

Министерство образования и науки Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Владимирский государственный университет
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых»

АКАДЕМИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ И КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ РЕЛИГИИ В XXI ВЕКЕ: ТРАДИЦИИ И НОВЫЕ ВЫЗОВЫ

Сборник материалов
Третьего конгресса российских исследователей религии
(7 – 9.10.2016, Владимир, ВлГУ)

В шести томах

Том 5

Владимир
«Аркаим»
2016

УДК 2–1
ББК 86.201
А38

Редакционная коллегия:

Е. И. Аригин, д. филос. н., профессор ВлГУ (*ответственный редактор*)
Н. М. Маркова, к. филос. н., доцент ВлГУ (*член редколлегии*)
И. Е. Викулов, старший преподаватель ВлГУ (*член редколлегии*)
В. А. Медведева, ВлГУ (*ответственный секретарь редколлегии*)

Издание подготовлено при финансовой поддержке гранта РГНФ: 16-03-14076

Академическое исследование и концептуализация религии в XXI веке: традиции и новые вызовы : сб. материалов Третьего конгр. рос. исследователей религии (7 – 9.10.2016, Владимир, ВлГУ). В 6 т. Т. 5 / Владим. гос. ун-т им. А. Г. и Н. Г. Столетовых. – Владимир : Аркаим, 2016. – 288 с.

ISBN 978-5-93767-169-1 (т. 5)

ISBN 978-5-93767-164-6

Материалы раскрывают ряд проблем современных исследований религии и могут быть использованы в качестве дополнительных при изучении университетских курсов: «Религиоведение», «Религиозная философия», «Феноменология религии», «Введение в специальность "Религиоведение"», «Диалог религиозных и нерелигиозных мировоззрений», «Философия религии» и ряда других.

Сборник предназначен для всех, кто профессионально изучает проблемы постижения религии, занимается самообразованием в этой сфере исследований, а также для студентов направления «Религиоведение» и других социально-гуманитарных направлений высших учебных заведений.

УДК 2–1
ББК 86.201

ISBN 978-5-93767-169-1 (т. 5)
ISBN 978-5-93767-164-6

© ВлГУ, 2016

СОДЕРЖАНИЕ

СЕКЦИЯ № 10

Текстологические исследования и проблемы лингвистического анализа религиозных текстов

Языкова И. К.

Пострелигия и посткультура: Европа после заката 9

Азарова Ю. О.

Деррида и библейский нарратив: вокруг Вавилонской башни 12

Антонова М. В., Комова М. А.

Сказания о местночтимых иконах и святых
в Верхнем Поочье, междуречье Оки и Дона и восточном
Подесенье: история текстов, сюжеты, мотивы, образы 23

Балашова Е. Ю.

Телеономное концептуальное поле *вера* в православном и протестантском
субдискурсах (на материале евангельских притч о Царстве Божием) 32

Вевюрко И. С.

Аристовул Александрийский как религиозный философ 49

Власов А. М.

К.С. Льюис – анонимный православный (заметки по литературе
и истории восприятия христианской мысли писателем) 51

Гассельблат О. А.

Религиозный и поэтический дискурсы: точки пересечения 56

Ершова И. И.

О речи философа из «Повести временных лет» 57

Каранетян М. В.

Религиозный дискурс в современной британской литературе 72

Карпова (Белова) А. В.

Религиозная символика чаши Грааля во французской
литературе XX века (на примере пьесы Жюльена Грака
«Король рыбак» и романа Рене Бержавеля «Чародей») 77

Киселева А. А.

Хтонический мир белого кролика: религиоведческий анализ
«Алисы в стране чудес» Льюиса Кэрролла 79

Котляр Ю. В.

Демонические существа в украинской мифологии 82

Макарова Г. А.

Теолингвистический анализ библейских
благословений и проклятий колена Ефремова 93

СЕКЦИЯ № 11

«Иудео-христианские отношения»

Хижая Т. И.

Образ иудея в современном православии vs образ христианина
в современном ортодоксальном иудаизме 98

Алексеев А. И.

О подлинной или мнимой природе ереси жидовствующих 99

Герасимова В. А.

Практика перехода евреев в православие на Украине и в Белоруссии
в последней четверти XVIII века: общее и особенное 102

Дмитриев М. В.

Иудаизм и евреи в зеркале православных и католических
текстов XV – XVI вв. (Московская Русь, Украина, Польша) 103

Жеребятьев М. А.

Конструирование образа жизни и идентичности россиян с опорой
на вероисповедную принадлежность: историческая ретроспектива
и современное состояние (иудействующие, духовные христиане,
старообрядцы, никониане/последователи официальной синодальной
и патриаршей церкви, альтернативные православные, протестанты) 104

Жукова Л. Г.

«Итак, какое преимущество быть иудеем?»:
представления субботников о христианстве и иудаизме 105

Зеленина Г. С.

«Принять христианскую веру [...] означало нечто обратное»: обращение к теме инквизиции и марранов в русско-еврейской культуре эпохи fin de siècle 106

Локишин А. Е.

Еврейские иконы 107

Матушанская Ю. Г.

Православное и иудейское религиозные образования в Российской империи 109

Михайлов А. Ю.

