в качестве этнического маркера. Так, к православным относят себя, вне зависимости от отношения к религии, 95% респондентов мордовской национальности и 90,1% русских, а к мусульманам — 80,9% татар.

С целью изучения особенностей религиозного сознания верующих Мордовии респондентам было предложено выразить свое отношение к ряду утверждений религиозного или квазирелигиозного характера. Опрос показал, что около 90% опрошенных православных в Мордовии «верит» или «скорее верит» в такие догматы христианства как сотворение мира, божественная сущность и спасительная миссия Иисуса Христа, возможность общения с Богом посредством молитв. Несколько меньшая часть православных (около 70%) и большинство опрошенных мусульман верит в существование рая и ада, а также в жизнь после смерти, причем около 25% православных в это «не верит» или «скорее не верит». Около половины опрошенных православных и мусульман «верят» или «скорее верят» в воскресение мертвых после конца света, а примерно такая же часть православных «верит» или «скорее верит» в нехристианскую идею переселения

душ. Данные по мусульманам, при всей их нерепрезентативности, свидетельствуют, что для части из них характерна такая же широта религиозных взглядов, поскольку около 30% опрошенных мусульман верят не только в то, что Иисус реально существовал, но и в его воскресение и в то, что он является Сыном Божьим. Веру в колдовство, приметы и гороскопы разделяют в той или иной степени более 40% православных и несколько меньшая часть мусульман (табл. 1).

Таким образом, часть опрошенных верующих в Мордовии, зная и принимая на веру основные положения своих религиозных традиций, не имеет четкого представления о специфике иных вероучений, а также склонна принимать на веру и нерелигиозные идеи. Аналогичные количественные данные о сочетании религиозной веры и суеверий в сознании верующих россиян были получены в 2006 г. во Всероссийском исследовании религиозности населения в 14 субъектах РФ (включая Мордовию), проведенном Институтом социально-политических исследований Российской академии наук¹³.

Эти результаты, на наш взгляд, подтверждают тезис Д.Е. Фурмана и К. Каариайнена об элементах «религиозной эклектики» в сознании значительной части верующих, включая православных, в постсоветской России¹⁴, обусловленных отсутствием религиозного образования и существованием «религиозного рынка» — свободного распространения и конкуренции различных религиозных, квазирелигиозных и паранаучных идей. С нашей точки зрения, в Мордовии это свидетельствует также о размытости конфессиональных границ на уровне мировоззрения вследствие общей проницаемости границ между этническими общностями. В ситуации интенсивных межкультурных контактов респонденты получают представление о таких этноконфессиональных маркерах как религиозные обряды и традиции, но в то же время узнают и о сходстве христианских и мусульманских верований, отчасти преувеличивая это сходство.

Обобщая данные опроса, можно сделать вывод, что доля конфессиональных («полностью воцерковленных», «религиозных») верующих, достигших пятой позиции по какой-либо из шкал (либо четвертой по шкале исповеди и причащения), среди православных в республике составляет 8,3%, среди мусульман – 37,7%. Остальных респондентов следует отнести либо к группе «полуконфессиональных» («полувоцерковленных»), достигших 4-5 позиций по разным шкалам или 3 позиции по шкале исповеди и причащения - «один-два раза в год» (среди православных доля таких верующих составляет 39,4%, мусульман – 13,1%,), либо к группе «начинающих» – всех, кто достиг хотя бы по одной переменной 3 позиции или 2 позиции по шкале «причащение» – «реже, чем раз в год» (30,6% православных и 16,4% мусульман). Доля «слабовоцерковленных» или «неконфессиональных» верующих, занимающих 1-2 позиции снизу по различным шкалам, составляет среди православных 13.8%, среди мусульман -26.2%, доля «нулевой» группы верующих, занимающих нижнюю позицию по всем шкалам, равна 7,9% среди православных и 6,6% – среди мусульман (табл. 2).

Сравнивая наши результаты с данными, полученными в ходе исследования ИСПИ РАН 2006 г., можно отметить несколько меньший уровень воцерковленности по сравнению с общероссийскими показателями, которые приводит в своей статье Ю.Ю. Синелина (15,5% полностью воцерковленных, 36% полувоцерковленных, 21% начинающих и 37,5% невоцерковленных)¹⁵. По нашему мнению, такое несовпадение обусловлено тем, что во Всероссийском исследовании размер этих групп православных был рассчитан на основании только трех показателей, общих для православных и мусульман, за исключением реже всего выполняемых верующими религиозных требований — таких как соблюдение постов и причащение.

 $Tаблица\ 1$ Распределение ответов на вопрос: «Верите ли Вы в следующие утверждения?» в зависимости от конфессиональной принадлежности респондентов, %

в зависимости от конфессиональной принадлежности респондентов, 70						
Утверждения	Верю	Скорее верю, чем не верю	Скорее не ве- рю, чем верю	Не верю	За- трудня юсь отве- тить	
Православные						
1. В то, что Иисус Христос воскрес из мертвых	65,4	21,3	5,8	4,3	3,2	
2. В то, что Иисус существовал в действительности	68,1	22,0	4,5	3,1	2,4	
3. В то, что Бог сотворил мир	64,9	20,3	7,0	5,0	2,8	
4. В то, что Бог отвечает на молитвы верующих	66,8	21,4	5,8	3,7	2,4	
5. В то, что Иисус Христос – сын Бо- жий	67,0	20,9	5,9	3,2	3,0	
6. В жизнь после смерти	43,1	26,3	16,7	7,6	6,3	
7. В существование рая и ада	44,7	25,7	15,8	7,3	6,5	
8. В воскресение мертвых после конца света	28,9	22,5	24,3	14,8	9,4	
9. В переселение душ после смерти	22,8	27,1	26,7	14,1	9,2	
10. В связь судьбы человека со звездами, под которыми он рожден, гороскопы	19,5	24,2	29,0	23,4	3,9	
11. В колдовство (магию)	27,5	18,7	27,2	23,0	3,7	
12. В то, что приметы (например, разбитое зеркало, число 13) позволяют предсказывать будущее	24,7	23,4	28,4	20,0	3,5	
Мусульмане						
1. В то, что Иисус Христос воскрес из мертвых	21,3	9,8	31,1	29,5	8,2	
2. В то, что Иисус существовал в действительности	32,8	11,5	21,3	26,2	8,2	
3. В то, что Бог сотворил мир	55,7	14,8	14,8	9,8	4,9	
4. В то, что Бог отвечает на молитвы верующих	52,5	13,1	19,7	11,5	3,3	
5. В то, что Иисус Христос – сын Божий	27,9	6,6	32,8	24,6	8,2	
6. В жизнь после смерти	44,3	18,0	24,6	9,8	3,3	
7. В существование рая и ада	42,6	23,0	23,0	8,2	3,3	
8. В воскресение мертвых после конца света	31,1	23,0	27,9	11,5	6,6	
9. В переселение душ после смерти	21,3	14,8	32,8	19,7	11,5	
10. В связь судьбы человека со звездами, под которыми он рожден, гороскопы	19,7	9,8	27,9	37,7	4,9	
11. В колдовство (магию)	24,6	14,8	26,2	32,8	1,6	
12. В то, что приметы (например, разбитое зеркало, число 13) позволяют предсказывать будущее	24,6	13,1	24,6	36,1	1,6	
				•		

Таблица 2 Степень конфессионализации (воцерковленности) православных и мусульман, %

	Православ-	Мусульма-				
	ные	не				
Посещение церкви (мечети)						
Практически никогда не был(а)	15,7	31,1				
Реже одного раза в год	23,3	19,7				
Один-два раза в год	29,5	16,4				
Несколько раз в год, но реже, чем один раз в месяц	25,1	18,0				
Один раз в месяц и чаще	6,4	8,2				
Затрудняюсь ответить	0,0	6,6				
Соблюдение постов						
Практически не соблюдаю постов	65,2	41,0				
Иногда пощусь, но нерегулярно	22,2	21,3				
Некоторые посты соблюдаю, другие нет	7,6	3,3				
Соблюдаю все главные посты	4,4	31,1				
Главные посты, среду и пятницу	0,6	3,3				
Чтение религиозных текстов						
Никогда не читал(а) эти тексты	38,4	41,0				
Когда-то читал(а)	44,0	27,9				
Читал(а) или даже перечитывал(а) недавно	15,4	18,0				
Регулярно читаю Евангелие (Коран)	1,2	8,2				
Регулярно читаю Евангелие (Коран) и другие положенные тексты	0,9	4,9				
Чтение молитв						
Практически не молюсь	27,5	29.5				
Молюсь иногда, чаще своими молитвами	41,8	37,7				
Молюсь иногда своими, а иногда предписанными церковными (или мусульманскими) молитвами	23,6	24,6				
Молюсь предписанными церковными (мусульманскими) молитвами почти каждый день	5,6	3,3				
Читаю утреннее и вечернее «правило» еже- дневно	1,4	4,9				
Затрудняюсь ответить	0,1	0,0				
Причащение						
Практически никогда не причащаюсь	39,1	42,9				
Реже одного раза в год	28,2	2,4				
Один-два раза в год	24,0	4,8				
Несколько раз в год, но реже одного раза в месяц	7,2	4,8				
Раз в месяц и чаще	0,7	4,8				
Затрудняюсь ответить	0,7	40,5				

Принадлежность респондентов к категориям «воцерковленных» не предполагает выполнения ими всех или большинства религиозных предписаний: «воцерковленные» или «полувоцерковленные» верующие проявляют высокую религиозную активность в одних отношениях и низкую – в других. 68,9% из числа конфессиональных верующих посещают храм раз в месяц и чаще, лишь чуть более трети из них соблюдают все главные посты или постятся в течение недели (30,9% из них постов не соблюдают), а

также причащаются каждый месяц, чуть более 20% регулярно читают предписанные христианские или мусульманские религиозные тексты, около трети молятся регулярно предписанными молитвами. Большинство «полуконфессиональных» верующих посещают храм реже раза в месяц, молятся иногда «своими молитвами» (42,8%) либо вообще не молятся (14,2%), половина – не соблюдает постов и еще треть постится иногда, около половины (46,8%) читали религиозные тексты «когда-то давно», а 28,6% – вообще никогда не читали; половина из них (51,9%) причащается один – два раза в год (как правило, на Пасху), 16,6% – реже чем раз в год, а 19,5% – вообще никогда не причащались. Для «начинающих» верующих модальными действиями являются посещение церкви один-два раза в rod (54,2%) или реже (37,3%), несоблюдение постов (75,0%), причащение реже одного раза в год (60,6%, при этом треть «начинающих» (36,2%) никогда не причащалась). «Начинающие» верующие утверждают, что они когда-то читали религиозные тексты (48,6%) либо никогда их не читали (27,5%), большинство из них либо молится иногда своими молитвами (48,6%), либо никогда не молится (27,5%). «Неконфессиональные» («слабовоцерковленные») верующие чаще всего посещают храм не каждый год (58,4%) либо вообще не посещают (37,6%), за редким исключением не соблюдают постов (85,9%), никогда не читали религиозных текстов (47,7%) или читали их давно (51,1%), они либо молятся изредка, не зная предписанных молитв (50,3%), либо не молятся вообще (47,0%), 90,2% из них никогда в жизни не исповедовались и не причащались.

Самый распространенный в Мордовии вид религиозной активности – посещение богослужений в храмах (их ежемесячно и чаще посещают 6,4% православных и 8,2% опрошенных мусульман), наименее распространенный – исповедь и причащение, которые практикуют ежемесячно всего 0,7% православных. Таким образом, даже у наиболее конфессионально вовлеченных групп религиозное поведение ограничивается относительно нерегулярным исполнением некоторых, наименее обременительных требований. В этом отношении реальное религиозное поведение «полувоцерковленных», «начинающих» и менее конфессионализированных групп верующих различается не столь сильно, как это можно было бы заключить, исходя из отнесения их к этим категориям.

Среди воцерковленных респондентов отмечается повышенная в сравнении со средним значением по выборке (55%) доля женщин: 72,2%, среди полувоцерковленных она составляет 29,5%. Напротив, мужчины преобладают в таких группах как «слабовоцерковленные» (неконфессиональные) верующие (56,4%), а также «нулевая» (83,5%). Среди конфессиональных верующих около половины составляют респонденты старших возрастов: 58,7% воцерковленных верующих – это лица в возрасте 50 лет и старше, в том числе 38,1% – старше 60 лет; среди «полуконфессиональных» верующих лица в возрасте 50 лет и старше составляют 44,5%, т.е. почти половину. Воцерковленные верующие, как и в советское время, остаются достаточно специфической и обособленной социальной группой, большую часть которой составляют пожилые женщины.

В целом социологические данные о религиозности населения Мордовии демонстрируют более высокий уровень религиозности по показателям религиозной веры по сравнению с данными всероссийских исследований, в частности Левада-центра. Тем не менее это не предполагает автоматически более высокой религиозной активности по сравнению с более модернизированными регионами. В сознании большинства верующих Мордовии традиционные религии имеют высокую символическую ценность, значительно превышающую их поведенческую – мотивационную и регулятивную – значимость. Религиозность наиболее многочисленной группы верующих – православных – является в целом внеинституциональной, обособленной от социальных поведенческих практик, и характеризуется

свойственной секулярному обществу поляризацией между индивидуальной конфессиональной идентичностью, с одной стороны, и социальными отношениями, институтами и практиками, которые формируются и регулируются без учета религиозной принадлежности, — с другой.

Исследование выполнено при поддержке Российского гуманитарного научного фонда в рамках научно-исследовательского проекта «Религиозность и этничность в Республике Мордовия» (грант РГНФ 09-03-23306 а/в).

Библиографический список

- 1. Мордовия: Стат. ежегодник. Саранск: Мордовиястат, 2008. 432 с.
- 2. Новые церкви, старые верующие старые церкви, новые верующие // Религия в постсоветской России / под ред. К. Каариайнена, Д. Фурмана. М.; СПб.: Летний сад, 2007. 400 с.
 - 3. Общественное мнение 2009. М.: Левада-Центр, 2009. 208 с.
- 4. Синелина Ю.Ю. Изменение религиозности населения России. Православные и мусульмане. Суеверное поведение россиян. М.: Наука, 2006. 112 с.
- 6. Чеснокова В.Ф. Тесным путем: процесс воцерковления населения России в конце XX века. M.: Академ. проект, 2005. 304 с.
- 7. Шилов Н.В. Этноконфессиональные процессы в Мордовии: Учеб. пособие по спецкурсу / Шилов Н. В.; Морд. гос. пед. ин-т им. М. Е. Евсевьева. Саранск: Изд-во МГПИ им. М. Е. Евсевьева, 1998. 88 с.
- 8. Taylor C. A Secular Age. The Belknap Press of Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts; London, England, 2007. 860 p.
- 9. Wulff D.M. The Psychology of Religion: Classic and Contemporary Views. John Willey & Sons. 750 p.

¹ Taylor C. A Secular Age. The Belknap Press of Harvard University Press. – Cambridge, Massachusetts; London, England, 2007. – P. 2–3.

² Wulff D.M. The Psychology of Religion: Classic and Contemporary Views. – John Willey & Sons. – P. 213–215.

³ Чеснокова В.Ф. Тесным путем: процесс воцерковления населения России в конце XX века. – М.: Академ. проект, 2005. – С. 18.

⁴ Там же. – С. 32.

 $^{^5}$ Синелина Ю.Ю. Изменение религиозности населения России. Православные и мусульмане. Суеверное поведение россиян. — М.: Наука, 2006. — С. 6; Чеснокова В.Ф. Тесным путем: процесс воцерковления... — С. 30.

⁶ Синелина Ю.Ю. Изменение религиозности населения России... – С. 138.

⁷ Там же. – С. 139.

⁸ Общественное мнение – 2009. – М.: Левада-Центр, 2009. – С. 140.

⁹ Там же. – С. 141.

 $^{^{10}}$ Новые церкви, старые верующие — старые церкви, новые верующие // Религия в постсоветской России / под ред. К. Каариайнена, Д. Фурмана. — М.; СПб.: Летний сад, 2007. — С. 59.

¹¹ Мордовия: Стат. ежегодник. – Саранск: Мордовиястат, 2008. – С. 52.

¹² Данные по татарам, а также таким группам-респондентам как «мусульмане» и «неверующие» далее приводятся для сравнения, но не могут рассматриваться как репрезентативные изза небольшого размера этих групп (менее 100 человек).

 $^{^{13}}$ Синелина Ю. Ю. Православные и мусульмане: сравнительный анализ ценностных ориентаций // Социол. исслед. -2009. -№ 4. -C. 92.

¹⁴ Новые церкви, старые верующие... – С. 45–46.

¹⁵ Синелина Ю.Ю. Православные и мусульмане... – С. 91.



МИФ И РИТУАЛ В ЛИРИЧЕСКИХ ЦИКЛАХ М.А. ВОЛОШИНА «АЛТАРИ В ПУСТЫНЕ» И «ПЛЯСКИ»

Аннотация. Мифопоэтика Серебряного века — одна из наиболее динамично развивающихся областей науки о литературе. Миф в творчестве М.А. Волошина, близкого к символизму, становится объектом пристального внимания исследователей. Данная статья посвящена анализу мифа и ритуала в лирических циклах М.А. Волошина «Алтари в пустыне» и «Пляски». Особое отношение к слову, «живая» религиозность поэта определяют траекторию исследования, которая заключается в том, чтобы вскрыть художественные механизмы мифоритуальной эстетической акции, воплощенные в специфической жанровой форме лирического цикла.

Ключевые слова: М.А. Волошин, символизм, лирический цикл, мифопоэтика, миф, ритуал, «Алтари в пустыне», «Пляски».

Мифологические и религиозные мотивы в творчестве М.А. Волошина привлекают внимание многих исследователей. Глубокий интерес поэтов рубежа XIX-XX вв. к мифу объясняется исследователями такой особенностью символистского мироощущения как панэстетизм². Именно эта особенность определяет «полигенетичность и гетерогенность образов и сюжетов»³ неомифологических текстов в творчестве русских символистов, воззрения которых были близки М.А. Волошину. З.Г. Минц отмечает, что «большинство художников-символистов с той или иной степенью постоянства обращаются к образам, миросозерцанию и поэтике мифа (к античной, библейской, египетской, индийской, персидской, славянской и германской...)»4. Обнаружить подобные тенденции в творчестве М.А. Волошина несложно – достаточно обратиться, например, к таким его произведениям, как «Гностический гимн Деве Марии», где осуществляется синтез индуистской, буддийской и христианской мифологий⁵, или к венку сонетов «Lunaria», в основу которого легли не только мифологические и религиозные представления разных эпох мировой истории, но и данные современной М.А. Волошину науки (физиологии, астрономии, селенографии)⁶.

Выбор предмета исследования в данной работе обусловлен, прежде всего, особенностями волошинского мифопоэтического комплекса. Так, по мнению И.А. Кребель, «для М. Волошина миф разворачивает себя <...>, вбирая в собственное пространство опыт видения, опыт живописной техники, техники танца, игры, опыт живой религиозности, свободной от конфессиональных канонов и ограничений, опыт слова»⁷, а «религиозная ритуальность эстетической акции становится жизненным и творческим кредо поэта»⁸. Целостный «мир-миф» М.А. Волошина развивается именно на этом основании, а кульминационной точкой такого развития являются, по нашему мнению, так называемые «ритуальные» циклы — «Алтари в пустыне» и «Пляски», где ритуал выступает не только как «способ обращения к словесной материи»⁹, но и как собственная тема.

Отметим, что анализируемые циклы написаны М.А. Волошиным в разное время и входят в разные авторские контексты: «Алтари в пустыне» – 1907-1909 гг.; цикл является частью книги «Стихотворения 1900-1910»; «Пляски» – 1912-1915 гг.; цикл входит в книгу «Selva oscura». Если рассматривать обе книги как лирическую дилогию, то нетрудно обнаружить, что оба цикла занимают четвертую позицию (каждый в своем контексте) и воплощают важнейшую для символистского мифопоэтического миромоделирования концепцию взаимодействия аполлонического и дионисийского начал: «Алтари в пустыне» посвящены Аполлону, «Пляски» - Дионису. Мифоритуальная специфика обоих циклов, на наш взгляд, воплощена в таких важных элементах организации художественного текста как цикловой сюжет, хронотоп, или пространственно временная организация, система мотивов и лирический субъект.

Цикловой сюжет «Алтарей в пустыне» имеет несколько сюжетных линий. Цикл открывается стихотворением-эпиграфом «Станет солнце в огненном притине...», являющимся своеобразным «ритуальным» центром метатекста, от которого расходятся все основные «лучи-мотивы»: это мотивы полудня, зноя, гнева, огня, призыва, горечи, смерти. В структуре сюжета стихотворение является экспозицией, обозначая время и место действия («Станет солнце в огненном притине...), раскрывая последовательность ритуальных действий («Дрём ветвей, пропитанных смолою, // Листья мох и травы я сложу...) и их функцию – вызывание бога («Отрокбог! Из солнечного диска // Мне яви сверкающий свой лик»). Второе стихотворение, «Призывы», воспроизводит традиции античных Пифийских игр, посвященных Аполлону, главным атрибутом которых были гимны в честь божества. «Призывы», во-первых, описывают «космический эффект» от рождения бога:

Устья рек, святые рощи, гребни скал и темя гор Оглашает ликованьем всех зверей великий хор – И луга, и лес, и пашни, гулкий брег и синь – простор.

У сокрытых вод Дельфузы славят музы бога сил; Вещих снов слепые узы бременят сердца Сивилл; Всходят зели, встали травы из утроб земных могил¹¹.

Во-вторых, включают обязательное восхваление бога и его подвигов («Ты – целитель! Ты – даятель! Отвратитель тусклых бед!» или: «Гад Пифон у врат пещеры поражен твоей стрелой»). Особого внимания заслуживает композиция этого стихотворения. Ее тип – кольцевая – отсылает к магической, ритуальной функции слова, буквальный повтор первой строфы, насыщенной императивными глаголами («вейте», «пойте», стройте», «бей», «развей»), в конце стихотворения многократно усиливает экспрессию, значительно повышая «действенность» магического слова. Значимо и то, что гимн состоит из девяти трехстиший, подключая к магии слова магию числа. Казалось бы, аполлоническую сущность, согласно известному мифу, «кодирует» не тройка (число строк в строфе) или девятка (число стихотворений в цикле), а семерка (Аполлон родился семимесячным, в седьмой день месяца), однако магическая функция числа три, которое символизирует развитие, синтез и совершенство, образует циклические связи: в цикле «Пляски», посвященном Дионису, именно три стихотворения

Следующие два стихотворения цикла — «Делос» и «Дельфы» — условно можно обозначить как «родина бога» и «святилище бога». С одной стороны, стихотворения дают ощутимый эффект ретардации — насыщенность глаголами и глагольными формами резко снижается, на первый план выступает описание места. С другой стороны, они раскрывают сущность бо-

жества, его природу и назначение. Так, бог-покровитель посевов и пастбищ, «даятель» жизни обитает в безжизненной стране («Ни священных рощ, ни кладбищ // Здесь не узрят корабли // Ни лугов, ни тучных пастбищ // Ни питающей земли»). «Дельфы» же раскрывают одну из важнейших ипостасей Аполлона — бог-змееборец, победитель Хаоса, устроитель миропорядка: «В стихийный хаос — строй закона. // На бездны духа — пышность риз...». Здесь к характеристике бога добавляется неназванный прямо, но подразумеваемый эпитет «Номий», то есть «законодатель» Стихотворение «Дельфы» является важной точкой сюжетного развития цикла: в нем впервые звучит имя бога, а не его эпитеты, а также появляется тема Диониса («И убиенный Дионис // В гробу пред храмом Аполлона»). Характернейшая коллизия символистского мира-мифа — борьба Космоса с Хаосом за Душу мира 13 — дана М.А. Волошиным в ее финальной формуле:

В стихийный хаос – строй закона. На бездны духа – пышность риз. И убиенный Дионис – В гробу пред храмом Аполлона¹⁴.

Синтаксический параллелизм, композиционно организующий финальную строфу текста, побуждает соотносить дионисийское начало именно с левыми членами оппозиции — «стихийным хаосом» и «безднами духа» — и, соответственно, с Пифоном. Ученые утверждают, что дельфийская жертва Пифон символизировала собой первичный водный Хаос 15 , а мы, забегая вперед, отметим, что в цикле большое внимание уделено именно водному пространству.

Мотив смерти-погребения открывает новую сюжетную линию цикла — ритуальное схождение в подземный мир и вызывание плененной Богом смерти возлюбленной. Эта сюжетная линия воплощена в следующем стихотворении цикла «Призыв». О том, что схождение в подземный мир имеет место, говорят атрибуты страны мертвых:

У излучин бледной **Леты**, Где неверный бродит день, Льются **призрачные** светы, Вьется трепетная **тень**...¹⁶

О том же, что это схождение не действительное, как, например путешествие Орфея в известном мифе, а ритуальное, говорит своеобразное совмещение, «наложение» двух миров, когда посвященный обретает способность «видеть» иные миры, находясь в земной реальности, и воздействовать на них с помощью магических предметов:

...Но, собрав степные травы, – Мак, шалфей, полынь и чобр, Я призывные отравы Расточу меж горных рёбр...¹⁷

Причем такую способность циклический субъект обретает после посещения священных мест — Делоса и Дельф. Здесь, на наш взгляд, необходимо коснуться субъектной организации цикла. По мнению И.А. Кребель, поэт у Волошина — «теург, жрец, его опыт мысли, уплотненной поэтическим словом — сознательно осуществляемый религиозный ритуал» В ритуальных же циклах эта функция художника эксплицируется в тематике и сюжете, так что «жрец» становится своеобразной персонификацией творческой личности. Действительно, с самого начала цикла лирический субъект — жрец, свершающий ритуал, находящийся в простран-

стве, имеющем отчетливо сакральный характер («Я поставлю жертвенник в пустыне // На широком темени горы...»), наполненном предметами культа («жертвенник», «алтари», «флейты», «лиры», «лавр», «ветвь оливы» и пр.). Грамматически выраженный личным местоимением, он, как кажется, остается неизменным на протяжении всего цикла: именно он является организующим центром празднества в честь Аполлона в «Кλητιχοι» («Призывы»), именно он совершает паломничество в Дельфы, чтобы прикоснуться к алтарю бога, и, казалось бы, он же спускается в подземное царство, чтобы вызволить возлюбленную. Однако именно в стихотворении «Призыв» осуществлена незаметная смена (почти подмена) лирического субъекта, и эта смена осуществляется одновременно со сменой пространственных координат: верхний мир (храм Аполлона в стихотворении «Дельфы») резко сменяется нижним (подземная река Лета в стихотворении «Призыв»), а между ними располагается средний мир (степь), в котором находится лирический субъект, причем этот средний мир в свою очередь меняет координаты, только уже конкретно-географические и временные. Географическое «перемещение» осуществляется посредством конкретизации одного из циклообразующих мотивов – мотива травы, первоначально связанного с Аполлоном-целителем и намеченном в первых двух стихотворениях цикла («Листья, мох и травы я сложу...» - стихотворение-эпиграф и «Встали травы из утроб земных могил» - стихотворение «Кҳҳттуог» – «Призывы»). В стихотворении «Призыв» названы виды трав:

...Но, собрав степные травы, – Мак, шалфей, **полынь** и **чобр**...

Появление полыни и чобра маркирует исключительно волошинскую Киммерию: «Горький дух полыни», «Обовью я чобром, мятой и полынью седой чело» (стихотворения «Полынь» и «Я иду дорогой скорбной в мой безрадостный Коктебель» цикла «Киммерийские сумерки», предшествующего в первой книге стихов циклу «Алтари в пустыне»). «Перемещение» во времени реализуется посредством аллюзии на драматический сюжет взаимоотношений с М.В. Сабашниковой, воплощенный в разделе «Атогі атага sacrum» первой книги:

...Ты, гранатовые зерна Тихой вечности вкусив,

Позабыла мир наш будний, Плен одежд и трепет рук... («Призыв»)

Cp.:

Ты живешь в подземной сини Предрассветной глубины, Вкруг тебя в твоей пустыне Расцветают вечно сны... («Таиах», раздел «Amori amara sacrum»).

Мы наблюдаем, как лирический субъект из Первогероя (Первого Жреца) трансформируется в субъекта, наделенного личной судьбой, помещенного в конкретное, а точнее, в современное автору географическое пространство (в этом сказывается специфика символистских неомифологических текстов, кодирующих современность мифом); здесь, кстати, важна и семантика и графика заглавий — варваризм «Кҳητιҳоι» («Призывы») и русское «Призыв». Таким образом, сквозь вечный лик античного теурга «просвечивает» облик современного поэта; сквозь вечное пространство античного мифа — конкретное пространство Коктебеля; сквозь земной мир

потусторонний; сквозь время – вечность. А пространственно-временным порталом в данном случае служит ритуал.

В стихотворении «Полдень» тема Аполлона вновь реализуется через мотивы травы, горечи и смерти. Следует отметить, что некоторые ученые, исследуя архаические истоки культа Аполлона, утверждают, во-первых, его хтоническую природу 19 ; во-вторых, его связь с похоронными культами²⁰. Известна также архаическая сущность Аполлона как демона смерти, убийства и ритуальных жертвоприношений. Отсюда, возможно, такая насыщенность цикла, посвященного Аполлону, мотивами смерти/погребения («Из утроб земных могил» - стихотворение «Призывы»; «Мертвенным» - стихотворение «Делос»; «Убиенный», «В гробу» - стихотворение «Дельфы»; «Смерти» – стихотворение «Призыв»; «Древних могил» – стихотворение «Полдень»; «Древний сон могил», «В гробу» - стихотворение «Она»). И по этой же причине, на наш взгляд, Аполлона в цикле символизирует полдень и эпитет «гневный» («Притин» (зенит) – стихотворениеэпиграф»; «Ярых полдней» - стихотворение «Призывы»; «Полдень», «Полдневный» – стихотворение «Дельфы»; «Полудней» – стихотворение «Призыв»; «Полдень», «К полдням», «Полдней» – стихотворение «Полдень»; «Гнев» – стихотворение-эпиграф»; «Гневный» – стихотворение «Призывы»; «Гневный» – стихотворение «Делос»; «От гнева» – стихотворение «Дельфы»).

Еще один важный мотив, несущий значительную смысловую нагрузку, раскрывает ритуальную семантику цикла — это мотив призыва, зова. Присутствуя в первом стихотворении в форме соответствующей синтаксической конструкции («Отрок-бог! Из солнечного диска // Мне яви сверкающий свой лик!»), он становится темой гимна во втором стихотворении («Кλητιχοι» — «Призывы»). Но наиболее интересно воплощение этого мотива в стихотворениях «Призыв» и «Полдень». Исследователи отмечают, что «дельфийский ритуал был ритуалом рождения голоса жизни во мраке тления»²¹. В стихотворении «Призыв» голосом жизни выступают «призывные отравы», причем словесной формулы, как в первом стихотворении цикла, не требуется — посвященный «сказывается» через ритуальные предметы, т.е. магические травы. В стихотворении «Полдень», наоборот, субъект как бы в благодарность за помощь дает травам «сказаться» через себя, через человеческую речь: «Травы древних могил, мы взросли из камней и праха…».

Стихотворение «Полдень» завершает «дневную» часть цикла, а следующие за ним стихотворения – «Сердце мира, солнце Алкиана» и «Созвездия» - открывают «ночной» Космос. Аполлоническое начало воплощено в пифагоровской «музыке небесных сфер», в гармонии числовых соотношений: «Золотые числа Пифагора // Выпадают мерной чередой». Наряду с этим активизируются (недейственно пока, но занимая значительное место в пространстве) атрибуты и символы Хаоса: «Над зеркальной влагой Океана» («Сердце мира, солнце Алкиана»), «В море», «Над лоном вод» («Созвездия»). Несомненно, что ритуал в цикле осуществляется (что свойственно ритуалу вообще) как проживание космогонического мифа, основа которого - борьба Аполлона-Космоса со Змеем-Хаосом. Недаром сделан такой акцент на мотиве гнева, а «зарный» бог одного из начальных текстов цикла обращается в «гневного лучника», родина которого безводна («Но среди безводных кручей»), а Хаос, что характерно для мифов, оттесняется на периферию («...Да в тенистых щелях стен // Влажный стебель гиацинта, // Кустик белых цикламен...»). Активность солнечного бога, доведенная до предела в стихотворении «Полдень» (четырехкратный повтор слова «зной» и трехкратный – «полдень»), преобладание лишь одного из жизнетворящих начал мира грозит обращением всей Земли в подобие Делоса. Поэтому вполне оправдан столь резкий переход от дневного, вернее, полуденного мира к ночному. Аполлоническое начало, уже губительное, выносится за пределы земли, а метафоры звездного неба отчетливо выявляют тему Диониса:

```
...Над зеркальной влагой Океана – Грозди солнц, созвездий виноград...^{22}
```

Хаос еще и персонифицирован – Океан и Ночь-Фиал. В стихотворении «Созвездия» совершается окончательное разделение Космоса и Хаоса путем последовательного «перемещения» олимпийских божеств на небо, вплоть до того момента, «когда <...> земля бессмертными иссякла».

Цикл «Алтари в пустыне» завершается стихотворением «Она». Исследователи отмечают, что «во всех отношениях удачное стихотворение не вписывалось ни в одно циклическое образование книги и было помещено в раздел по принципу непротиворечия эмоциональной тональности стихотворения текстам цикла» 23 . По мнению Е.И. Сухоруковой, «в цикле это стихотворение выглядит как содержащее «приглушенный» мотив солнца»²⁴. Однако, на наш взгляд, финальная позиция стихотворения в цикле побуждает искать более глубокие его связи с контекстом. Так, немаловажным представляется суждение исследователей о том, что «и Аполлон, и Дионис — божества-андрогины, женственные юноши, фигурирующие в ритуальных сценах с женскими прическами и в женском платье»²⁵. Таким образом, стихотворение уже заголовком отсылает нас, с одной стороны, к волошинской интерпретации соловьевского мифа о Вечной Женственности, в чем исследователи единодушны²⁶; с другой стороны, фиксирует в цикле дионисийское начало (при сохранении «приглушенного» мотива солнца»), которое связано с водной стихией, иррациональными способами миропостижения, характеризующими «женскую» сущность мира. Интересен и тот факт, что цикл «Пляски» открывается стихотворением, где объектом художественного впечатления становится танец, исполняемый женщинами:

```
...Многим я заглядывал в глаза: Та или не та? <...> ...В волосах у каждой аметист – Светлый огонек...<sup>27</sup>
```

Как уже отмечалось, цикл «Пляски» связан с Дионисом и ритуалами, ему посвященными. Известно, что М.А. Волошин проявлял последовательный и глубокий интерес к искусству танца. В его философских и литературно-критических размышлениях танец был связан с так называемым «ночным сознанием»²⁸. Поэт утверждает, что «сочетание вина и музыки в дионисических оргиях рождало танец. Оргии были очистительными обрядами, во время которых неистовое возбуждение зверя, требовавшего убийства и крови, выявлялось посредством музыкального ритма в пляску»²⁹. Дж. Фрезер отмечает: «... характернейшими атрибутами Диониса были лозы, увешанные виноградными гроздьями, он был также и богом деревьев вообще» 30. Отсюда, очевидно, фитоморфизм образов первого стихотворения цикла «Кость сожженных страстью - бирюза...»: «Слишком тонки стебли детских рук...», «Пальцы гибки, как лоза с лозой...», «Нежны ветви ног...». Второе стихотворение цикла воспроизводит содержание осенних празднеств в честь Диониса, связанных с экстатическим характером культа:

```
...В танце Завейтесь! В осеннем багрянце Пляской и вихрем завьется земля...<sup>31</sup>
```

Третье стихотворение «Трели» связано с мотивами возрождения бога, и сюда включены элементы христианского культа:

«Filiae et filii» Свищет соловей...³²

«Filiae et filii» – католический пасхальный гимн, связанный с чином поклонения Святым Дарам (только каноническое название гимна звучит как «О filii et filiae» – «О сыновья и дочери»), вводит в религиозное пространство циклов христианские мотивы. Мы видим, что в цикле «Пляски», как и в цикле «Алтари в пустыне», совершается ритуальное проживание мифа, приводящее к просветлению и очищению, причащению к светлым радостям бытия.

Таким образом, в художественной организации обоих лирических циклов воплощается утверждаемая учеными «живая» религиозность М.А. Волошина. Насыщенность циклов религиозно-культовой символикой определяет специфику поэтического мира автора, которая заключается в органичном сплаве архаических языческих культов (культ Аполлона-Диониса) с традиционными религиозными ценностями (христианские мотивы циклов).

Библиографический список

Акимова Л.И., Кифишин А.Г. Аполлон и сирены (о ритуальной специфике Дельф) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.varvar.ru/archiv/texts/akimova kifishin1.html.

Волошин М.А. Собрание сочинений. – Т. 5. Лики творчества: кн. 2. – Искусство и искус; кн. 3. – Театр и сновидение; Проза. 1900-1906: очерки, статьи, рецензии / сост., подготовка текста А.В. Лаврова; коммент. К.М. Азадовского, О.А. Бригадновой, Ю.М. Гальперина и др. – М.: Эллис Лак, 2007. – 928 с.

Волошин М. Стихотворения. – М.: Книга, 1989. – 543 с.

Кребель И.А. Мифопоэтика Серебряного века: Опыт топологической рефлексии. – СПб.: Алетейя, 2010. – 592 с.

Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.sno.pro1.ru/lib/losev2/24.htm

Минц З.Г. Поэтика русского символизма. – СПб.: Искусство – СПб., 2004. – 480 с.

Палачева В.В. Поэма «Путями Каина» в контексте культурфилософских исканий М. А. Волошина: Дис. ...канд. филол. наук. – Кемерово, 2003. – 229 с.

Сухорукова Н.В. Поэтика циклических форм в книге М.А. Волошина «Годы странствий»: Дис. ...канд. филол. наук. – Ростов н/Д., 2006.

Фрезер Д.Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / пер. с англ. - 2-е изд. - М.: Политиздат, 1983. - 703 с.

Шабашов Д.В. Образ Востока в творчестве Максимилиана Волошина: Дис. ...канд. филол. наук. – М., 2007. – 207 с.

¹ См.: Кребель И.А. Мифопоэтика Серебряного века: Опыт топологической рефлексии. − СПб.: Алетейя, 2010. − 592 с.; Палачева В.В. Поэма «Путями Каина» в контексте культурфилософских исканий М. А. Волошина: Дис. ...канд. филол. наук. − Кемерово, 2003. − 229 с.; Сухорукова Н.В. Поэтика циклических форм в книге М.А. Волошина «Годы странствий»: Дис. ...канд. филол. наук. − Ростов-н/Д., 2006; Шабашов Д.В. Образ Востока в творчестве Максимилиана Волошина : Дисс. ... канд. филол. н. − М., 2007. − 207 с.

² Минц З.Г. Поэтика русского символизма. – СПб.: Искусство – СПб., 2004. – С. 60.

³ Там же. - С. 74.

⁴ Там же. – С. 66.

⁵ Волошин М. Стихотворения. – М.: Книга, 1989. – С. 411.

- ⁶ Там же. С. 426.
- ⁷ Кребель И.А. Мифопоэтика Серебряного века... С. 347.
- ⁸ Там же. С. 348.
- ⁹ Там же. С. 349.
- ¹⁰ Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.sno.pro1.ru /lib/losev2/24.htm.
 - ¹¹ Волошин М. Стихотворения. М.: Книга, 1989. С. 103.
 - 12 Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян...
 - 13 Минц З.Г. Поэтика русского символизма... С. 66.
 - ¹⁴ Волошин М. Стихотворения. М.: Книга, 1989. С. 106.
- 15 Акимова Л.И., Кифишин А.Г. Аполлон и сирены (о ритуальной специфике Дельф) [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.varvar.ru/archiv/texts/akimova kifishin1.html
 - ¹⁶ Волошин М. Стихотворения. М.: Книга, 1989. С. 106.
 - 17 Там же. С. 107.
 - 18 Кребель И.А. Мифопоэтика Серебряного века... С. 350.
 - 19 Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян...
 - ²⁰ Акимова Л.И., Кифишин А.Г. Аполлон и сирены...
 - ²¹ Там же.
 - ²² Волошин М. Стихотворения. М.: Книга, 1989. С. 108.
- ²³ Сухорукова Н.В. Поэтика циклических форм в книге М.А. Волошина «Годы странствий»: Дис. ...канд. филол. наук. Ростов н/Д., 2006. С. 156.
 - ²⁴ Там же. С. 157.
 - 25 Акимова Л.И., Кифишин А.Г. Аполлон и сирены...
- ²⁶ Волошин М. Стихотворения. М.: Книга, 1989; Сухорукова Н.В. Поэтика циклических форм в книге М.А. Волошина «Годы странствий»: Дис. ...канд. филол. наук. Ростов н/Д., 2006
 - ²⁷ Волошин М. Стихотворения. М.: Книга, 1989. С. 191.
- ²⁸ Волошин М.А. Собрание сочинений. Т .5. Лики творчества: кн. 2. Искусство и искус; кн. 3. Театр и сновидение; Проза. 1900-1906: очерки, статьи, рецензии / сост., подготовка текста А.В. Лаврова; коммент. К.М. Азадовского, О.А. Бригадновой, Ю.М. Гальперина и др. М.: Эллис Лак, 2007. С. 186.
 - ²⁹ Волошин М. Стихотворения. М.: Книга, 1989. С. 188.
- 30 Фрезер Д.Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / пер. с англ. 2-е изд. М.: Политиздат, 1983. С. 363.
 - ³¹ Волошин М. Стихотворения. М.: Книга, 1989. С. 192.
 - ³² Там же. С. 193.

Морженкова Н. В.

МОТИВ СВЯТОСТИ В АВАНГАРДИСТСКОЙ ПОЭТИКЕ ГЕРТРУДЫ СТАЙН

Аннотация. Статья посвящена анализу мотива святости и образов святых в произведениях американской авангардистки Г. Стайн. Автор выявляет связь ключевых принципов экспериментальной поэтики писательницы с ее концепцией святости, понимаемой Г. Стайн как нарастание статичности, приближение к всеобщей и безусловной форме вечности. В работе раскрыты принципы художественной рефлексии Г. Стайн, на основании которых она сближает позиции святого и писателя-авангардиста.

Kлючевые слова: мотив святости, святой, авангардистская поэтика XX в., Γ ертруда Cтайн.

Без преувеличения можно сказать, что слово «saint» (святой) в экспериментальном художественном языке американской модернистки Гертруды Стайн является концептуальным элементом авторской поэтики. Образы святых неожиданно часто появляются на страницах ее произведений, заставляя искать принцип соположения, на основе которого автор сближает категорию святости и авангардистское письмо. Так, в фикционали-

- ⁶ Там же. С. 426.
- ⁷ Кребель И.А. Мифопоэтика Серебряного века... С. 347.
- ⁸ Там же. С. 348.
- ⁹ Там же. С. 349.
- ¹⁰ Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.sno.pro1.ru /lib/losev2/24.htm.
 - ¹¹ Волошин М. Стихотворения. М.: Книга, 1989. С. 103.
 - 12 Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян...
 - 13 Минц З.Г. Поэтика русского символизма... С. 66.
 - ¹⁴ Волошин М. Стихотворения. М.: Книга, 1989. С. 106.
- 15 Акимова Л.И., Кифишин А.Г. Аполлон и сирены (о ритуальной специфике Дельф) [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.varvar.ru/archiv/texts/akimova kifishin1.html
 - ¹⁶ Волошин М. Стихотворения. М.: Книга, 1989. С. 106.
 - 17 Там же. С. 107.
 - 18 Кребель И.А. Мифопоэтика Серебряного века... С. 350.
 - 19 Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян...
 - ²⁰ Акимова Л.И., Кифишин А.Г. Аполлон и сирены...
 - ²¹ Там же.
 - ²² Волошин М. Стихотворения. М.: Книга, 1989. С. 108.
- ²³ Сухорукова Н.В. Поэтика циклических форм в книге М.А. Волошина «Годы странствий»: Дис. ...канд. филол. наук. Ростов н/Д., 2006. С. 156.
 - ²⁴ Там же. С. 157.
 - 25 Акимова Л.И., Кифишин А.Г. Аполлон и сирены...
- ²⁶ Волошин М. Стихотворения. М.: Книга, 1989; Сухорукова Н.В. Поэтика циклических форм в книге М.А. Волошина «Годы странствий»: Дис. ...канд. филол. наук. Ростов н/Д., 2006
 - ²⁷ Волошин М. Стихотворения. М.: Книга, 1989. С. 191.
- ²⁸ Волошин М.А. Собрание сочинений. Т .5. Лики творчества: кн. 2. Искусство и искус; кн. 3. Театр и сновидение; Проза. 1900-1906: очерки, статьи, рецензии / сост., подготовка текста А.В. Лаврова; коммент. К.М. Азадовского, О.А. Бригадновой, Ю.М. Гальперина и др. М.: Эллис Лак, 2007. С. 186.
 - ²⁹ Волошин М. Стихотворения. М.: Книга, 1989. С. 188.
- 30 Фрезер Д.Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / пер. с англ. 2-е изд. М.: Политиздат, 1983. С. 363.
 - ³¹ Волошин М. Стихотворения. М.: Книга, 1989. С. 192.
 - ³² Там же. С. 193.

Морженкова Н. В.

МОТИВ СВЯТОСТИ В АВАНГАРДИСТСКОЙ ПОЭТИКЕ ГЕРТРУДЫ СТАЙН

Аннотация. Статья посвящена анализу мотива святости и образов святых в произведениях американской авангардистки Г. Стайн. Автор выявляет связь ключевых принципов экспериментальной поэтики писательницы с ее концепцией святости, понимаемой Г. Стайн как нарастание статичности, приближение к всеобщей и безусловной форме вечности. В работе раскрыты принципы художественной рефлексии Г. Стайн, на основании которых она сближает позиции святого и писателя-авангардиста.

Kлючевые слова: мотив святости, святой, авангардистская поэтика XX в., Γ ертруда Cтайн.

Без преувеличения можно сказать, что слово «saint» (святой) в экспериментальном художественном языке американской модернистки Гертруды Стайн является концептуальным элементом авторской поэтики. Образы святых неожиданно часто появляются на страницах ее произведений, заставляя искать принцип соположения, на основе которого автор сближает категорию святости и авангардистское письмо. Так, в фикционали-

зированной стайновской «Автобиографии Алисы Б. Токлас» (The Autobiography Of Alice B. Toklas, 1932), рассказанной от лица ее компаньонки, говорится, что у Г. Стайн были 3 любимых святых — св. Игнатий Лойола, св. Тереза Авильская и св. Франциск¹. Не случайно святые даже становятся героями ее пьесы «Четверо святых в трех актах» (Four Saints in Three Acts, 1927), которую она жанрово определила как «оперу»². Эта необычная «опера», в которой отсутствует сюжет и традиционная сценическая событийность, была впервые поставлена на Бродвее в 1934 г.

Здесь следует отметить, что библейско-христианский дискурс достаточно часто используется в новаторских художественных практиках XX в. именно как образный и языковой субстрат, подвергаемый игровой перекодировке. Показательны в этом контексте произведения Дж. Джойса, к которым он сам применял термин «эпифания», понимая под ним «внезапную духовную манифестацию». Акт художественного творчества определялся писателем как «евхаристия». Самая известная драма Т.С. Элиота «Убийство в соборе» представляет собой философское моралите о последних днях жизни архиепископа Кентерберийского Св. Томаса Беккета, в основе которого лежит поэтика мессы. В поэмах «Пепельная среда» и «Четыре квартета» с их ключевой темой воскресения из мертвых Т.С. Элиот также выступает как христианский поэт. Первый роман Ж. Жене «Богоматерь цветов», в котором порочность героев – воров, сутенеров, «низкосортных подонков» – переплетается с мотивами богоискательства, строится на шокирующем совмещении скверны и святости3. Описания преступлений и преступников, которых автор наделяет святыми именами (Дивина, Нотр-Дам-де-Флер), эпатажно насыщаются христианской образностью. Так, растиражированное газетами изображение головы убийцы, покрытой бинтами, как монашеским платом, словно повторяет иконографический канон и пародийно перекликается с изображением усекновенной главы св. Иоанна Предтечи4.

В контексте произведений Г. Стайн мотив святости перекликается с установкой современного искусства на депсихологизацию и дегуманизацию (по терминологии Х. Ортега-и-Гассета), заключающиеся в элиминации «человеческой» составляющей (в смысле словоупотребления XIX в.). Так, в словаре Г. Стайн слова «saint» (святой) и «genius» (гений) связываются синонимическими отношениями. Основанием для их сближения служит семантика «надмирности», подразумевающая преодоления внутри себя личностного индивидуального содержания и утверждение сверпсихологического смысла. Как и святой, гений существует во вневременной вечности, вне биографического и исторического времени. В отличие от обычных людей гению не надо помнить те двести лет, которые должен помнить всякий (And so I do know what a genius is, a genius is someone who does not have to remember the two hundred years that everybody else has to remember)⁵.

В столь часто обескураживающих читателей и исследователей заявлениях писательницы о своей гениальности просматривается жест юродивого, попирающего «святыню» общепринятого. Это «нескромное» масштабирование собственного «я», по сути, есть выход из хронотопа человеческой жизни, приобщение к внеличному и вневременному. Интересно, что даже имя писательницы неожиданно созвучно слову «saint» (ср. saint, Stein). В наивно-шутливой тональности Г. Стайн намекает на свою причастность к святости в «Автобиографии Алисы Б. Токлас». Так, описывая поездку в Испанию, повествователь замечает, что благодаря ее необычному костюму испанцы принимали Г. Стайн за представительницу какогото священного явления. Когда же писательница уронила свою необычную трость с янтарным набалдашником, монахиня, проводившая экскурсию в монастырском храме в Толедо, побледнела, приняв трость за атрибут священного облачения⁶.

В этом сближении святого и гения проявляется особая позиция отстраненности и отшельничества модернистского художника. Исследуя роль религиозного дискурса в формировании современного искусства, Ч. Райли подчеркивает, что само студийное пространство, в котором работает современный художник, часто оказывается сродни монашеской келье, где жизнь подчинена строгой дисциплине и уставным правилам⁷. Творчество принимает форму аскетического подвижничества. В качестве примера исследователь приводит следующий ряд имен: писатель Марсель Пруст с его легендарной непроницаемой для звуков и запахов комнатой с пробковыми стенами; философ Мартин Хайдеггер, искавший уединения в лесном домике; знаменитый пианист Глен Герберт Гоулд, прекративший играть «вживую» в возрасте тридцати лет и полностью сосредоточившийся на студийных записях; художник-минималист Робер Манголд, композитор Филипп Гласс, хореограф Георгий Баланчин, архитектор Миэс ван дер Роэ. Кстати, аналогичным образом работала и Г. Стайн, писавшая по ночам в одно и то же время. Как вспоминает М. Додж, у писательницы была привычка работать методично и размеренно. Стараясь избавиться от уже сложившихся образов, она концентрировалась на непосредственном впечатлении, «выжидая», когда нужные слова всплывут из глубин сознания 8 . Очевидно, можно провести параллели между подобным способом письма и аскетическими молитвенными практиками, которые требуют умственной дисциплины, избавления от назойливых образов и беспорядочных ассоциаций, сосредоточенности, сознательного усилия и бесстрастности.

Концептуальное для художественной рефлексии писательницы слово «habit» (привычка), появляющееся в воспоминаниях М. Додж о стайновской манере работать, обнаруживается и в пьесе «Четверо святых в трех актах» как атрибут святости, неожиданно сопоставляемый с игрой в крокет (A croquet scene and when they made their habits. Habits not hourly habits habits not hourly at the time that they made their habits not hourly they made their habits)9. У. Дайдо видит в этом фрагменте пьесы намек на регламентированность монастырской жизни, которая, как и игра в крокет, подчинена жестким правилам¹⁰. Следует отметить, что в конце XIX – начале ХХ вв. игра в крокет становится очень популярной в Америке, превращаясь в привычное развлечение. Следующий фрагмент пьесы, в котором привычка как бы нарушается появлением «больших» голубей в «маленьких» деревьях, У. Дидо связывает с нарушением обыденного хода вещей экстатическими видениями святой Терезы Авильской (When they made their habits. To know when they made their habits. Large pigeons in small trees. Large pigeons in small trees. Come panic come. Come close. Acts three acts. Come close to croquet)11. Соглашаясь с мнением У. Дайдо, отметим, что в этом фрагменте пьесы маркируется определенная двойственность миссии Терезы Авильской, которая была основательницей новой обители «босоногих кармелиток» и святой, сподобившейся ярких мистических видений. Деятельность Терезы как основательницы ветви кармелицкого ордена связана с установлением правил монастырской жизни, в то время как ее мистические видения, если следовать образности стайновской пьесы, - с нарушением этой регламентации (соте panic come), не совместимой с экстатическими переживаниями, которые, кстати, описаны самой Терезой Авильской при помощи весьма чувственной образности.

Говоря об очевидной «эротомании» видений таких католических святых как Тереза Авильская и блаженная Анжела, А.Ф. Лосев в качестве примера приводит следующий фрагмент из откровения блаженной Анжелы: «Иногда от теснейшего этого объятия кажется душе, что входит она в бок Христов. И ту радость, которую приемлет она там, и озарение рассказать невозможно. Ведь так они велики, что иногда не могла я стоять на ногах, но лежала и отымался у меня язык... И лежала я, и отнялись у меня язык и члены тела» 12. Следует отметить и имплицитную эротич-

ность анализируемого фрагмента из пьесы Г. Стайн, задаваемую как созвучием слова «сгоquet» с английским сленговым наименованием фаллоса (cock), так и образами больших голубей в маленьких деревцах (large pigeons in small trees). Вероятно, образ маленького дерева, в зелень которого проникает голубь, – авторский вариант библейского образа Неопалимой Купины, символизирующего непорочность Богоматери. Как Бог явился Моисею в горящем кусте терновника, не опалив растение, так и «огнь Божества во чреве неопально носившая» Богородица родила Спасителя, оставшись прежней.

Если в пьесе «Четверо святых в трех актах» привычка соотносится с внешней и внутренней дисциплиной жизни святого, то в эссе «Грамматист» привычка связывается Г. Стайн с ее экспериментами в области грамматики (Grammar. Fills me with delight. I am having it as a habit)¹³. Значимо в этом фрагменте появление слова «delight» (источник наслаждения), с его семантикой просветленности (ср. delight – light (свет). В контексте авторского понимания святости и гениальности экспериментальная стилистика писательницы действительно оказывается «гениальной» и «святой», так как она является способом приобщения к надличностному первофеномену жизни, способом передать эту «поставленность» человека в вечно настоящем бытии. Для писательницы «проживание» – это своеобразное «стояние» в жизни. Создавая свой особый «плоскостной» язык, Г. Стайн стремится осуществить художественную трансформацию, в результате которой упраздняется иллюзорность фактографической трехмерности и начинает проступать плоскость «чистого» бытия. Установка на статику, на своеобразное «умерщвление» жизни воплощается писательницей в сюжетно-грамматической «бездвижности» мира. Она убирает иллюзию похожести на жизнь на синтаксическом уровне.

В рамках авторской поэтики мыслить грамматически – значит выходить за пределы собственной субъективности, забывать свое «я», ибо на грамматическом уровне единичное возводится во всеобщее. Интересно, что столь любимый Г. Стайн католический святой Игнатий Лойола, которого писательница сделала героем своей пьесы «Четверо святых в трех актах», видел в изучении грамматики способ дисциплинировать необузданное сознание, что способствовало полному умерщвлению личностного начала. Сравнивая идеального иезуита с трупом, от своих последователей Лойола требовал полного подавления «ego». Для Г. Стайн осознание своей идентичности несовместимо с творчеством, которое, как и жизнь святого, предполагает выход за пределы индивидуальной версии мира. В этом контексте грамматика оказывается синонимичной молитве. Как отмечает В.Н. Топоров, в древнеиндийской традиции «грамматик был одним из жрецов, контролировавших речевую часть ритуала, соответствие ее норме, прецеденту, "первослову"»¹⁴. Актуализируя архаичное понимание грамматики как искусства, превращающего хаос в упорядоченный космос, писатель-грамматист словно берет на себя мироустроительную функцию.

Грамматика как способ фиксации каких-то универсальных моделей, первичных структур бытия сближается писательницей с практикой портретирования. Не случайно многие из ее портретов – Г. Стайн создала сотни литературных портретов, декларируя значимость этого жанра для своего творчества, – являются результатом ее «грамматических» размышлений.

Показателен в этом отношении портрет художника Юджина Бермана «Моге Grammar Genia Berman» (1929), определяемый У. Дайдо как «грамматический портрет»¹⁵. В результате анализа чернового варианта рукописи исследовательница приходит к выводу, что, приступая к работе, Г. Стайн планировала написать еще одно эссе по грамматике, но в ходе работы

трансформировала текст в портрет¹⁶. Даже беглый взгляд на заголовки стайновских эссе «Поэзия и грамматика» (Poetry and Grammar), «Портреты и повтор» (Portraits and Repetition) и сборника «Портреты и молитвы» (Portraits and Prayers) позволяет увидеть, что в контексте авторского художественного мира она сближает грамматику, портрет, поэзию, молитву, как способы фиксации надличностных универсальных смыслов. Соотнося жанр портрета с молитвой, Г. Стайн актуализирует жанровую память портрета, в которой портрет фиксируется как приобщение человека к вечному, как «выход» из индивидуально-ограниченной к «большой» (по М.М. Бахтину) версии мира. Генетически портрет связан с «заупокойными культами, с ритуалами похорон и жертвоприношениями»¹⁷. Будучи чуткой к жанровой памяти, писательница, очевидно, ощущает, что на портрете человек неизбежно изображается не равным самому себе, а онтологически «приращенным».

Для художественного языка Г. Стайн в целом (и для ее литературных портретов в частности) характерна чрезвычайно высокая концентрация различных видов повторов, создающая эффект ритмизации и цикличности текстов, напоминающих по структуре архаичные тексты заклинаний, молитв, заговоров, считалок. Показательна в этом смысле и пьеса «Четверо святых», во многом построенная по аналогии со структурой молитвы. Так, в этой энигматичной пьесе обращают на себя внимание длинные списки вымышленных и реально существовавших святых, напоминающие перечни святых помощников, входившие в тексты апокрифических молитв. Имена главных «героев» (св. Игнатия и св. Терезы) часто выступают в качестве анафорически повторяющихся элементов в начале параллельных рядов, актуализируя архаичные функции имени, связанные с верой в его магическую силу. Текст пьесы представляет собой серии по-авангардистски «невнятных» фрагментов, которые далеко не всегда можно соотнести с голосом определенного персонажа. Неопределенно и само число героев. Многочисленные повторы, алогичный язык и разбивка текста пьесы, полностью лишенной какой-либо сюжетики, на сцены и акты фиксируют наличие иного порядка, более высокого уровня.

На фоне энигматичности «оперы» особое значение получают менее «непроницаемые» фрагменты. Так, ария св. Игнатия о голубях на траве, открывающаяся знаменитым стайновским «Pigeons on the grass alas» (голуби у травы, увы), соотносится с видением св. Игнатием Святого Духа, явившемуся ему в образе голубя. В тексте арии образ святого видения «снижается» и десакрализуется через многократное повторяющееся «alas» (увы), вводящее мотив сомнения относительно чудесной природы появления голубей. Во фразе «If they were not pigeons what were they» (если они были не голубями, то чем же были они) явно звучит подозрение в «земном» происхождении птиц, спустившихся на траву. Появляющаяся в небе сорока — образ, ассоциирующийся в христианской символике с неудачей, — усиливает мотив сомнения¹⁸.

В тексте пьесы обнаруживаются скрытые отсылки к мистическому трактату св. Терезы Авильской «Внутренний замок, или Обители души» (1589)19. В этом трактате св. Тереза метафорически изображает человеческую душу как замок, в котором множество комнат, расположенных вокруг центральной обители, где пребывает Божественная Троица. В молитве душа движется из одной комнаты в другую, приближаясь к сокровенному хранилищу. В пьесе Г. Стайн образ Св. Терезы связывается с хронотопом «порога» и метафорическим мотивом перехода из одного пространства в иное (saint Therese half in doors and half out doors)20. В тексте пьесы встречается фрагмент, который можно определить как своеобразную авторскую стилизацию под «чужое слово» из трактата св. Терезы (Му соuntry 'tis of thee sweet land of liberty of thee I sing. Saint Therese something like that)²¹. Староанглийские формы (tis – it is; thee – you) от-

сылают к архаике старокастильского языка, на котором писала св. Тереза. Сам воспеваемый образ «сладчайщей земли свободы» (sweet land of liberty of thee I sing) — стайновская адаптация образности и стилистике св. Терезы, часто употреблявшей эпитет «сладчайший» и писавшей во «Внутреннем замке» о земле, где уже никакие печали и грехи не смогут потревожить душу.

В пьесе обнаруживаются определенные параллели, которые автор проводит между собой и св. Терезой, наделяя последнюю своими собственными суждениями. Так, «темный» на первый взгляд фрагмент пьесы, в котором говорится, что св. Терезе «не интересно» рассуждать о возможности убить пять тысяч китайцев нажатием кнопки, строится на автобиографическом материале из жизни писательницы. В «Автобиографии всякого» Г. Стайн описывает эпизод из ее разговора с американским журналистом и философом Х. Хэпгудом, который задал писательнице провокационный гипотетический вопрос: способна ли она нажатием кнопки убить пять тысяч китайцев, если этим она спасет жизнь брата²². Избежав прямого ответа, Г. Стайн сказала, что думать о смерти китайцев ей совсем не интересно, так как она не может представить их смерть, в отличие от мучений брата. С точки зрения писательницы, первооснова жизни связана с непосредственным «проживанием», а не с абстрактными и гипотетическими рассуждениями. Св. Тереза в своем жизнеописании неоднократно подчеркивает, что, излагая свои мистические переживания, она не пишет о том, о чем не знала бы по своему или чужому опыту. Таким образом, «надмирность» святого и гения предполагает не отпадение от жизни, а напротив, приобщение к самой ее сути. Для святой мистическое раскрывается в знакомом. Для Г. Стайн первофеномен бытия не постигается гипотетическим теоретизированием, а есть нечто проявляющееся в надличностном ритме повседневной жизни, который, следуя метафорике самой писательницы, аналогичен «чистому» безотносительному движению мотора. Истинная задача художника заключается не в описании того, куда движется машина, а в пристальном внимании к движению внутри мотора. Человек вписан в жизнь не благодаря событиям, которые есть лишь иллюзия существования и движения. В линейной событийности, «распрямленной» нашим сознанием, нет исходной точки нашего бытия, а повествовательность, «рассказывание историй» не передает истинной неизменной сущности жизни.

Не случайно Г. Стайн, пытаясь освободить свою драму от повествовательности и сюжетности, выбирает в качестве «героев» святых. Очевидно, для нее статичность есть атрибут святости, предполагающей уподобление вечному и неизменному. Образы святых даются как подчеркнуто деперсонифицированные и бездвижные. Так, статичность святой Терезы, застывшей в своей позе, противопоставляется круговороту, в котором карнавальность, задаваемая упоминанием апрельского Дня дурака, перемежается с затиханием веселия (A pleasure April fool's day a pleasure. / Saint Therese seated. / Not April fool's day a pleasure. / Saint Therese seated. / Not April fool's day a pleasure./ Saint Therese seated)²³. Если св. Тереза изображается сидящей, то св. Игнатий – стоящим. Соотносимый со святостью и гениальностью, мотив статичности словно закодирован в многократно повторяющихся глаголах «seat» (сидеть) и «stand» (стоять) посредством буквенного сочетания st (ср. stasis- seat – stand- saint- Stein). Интересно, что даже в именах главных «героев» пьесы – св. Игнатия и св. Терезы – обнаруживается эта буквенная комбинация (Ignatius, Therese). Статуарность образов св. Терезы и св. Игнатия фиксируется упоминанием фарфора и фотографии (Saint Ignatius could be in porcelain actually actually in porcelain standing)²⁴. Святая неизменность словно застывает в неподвижности фарфоровой статуэтки и фотоснимка. По свидетельству самой Г. Стайн, она создавала образ св. Терезы, глядя на снимки девушки, выставленные в витрине фотоателье на бульваре Распай (finally when I was

writing Saint Therese in looking at these photographs I saw how Saint Therese existed from the life of an ordinary young lady to that of the nun)25. Ряд снимков фиксировал постепенное превращение простой девушки в монахиню. На первой фотографии девушка была одета в обычное платье, на последней – в монашеское облачение. При помощи фотографии превращение дается как сумма статичных состояний. Фактически здесь мы имеем дело со своеобразной иллюстрацией апории Зенона, согласно которой летящая стрела в каждое мгновение и в каждой точке траектории своего полета неподвижна. Этот амбивалентный образ остановленного движения явно перекликается со стайновским художественным видением, в основе которого лежит установка на передачу сверхвременного и неизменного смысла. Само движение к святости фиксируется как нарастание статичности, как приближение к всеобщей и безусловной форме вечности. В этом же направлении развивается и авангардистская поэтика писательницы, «обездвиживающей» мир и дающей лингвистический вариант вечности.

Библиографический список

Жене Ж. Богоматерь цветов. – М.: Эргон, 1993. – 316 с.

Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993. – 960 с.

Тереза Авильская, св. Внутренний замок // св. Тереза Авильская. – М.: Истина и жизнь, 2000.-162 с.

Топоров В.Н. Тезисы к предыстории «портрета» как особого класса текстов // Исследования по структуре текста. – М.: Наука, 1987. – С. 278-288.

Топоров В.Н. Indo-Iranica: К связи грамматического и мифо-ритуального // Переднеазиатский сборник. Древняя и средневековая история и филология стран Переднего и Среднего Востока. — М.: Наука, 1986. — С. 122-146.

Dodge M. Speculations, or Post-Impressionism in Prose // A History of having a great many times not continued to be friends: the correspondence between Mabel Dodge and Gertrude Stein, 1911-1934. – University of New Mexico Press, 1996. – P. 269-273.

Dydo U. The Language that Rises: The Voice of Gertrude Stein 1923-1934. – Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 2003. – 686 p.

Franken C. Gertrude Stein, writer and thinker. – Manster; Hamburg; London: Lit Verlag, 2000. – 342 p.

Riley A. Ch. The Saints of Modern Art: The Ascetic Ideal in Contemporary Painting, Sculpture, Architecture, Music, Dance, Literature, and Philosophy. – Hanover.: University of Press of New England, 1998. – 368 p.

Stein G. A Grammarian // How to write. – N.Y.: Dover Publications, 1975. – P. 103-111.

Stein G. Autobiography of Alice B. Toklas. – N.Y.: Vintage Books. A Division of Random House, Inc., 1990. – 342 p.

Stein G. Everybody's autobiography. – N.Y.: Vintage Books. A Division of Random House, Inc., 1973. – 328 p.

Stein G. Four Saints in Three Acts // Last Operas and Plays. – Baltimore; London: John Hopkins University Press, 1995. – P. 440-480.

Stein G. Lectures in America. – Beacon Press, 1985. – 246 p.

¹ Stein G. Autobiography of Alice B. Toklas. – N.Y.: Vintage Books. A Division of Random House, Inc., 1990. – P. 53.

² Stein G. Four Saints in Three Acts // Last Operas and Plays. – Baltimore; London: John Hopkins University Press, 1995. – P. 440–480.

³ Stein G. Autobiography of Alice B. Toklas...

⁴ Ibid. – P. 73.

- ⁵ Stein G. Everybody's autobiography. N.Y.: Vintage Books. A Division of Random House, Inc., 1973. P. 108.
 - ⁶ Stein G. Autobiography...- P. 116.
- ⁷ Riley A. Ch. The Saints of Modern Art: The Ascetic Ideal in Contemporary Painting, Sculpture, Architecture, Music, Dance, Literature, and Philosophy. Hanover.: University of Press of New England, 1998. P. 3.
- ⁸ Dodge M. Speculations, or Post-Impressionism in Prose // A History of having a great many times not continued to be friends: the correspondence between Mabel Dodge and Gertrude Stein, 1911-1934. University of New Mexico Press, 1996 P. 270.
 - ⁹ Stein G. Four Saints in Three Acts... P. 443.
- ¹⁰ Dydo U. The Language that Rises: The Voice of Gertrude Stein 1923-1934. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 2003. p. 188.
 - ¹¹ Stein G. Four Saints in Three Acts... P. 443.
 - ¹² Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., Мысль, 1993. С. 867-868.
 - ¹³ Stein G. A Grammarian // How to write. N.Y.: Dover Publications, 1975. P. 106.
- ¹⁴ Топоров В.Н. Indo-Iranica: К связи грамматического и мифо-ритуального // Переднеазиатский сборник. Древняя и средневековая история и филология стран Переднего и Среднего Востока. М.: Наука, 1986. С. 123.
 - ¹⁵ Dydo U. The Language that Rises... P. 356.
 - ¹⁶ Ibid. P. 357.
- 17 Топоров В.Н. Тезисы к предыстории «портрета» как особого класса текстов // Исследования по структуре текста. М.: Наука, 1987. С. 279.
- ¹⁸ Franken C. Gertrude Stein, writer and thinker. Мъпster; Hamburg; London: Lit Verlag, 2000. P. 258.
 - 19 Тереза Авильская, св. Внутренний замок. М.: Истина и жизнь, 2000. 162 с.
 - ²⁰ Stein G. Four Saints in Three Acts... P. 447.
 - ²¹ Ibid. P. 449.
 - ²² Stein G. Everybody's autobiography... P. 71.
 - ²³ Stein G. Four Saints in Three Acts...- P. 445.
 - ²⁴ Ibid. P. 450.
 - ²⁵ Stein G. Lectures in America. Beacon Press, 1985 P. 215.



II МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ «БУДДИЗМ ВАДЖРАЯНЫ В РОССИИ: ОТ КОНТАКТОВ К ВЗАИМОДЕЙСТВИЮ»

В Москве в Институте востоковедения РАН с 16 по 18 октября 2010 г. прошла II Международная научно-практическая конференция «Буддизм Ваджраяны в России: от контактов к взаимодействию». Ее организатором выступила Российская ассоциация буддистов школы Карма-Кагью при поддержке Центра изучения культуры философского факультета СПбГУ, Центра философской компаративистики и социально-гуманитарных исследований СПбГУ, Института востоковедения РАН, Комитета по связям с религиозными организациями города Москвы.

На пленарном заседании члены Президиума конференции отметили, что развитие взаимодействия между учеными, представителями различных школ буддизма и представителями власти весьма необходимо в современных условиях. В состав Президиума вошли Константин Блаженнов – зам. председателя комитета по связям с религиозными организациями города Москвы; Наталия Жуковская – д-р ист. наук, профессор, зав. Центром азиатских и тихоокеанских исследований Института этнологии и антропологии РАН; Баатр Китинов – член экспертного совета по религиоведческой экспертизе при Министерстве юстиции РФ, канд. ист. наук; Александр Койбагаров – президент Российской ассоциации буддистов школы Карма Кагью; Нидал Оле – лама тибетского буддизма традиции Карма Кагью.

На конференции участники обсудили широкий круг вопросов, посвященных истории буддизма в России. Рассмотрели механизмы институциализации диалога культур в России, а также философские, художественноэстетические, общественно-религиозные и другие конфигурации межкультурного диалога.

«Сегодня, пожалуй, не найти ни одной сферы человеческой деятельности, которая не была бы прямо или косвенно связана с межкультурным взаимодействием. Об актуальности данной темы в мировом масштабе свидетельствует то, что UNESCO объявило 2010 год – годом межкультурного сближения. Проблема взаимодействия не менее важна и для современной многонациональной и поликонфессиональной России, которая активно включается в глобальные процессы. Пытается воссоздать историю культурной преемственности. Уйти от идеологических штампов. Найти смысловые и ценностные ориентиры. Сформировать векторы целей и приоритетов для будущего развития», – сказал сопредседатель конференции А.М. Алексеев-Апраксин.

Особый интерес участников конференции вызвало обсуждение проблем преподавания основ религиозной культуры в российских школах и высших учебных заведениях, состоявшееся в рамках «круглого стола», «Буддийское образование в России: вчера и сегодня», на котором был рассмотрен, в частности, опыт эксперимента пеподавания религии в школах, который сейчас проходит в 19 регионах РФ.

Выступающие критиковали формы преподавания религии – общим мнением было, что нельзя разделять детей на группы и на меньшинства в

классе - надо преподавать один предмет для всего класса, куда были бы включены части по отдельным религиям - только тогда можно будет воспитывать толерантность в отношении других религий и верующих – когда дети будут знать не только свое, но и чужое. Не просто терпеть и безразлично относиться к иноверующим, а знать и понимать их религию и мировоззрение. Также было сказано, что преподавание надо перенести в более старшие классы, не с 5-го начинать, а с 8-го, как в Европе, Германии, например. Были высказаны пожелания: для того, чтобы сделать урок отличным от других предметов - не скучным, не утомительным, надо отходить от исключительно информативной, фактологической части материала к направленности на воспитание нравственного, терпимого, ответственного поведения - т.е. к этике. Было высказано пожелание объединить специалистов - участников конференции в рабочую группу, которая бы собрала и подытожила опыт преподавания как в ходе работы самих участников, так и по результатам эксперимента, а также иностранный опыт преподавания религии в школе (в части буддизма) для выработки рекомендаций и пособий в помощь школе, для создания современного учебника, для дальнейшей передачи этих разработок в Министерство образования и заинтересованным учебным заведениям.

В конференции приняли участие более 100 ученых из России, Великобритании, Германии, Дании, Индии, Испании, Казахстана, Киргизии, Польши, Украины, Франции. Среди них такие видные ученые как В.П. Андросов, А.М. Алексеев-Апраксин, Н.Г. Артемьева, В.Н. Бадмаев, С.Г. Батырева, Л.Л. Ветлужская, В.В. Дубич, Б.С. Дугаров, И.В. Ерофеева, Н.Л. Жуковская, Б.И. Загуменнов, Б.У. Китинов, А.С. Колесников, Р.А. Кушнерик, С.Ю., В.Г. Лысенко, Н.А. Нагорная, Б.М. Нармаев, Е.Д. Огнева, К.В. Орлова, Т.В. Раева, С.Д. Сыртыпова, К.Ш. Хафизова, Л.Б. Четырова, Т.Н. Шайхиева и др.

Подробная информация о программе конференции размещена на сайте: www.vadjra-conference.buddhism.ru

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ИНСТИТУТ ВОСТОЧНЫХ РУКОПИСЕЙ РАН ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ СП6ГУ КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРОЛОГИИ ВОСТОКА САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО

СЕДЬМАЯ международная востоковедная конференция (Торчиновские чтения) — Метаморфозы —

ИНФОРМАЦИОННОЕ СООБЩЕНИЕ

22 – 25 июня 2011 г. на философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета состоится регулярная международная востоковедная конференция – Торчиновские чтения, связанная с именем выдающегося российского востоковеда и религиоведа, профессора Евгения Алексеевича Торчинова (1956 – 2003).

Центральная проблематика Чтений будет посвящена исследованиям метаморфоз восточных религий, культур и философских систем как на самом Востоке, так и в странах Запада и в России.

Предлагаемая тематика докладов:

осмысление восточными философами процессов трансформаций мира, человека, общества, сознания

трансформация понимания Востока в западной и русской философии трансформация норм и ценностей в культурах Востока исторические метаморфозы жизни народов традиционного Востока социальные кризисы и метаморфозы личности на Востоке

восточные религиозные и психотехнические практики: трансформация сознания практикующего

феномен религиозного преображения на Востоке метаморфозы религиозных и философских систем Востока трансформация образов Востока в культуре России метаморфозы Востока под влиянием Запада: гуманитарный аспект исторические изменения значения культур Востока в обществах Запада западный человек в культурах Востока: трансформация менталитета художественное преломление изменений социальной жизни на Востоке проблема процессов преобразования восточных культур исследование научного творчества Е.А. Торчинова

Секции конференции будут формироваться на основе поступивших заявок. Названия будущих секций и предлагаемая тематика докладов не будут совпадать друг с другом. Примерные названия будущих секций: «Индология», «Синология», «Ближний Восток», «Россия и Восток» и т.д. Участники Чтений имеют возможность заявить свою секцию в рамках предложенных рубрик при наличии не менее пяти заявок, о чем необходимо заблаговременно уведомить Оргкомитет.

Мы приглашаем принять участие в Чтениях представителей востоковедной науки, исследующих различные аспекты философии, религии и духовной культуры Востока; философов, культурологов, историков, психологов и религиоведов, изучающих восточную проблематику.

Заявка на участие в Чтениях заполняется в электронном формате на сайте конференции, по адресу: http://torchinov.ru/ru/reg_form/. Заявки, отправленные непосредственно на электронный адрес конференции, не рассматриваются и не принимаются. Возможно участие в конференции без публикации доклада в сборнике. Заочное участие в конференции не предусмотрено.

Крайний срок подачи заявок на участие в Чтениях — **10.05.2011**. В течение трех недель после окончания этого срока Оргкомитет сообщает подателям заявок решение об их участии или неучастии в конференции.

Кроме того, Оргкомитет принимает также до **10.05.2011** заявки на проведение «круглых столов», презентаций, предложения по организации культурной программы. Оргкомитет внимательно и с благодарностью воспримет любые идеи, касающиеся спонсорской поддержки.

Рабочие языки конференции – русский и английский.

К началу конференции планируется выпустить и распределить среди авторов CD, содержащие резюме и полные тексты докладов в формате *doc или *pdf. Однако опубликовать материалы Чтений в бумажном виде предполагается уже после конференции, в течение 2011 г. Текст представляется автором в Оргкомитет только в электронном виде. Для публикации должна быть выслана научная статья (не тезисы!), объемом не меньше 10 тыс. и не больше 20 тыс. знаков, включая пробелы и сноски, и снабженная списком литературы. При оформлении текста необходимо ориентироваться на технический образец, находящийся на сайте конференции. Материалы должны быть присланы для публикации до 23.05.2011. При составлении сборника материалов Чтений предполагается их редакторская обработ-

После выхода сборника в свет каждый автор получит один экз. бесплатно. Однако автор, приславший свой текст в Оргкомитет и не выступивший с ним на конференции, <u>не должен претендовать</u> на размещение текста в сборнике материалов.

Оргкомитет оставляет за собой право отклонения присланных авторами текстов, если последние не отвечают научным требованиям, предъявляемым для подобного рода мероприятий; если они оформлены не по образцу; написаны с большим количеством опечаток и ошибок; не соответствуют заявленной тематике; поданы с опозданием. Оргкомитет не может гарантировать, что непременно опубликует все присланные авторами тексты.

Организационный взнос для участников из России и стран СНГ составляет **200 руб.**, для участников из других стран — **20 евро**. Взнос уплачивается при регистрации, в день открытия конференции.

По всем вопросам, касающихся Чтений, просим обращаться в Оргкомитет по эл. адресу: torchinovcon@gmail.com, или по тел. (812) 328-94-21 (добавочный 1852). Дополнительная информация о конференции содержится также на сайте http://torchinov.ru/ Почтовый адрес: 199034 г. Санкт-Петербург, Васильевский остров, Менделеевская линия, 5, ауд. 17 (кафедра философии и культурологии Востока).

Оргкомитет Седьмых Торчиновских чтений:

Ю. Н. Солонин, д-р филос наук, профессор (председатель Оргкомитета)

M. Sedgwick, Dr. Prof., Denmark

K. Preisendanz, Dr. Prof., Austria

M. St. Zieba, Dr., Poland

Я. В. Васильков, д-р филол. наук

В. В. Емельянов, д-р филос. наук, доцент

А. П. Забияко, д-р филос. наук, профессор, глав. ред. журнала «Религиоведение»

А. С. Колесников, д-р филос. наук, профессор

М. Е. Кравцова, д-р. филол. наук, профессор

И. Ф. Попова, д-р ист. наук, директор Института восточных рукописей РАН

К. Ю. Солонин, д-р. филос. наук, доцент, зав. кафедрой философии и культурологии Востока

Д. Л. Спивак, д-р филол. наук, директор С.-Петерб. отделения Российского института культурологии

Т. Г. Туманян, д-р филос. наук, доцент

С. В. Пахомов, канд. филос. наук (ответственный координатор)

CONTENTS

Igor N. Yablokov's Anniversary: The Congratulation from The Editorial Board 3
History of Religions
N.A. Krinichnaya, Mountain, Rock, Stone through the Prism of Religious-Mythological Ideas (based on folklore)
Mountain (rock, stone) in the folklore-mythological tradition proved to be comprised in the system of cosmological ideas. In the course of its usage this natural-existentional object has not become fully rid of the once inherent anthropomorphic features. The mythological creatures re-lated to it through succession belong to the invisible world, where all beginnings and ends of things in existence are concentrated. Such characters influence human fates, predetermine the course of existence. **Key words:* Mythology, folklore, mountain, rock, Slavic peoples, Christianity, paganism.
Mayorov Alexander V., Eastern Christian Reliquiae and an Idea of «Transfer of Empire»: Byzantium, the Balkans, Ancient Rus
The paper concerns with the cases of using Christian reliquiae as insignia of higher power in Byzantium, the Balkans and Ancient Rus. After 1204, when the crusaders took and plundered Constantinople, the reliquiae that were taken there had spread over the entire Christian world. As a result the ideas of «transfer of empire» and of dividing the basileus power has appeared. **Key words: Christian reliquiae, «transfer of empire», Byzantium, the Balkans, Ancient
Rus.
Religions of Russia
Malkova Natalia A., The Holy Princess Olga as Hagiographic Type
The article is devoted to the comparison of the first texts about the Russian holy princess Olga (texts dated 13 th –14 th cent.) with later «The Life of Princess Olga»(16 th cent.). The common ideas of these texts and their peculiarities in the understanding of Olga's baptism are determined. **Key words: The Life, holiness, religion-moral ideal, power, hagiography, hagiographic type, Ancient Rus, holy princess Olga.
Prakht Denis V., Traditional Islamic Education in Russia in 19th–20th cent 32
Using archives and specialized literature the author gives an analysis of Russian Islamic education reform. The author focuses his attention on the oriental enlightener Ismail Gasprinsky, who made an important contribution to introduction of a new educational method into Islamic schools in Russia. *Key words:* Maktab, Madrasah, Ismail Gasprinsky, Islamic education in Russia, jadidism, newspaper «Terjiman», Crimea tatars, Islam (Moslem), reforms, jadidism.
Religions of the East
Fishelev Maxim M., «The Nameless Demons» in Judaic Bible: Qeteb Resheph, Deber
The author provides and gives proof of the supposition that there are some demonic allusions in the Bible passages, which mention the following words – qeteb, resheph, deber. The article contains the analysis of the «three demons names» – Qeteb, Resheph and Deber, and offers some versions of their origins, acts and essences, in accordance with the Hebrew Bible and other contemporary sources. **Key words**: Bible, demonology, demons of destruction and plague, pagan gods in Bible tradition.

Linbei Zhang. Rites of Birth of the Manchu in the North-East of China	46
---	----

The paper describes the complex of rites of birth among the Manchu in the North-East of China. The author reconstructs a traditional rite of life cycle that takes its origins in archaic times. Using the data of field researches, the author reveals the level of endangerment of the traditional elements of 'rite of passage' in its contemporary practice. She comes to conclusion that the main content of traditional maternity rites is not lost and not deformed by the modern lifestyle.

Key words: rites of passage, «rites de passage», birth, childhood, magic, the Manchu, China.

Comparative Religion Studies

Cardinal Yves Congar is a French Catholic theologian, a consultant of the II Vatican Counsel. His activity has a great meaning for the dialogue between the Eastern and Western Churches. Being well-known in the West he is still not known to the Russian reader: there are no investigations in Russian, his books are not translated to Russian. Anthropological pneumatology of Cardinal Yves Congar (influenced by the theology of Thomas Aquinas) confirms two things: the importance of the theology for the Doctrine of Man and the importance of the anthropology for the doctrine of the God. The theologian considers Man's deification as a Divine filiation (becoming a son of God). It is performed by The Holy Spirit through His habitation within the soul of the man. The aim of this article is to present the Cardinal Yves Congar's doctrine of the Holy Spirit's Habitation within the Man and to appreciate this doctrine from the Orthodox point of view.

Key words: theology, pneumatology, deification, Yves Congar, Thomism, anthropological pneumatology, soteriology, Doctrine of Man.

Philosophy of Religion

	Tsyplakov	Dmitry A.,	Religious and	Scientific Truth	: Some Aspects of	Secularizati-
on						66

The article concerns with the analysis of the epistemological content of the 'truth' concept in the European philosophy of science. Worldview transformation of this content is discussed in the aspect of secularization, as a gradual departure from the religious understanding of the scientific truth to a pragmatic one. It is shown that an absolutist approach to scientific truth served as one of the foundations of the conflict between science and religion in the Enlightenment period. Now we can overcome an ideological tension between science and religion.

Key words: secularism, truth, justification, scientific knowledge, religion, philosophy of science.

The ideas of Russian academic philosophers about the connection of anthropology and theology are analysed in this article. The position of Russian academic philosophers on this subject is compared with the views of the Church Fathers and with the attitudes of modern western philosophers.

Key words: anthropology, theology, the academic philosophy, The Church Fathers philosophy.

Both postmodernism philosophers and symbolists attribute the human pro-gress to the cultural wealth. The religion is supposed to reveal a person's creative and spiritual power. The postmodernism philosophy in its own way develops the idea of empiricism and transcendent synthesis that is expressed in the aesthetic patterns.

Key words: Religion, Russian symbolism, Post-Modernism, comparative philosophy, reli-gious studies, postmodernism, theurgy.

Religious Philosophy
Vassilenko A.N., Confession, sermon and autobiography – three pillars of St. Augustine's text
Annotation: The author has attempted to analyze the structure and the genre of the work «Confessions» by St. Augustine. This great historical and religious artwork is the first original example of confession in literature. The interrelation between the St. Augustine's biography and the style and content of his 'Confessions' is revealed in the present paper
Key words: confession-autobiography, confession-sermon, paganism, Christianity, repentance, St. Augustine, «Confessions», Christian literature.
Zdor A.V., The Spiritual Heritage of Saint Fathers as the Source of Morally-Ascetic Theology of Saint Ignatiy (Bryanchaninov)
Bishop Ignatiy (Bryanchaninov) is one of the most significant Russian church writers of 19th century. He was famous for his perfect knowledge of the heritage of ancient fathers of Church. The purpose of the article is to demonstrate the influence of the asceticism of ancient fathers on ethical teaching of st. Ignatiy. The author researches the correlation in ethical heritage of st. Ignatiy between those ideas that he received from traditional morally-ascetic teaching and those ones which were determined by his personal religious experience. In a given article resemblance and differences in interpretation of main problems of spiritual life beside these new and ancient writers are revealed. The influence of works of various fathers on teaching of st. Ignatiy is researched. The author undertakes the attempt to reveal the most general principles of the approach of st. Ignatiy (Bryanchaninov) to reception of the spiritual heritage of ancient fathers. **Key words**: Orthodoxy, Ignatiy (Bryanchaninov), saint fathers, morally-ascetic theology, spiritual life.
Benevich Grigory I., John Philoponus and Maximus the Confessor: From Christianization Of Philosophy To The Christian Philosophy
The article deals with the approaches to philosophy and theology, which were demonstrated by John Philoponus (6th cent.) and Maximus the Confessor (7th cent.). This comparison allows clarifying a character of appropriation and usage of philosophy during the transition from the Late Antiquity to the Early Middle Ages in Byzantium. <i>Key words:</i> John Philoponus, Maximus the Confessor, Christianity, philosophy, cosmology, tritheism, Byzantium, theology, Monophysites, Nestorians.
Phenomenology of Religion
Andrey P. Zabiyako, Phenomenology of Religion (part 2)
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
Stepanova Elena A., New Spirituality and Old Religions
The article considers some concepts of Western scholars of religion, in which new forms of satisfaction of spiritual needs of people are analyzed. Such forms do not require identification with any particular religious doctrine. The author pays special

pluralism of contemporary society. The author concludes about the need to seek for the new ways of studying religion in its concrete historical-cultural con-text.

Key words: Modernity, religiosity, spirituality, «subjective change», identity, pluralism, secularization.

In the paper the basic results of sociological research «Religiosity and Eth-nicities in Mordovian Republic» undertaken with the purpose of studying ethnic, regional, confessional and civil identity of the population in Mordovian Republic are submitted. According to the author conclusions, traditional religions have a high symbolical value (considerably exceeding its motivational and regulative im-portance) in consciousness of the majority of the population of Mordovia. The most of the religious individuals (the Orthodox ones) do not consider their belong-ing to the religious community to be a social capital which brings any social ad-vantages. Religious situation in Mordovia is characterized by typical for any secu-lar society polarization between individual religious identity, on the one hand, and social relations, institutes and practices which are formed and adjusted without tak-ing into account a religious belonging - on the other hand.

Key words: Mordovia, religiosity, confessional identity, confessional involvement, secular society.

Religion and Culture

Mythopoetics of the Silver Age is one of most dynamic developing areas of the science about literature. The Myth in Voloshin's creative activity becomes an object of the rapt attention of the researchers. This article is dedicated to analysis of the myth and rite in Voloshin's lyrical cycles «The Altars in Desert» and «The Dancers». Special attitude to word, «living» religiosity of the poet define path of the study, which is concluded in that to open artistic mechanisms an Mythoritual aesthetic action, personified in specific genre form of the lyrical cycle

Key words: M.A. Voloshin, symbolism, lyrical cycle, Mythopoetics, myth, rite, «The Altars in Desert», «The Dancers».

The article examines the motif of sainthood and the images of saints in Gertrude Stein's avant-garde works. The article explores the correlation between the fundamental principles of G. Stein's poetic vision and her understanding of sainthood based on the notion of timeless and static entity. The paper prompts reflections on the certain aspects of G. Stein's poetic meditation that serve as the foundation for com-parison between a saint and an avant-garde writer

Key words: motif of sainthood, saint, avant-garde poetics of the 20th century, Gertrude Stein.

Score

2^{nd}	International	Scientific an	d Practica	ıl conferer	nce «Vajrayana	a Buddhism	in Russia:
from C	Contacts to Int	eraction»					159

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.

проформиение 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 Объединенный каталог «Пресса России» (зеленый) – подписной индекс 13107.

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 03231A27880) в ГРКЦ ГУ Банка России по Амурской области г. Благовешенск.

P/c 40503810800001000001

БИК 041012001

OKATO 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 OAO Внешторгбанк в г. Благовещенске, г. Благовещенск

Кор. счет № 30101810400000000762 в ГРКЦ ГУ Банка России по Амурской области Текущий валютный счет № 4050384041100000001

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 subcription fee.

Information for the subscribers:

Филиал ОАО Внешторгбанк в г. Благовещенске, г. Благовещенск

Кор. счет № 3010181040000000762 в ГРКЦ ГУ Банка России по Амурской области

Текущий валютный счет № 40503840411000000001

Транзитный валютный счет № 40503840711001000001

БИК 041012762 ИНН 7702070139

Телекс: 914683 DVTB RU

СВИФТ: VTBRRUM2 BLA

КПП 280102001

ОГРН 1027739609391

Puprose of the payment – subcription for «Study of Religion» journal (2011).

Please include a scanned copy of the payment document (*.jpeg extension) to the e-mail containing your postal address.

	FOVEHO «AVEV» AVEV				
	ГОУВПО «АмГУ», АмГУ				
	(наименование получателя платежа)				
	(ИНН получателя платежа) (номер счета получателя платежа)				
	УФК по Амурской области (ГОУВПО «АмГУ», АмГУ КПП 280101001 л/с 03231A27880)				
Извещение	в ГРКЦ ГУ Банка России по Амурской области г. Благове				
	(наименование банка получателя платежа)				
	БИК <u>041012001</u> ОКАТО <u>10401000000</u>				
	КБК 07430201010010000130 п. 1. Доходы,				
	получаемые структурными подразделениями				
	образовательного учреждения				
	(подписка на журнал «Религиоведение» на 2011 год)				
	(наименование платежа)				
	Сумма платежа руб коп.				
	Сумма платы за услуги руб коп.				
Кассир	Итого руб коп.				
	ГОУВПО «АмГУ», АмГУ				
	(наименование получателя платежа)				
	ИНН 2801027174p/с № 40503810800001000001				
	(ИНН получателя платежа) (номер счета получателя платежа)				
	УФК по Амурской области (ГОУВПО «АмГУ», АмГУ КПП 280101001 л/с 03231A27880)				
	в ГРКЦ ГУ Банка России по Амурской области г. Благовещенся				
	(наименование банка получателя платежа)				
	БИК <u>041012001</u> ОКАТО <u>10401000000</u>				
	КБК 07430201010010000130 п. 1. Доходы,				
	получаемые структурными подразделениями				
	образовательного учреждения				
	(подписка на журнал «Религиоведение» на 2011 год)				
	(наименование платежа)				
	Сумма платежа руб коп.				
Квитанция	Сумма платы за услуги руб коп.				
Кассир	руб коп.				
•	pyo kon.				

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.

	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)	
$N_{\underline{0}}$		
	(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)	
	«	
	Информация о плательщике	
	(Ф.И.О., адрес плательщика)	
	(ИНН)	
N	<u>[o</u>	
	(номер лицевого счета (код) плательщика)	

THE REPORT OF A BETOPOBER OF THE PROPERTY OF THE PR

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 питирования»).

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 (кегль шрифта сносок – 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,

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 религиознонационалистических 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). C. 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 Institutskaya str., Blagoveschensk, Amur region, Russia (not for publication) E-mail: ivanovii@mail.ru

[Концевые сноски - ссылки, примечания и т.д.].

THE REPORT OF ABIOTOBS IN THE RESIDENCE OF THE PROPERTY OF THE

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. Внутриполитическая 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 «Фалуньгун» // 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

- Криничная Неонила Артемовна д-р филол. наук, профессор, главный научный сотрудник Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН (г. Петрозаводск). vmp@sampo.ru.
- Майоров Александр Вячеславович д-р ист. наук, профессор, зав. каф. музеологии исторического факультета СПбГУ. a.v.maiorov@gmail.com.
- Малкова Наталья Алексеевна учитель Санкт-Петербургской гимназии № 196, аспирант Русской христианской гуманитарной академии. iuliania@mail.ru.
- Прахт Денис Викторович аспирант Тобольской государственной социально-педагогической академии им. Д.И. Менделеева, преподаватель Тобольской православной духовной семинарии. denis444555@mail.ru.
- Фишелев Максим Михайлович младший научный сотрудник философского факультета СПБГУ. maxifff@gmail.com.
- Чжан Линбэй сотрудник аппарата правительства провинции Хэйлунцзян (Харбин, КНР), аспирант АмГУ. sciencia@yandex.ru.
- Булыко Иван Петрович кандидат богословия, преподаватель Санкт-Петербургского православного института религиоведения и церковных искусств. IvanBulyko@yandex.ru.
- Цыплаков Дмитрий Анатольевич канд. филос. наук, доцент кафедры философии философского факультета HГУ (Новосибирск). tsypl@ngs.ru.
- Ершова Марьяна Анатольевна канд. филос. наук, доцент кафедры философии и культурологии Института искусств ФГАОУ ВПО «Российский государственный профессионально-педагогический университет» (Екатеринбург). 1213864@mail.ru.
- Царева Надежда Александровна канд. филос. наук, доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических наук Тихоокеанского военно-морского института им. Макарова (Владивосток). nadezda58@rambler.ru.
- Василенко Алена Николаевна аспирант кафедры русской и зарубежной литературы Российского университета дружбы народов (Москва). Egik V@rambler.ru.
- Здор Анна Владимировна канд. филос. наук, доцент кафедры теологии и религиоведения Дальневосточного федерального университета (Владивосток). azdor@yandex.ru.
- Беневич Григорий Исаакович канд. искусствоведения, преподаватель Русской христианской гуманитарной академии. benevitch@mail.ru.
- Забияко Андрей Павлович д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой религиоведения Амурского гос. университета, главный редактор журнала «Религиоведение». sciencia@yandex.ru.

- Степанова Елена Алексеевна д-р филос. наук, доцент, главный научный сотрудник Института философии и права Уральского отделения РАН (Екатеринбург). stepanova.elena.a@gmail.com.
- Богатова Ольга Анатольевна д-р социолог. наук, доцент, профессор кафедры социологии Мордовского государственного университета (Саранск). bogatovaoa@yandex.ru.
- Хорошавина Татьяна Владимировна аспирант кафедры литературы, теории и методики преподавания литературы Уссурийского гос. педагогического института. altwerden@rambler.ru.
- Морженкова Наталия Викторовна канд. филос. наук, доцент кафедры западноевропейских языков и переводоведения Московского городского пед. университета. natalia.morzhenkova@gmail.com.

Учредители:

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

Адреса редакции:

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

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

Founders:

Amur State University;

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

Editorial offices:

675027 Blagoveschensk, Ignatievskoe Schosse 21, Amur State University, office 328.

E-mail:sciencia@yandex.ru;

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

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

Дизайн Ю.М. Гофмана

Идея логотипа на обложке – И.П. Давыдова

Религиоведение. 2011. № 1.

Издательство АмГУ. Подписано к печати 02.03.11. Редактор издательства O.K. Мамонтова. Корректор — $A.\Phi.$ Романенко. Компьютерная верстка — O.B. Храмова и Л.М. Пейзель. Переводчики — H.B. Кухаренко, E.A. Воронкова. Технический редактор — E.A. Воронкова. Формат $70 \times 108/16$. Усл. печ. л. 15,4. Тираж 500. Заказ 205.