Из «выкрестов» в старообрядческие епископы: «второй век» конфессионализации через биографию церковного интеллектуала 128

Мочалова В.

Иудеи и толерантность в Польско-Литовском государстве эпохи Ренессанса 129

Норкина Е. С.

«...Придерживающиеся в тайне жидовской ереси»: образ иудействующих в казачьих войсках Кубани (первая половина XIX в.) 149

Хижий М. Л.

Проект об улучшении быта евреев 1843 года 151

Шпирт А. М.

Православное и униатское духовенство в Речи Посполитой в середине 17 века 151

СЕКЦИЯ № 12

Женщина и религия в современной культуре

Чумакова Т. В.

«Религия богинь» в современной массовой культуре 153

Бахтеева М. С.

Женское тело как маркер демонического в христианском дискурсе Средневековья и Нового времени 154

Белякова Н. А.

Вспоминая советское прошлое. Типология поведения верующих женщин при интервьюировании в рамках Oral History 156

Векшина Н. М.

Роль женщины в японском православном миссионерстве 156

Гурьева К. А.

Происхождение "приютов Магдалины" и проблема религиозного угнетения 158

Здоровцева О. В.

Секулярность и женская эмансипация в современном обществе – христианский взгляд 159

Кнорре Б. К.

Гендерные роли в социо-культурном пространстве современного российского православия 162

Миронова Е. И.

Пресвитер Терехова: к вопросу о роли женщины в общинах евангельских христиан баптистов 163

Пазухина Н. В.

Служение женщины в староверческой общине: между идеалом и реальностью. (Опыт рижского Круга ревнителей русской старины (1927 – 1940)) 164

Хижая Т. И.

«От жидовства отстать не согласна и готова за то на всякое наказание»: история субботницы Татьяны Гуляевой 167

Хорина В. В.

Эсхатология в феминистской и женской теологии 168

СЕКЦИЯ № 13
Религиоведение-33: регион, университет,
религии и религиоведческие проекты

СУБПРОЕКТ 1. «Религия: в каких терминах возможно ее описание»

Аринин Е. И.

Генезис слова и термина «религия» в российских источниках XVIII века 169

Strenski Ivan

What do we, or should we, mean by “religion,”
and how could we do something with it? 171

Абдуллаева С. Ш.

Терминология описания ислама в российских текстах XI – XXI веков:
попытка систематизации типологических подходов 189

Белоусов П. А.

Светские и религиозные принципы нравственного
самоопределения личности в обществе потребления 195

Гришаева Е. И., Шумкова В. А.

Обсуждение религиозной идентичности
православных в конфессиональных масс медиа 202

Дубровская А. А., Медведева В. А.

Смерть и сон: философско-религиоведческий анализ 204

Епихина Е. А.

Шаманизм и неошаманизм: к дефиниции понятий 209

Колымагин Б. Ф.

Термин «атеизм» и проблемы его содержания сегодня 211

Латышева Ж. В.

Религия разума Г. Когена в свете трансцендентальной
философии и религии разума И. Канта 222

Медведева В. А.

Религиоведческие аспекты концептуализации
феномена сна: австралийские аборигены 223

Можейко М. А.

Восток и Запад: судьбы мистики в социодинамике культуры 224

Раздьяконов В. С.

Методологические проблемы изучения
спиритуализма как религиозного движения 250

Такахаси С.

Слова «религия», «religion» и «shūkyō [宗教]» в японской традиции 253

Тихонов А. К.

Термин «мусульманская проблема» на Кавказе и пути
ее решения в Российской империи в середине XIX века 257

СУБПРОЕКТ 2 «ОБРАЗ РЕЛИГИИ» в образовании

Геранина Г. А.

Термины «религиозное» и «религиоведческое»
образование: региональный опыт 260

Даведьянов А. В.

История Веслианской церкви в России 262

Дудоров В. А.

Молодежь Владимира и Эрлангена: светский и церковный диалог 263

Кильдяшова Т. А., Сибирцева Ю. А.

«Образ религии»: религиоведческое и культурологическое
образование в Архангельском регионе 264

Матушанская Ю. Г.

Религиозное образование в Татарстане 268

Петросян Д. И.

Социологические аспекты религиозной
самоидентификации студенчества 270

Торопов А. В.

Необычное путешествие по Владимирскому тракту 280

СЕКЦИЯ № 10

Текстологические исследования и проблемы лингвистического анализа религиозных текстов

Руководители секции:

Мартьянова Светлана Алексеевна, канд. филос. наук, доцент
зав. кафедрой РиЗФ ВлГУ;

Языкова Ирина Константиновна, канд. культурологии, ББИ

Языкова И. К.

ПОСТРЕЛИГИЯ И ПОСТКУЛЬТУРА: ЕВРОПА ПОСЛЕ ЗАКАТА

Сто лет назад вышла книга немецкого философа Освальда Шпенглера «Закат Европы» [1], ставшая во многом пророческой для европейской культуры. С тех пор произошло множество событий, перевернувших традиционные представления о религии и культуре, о человеке и обществе: две мировые войны и десятки войн локальных, Холокост, создание и крушение тоталитарных режимов, каскад революций, в том числе и сексуальная, борьба с религией и возвращение религии, кризис христианства и исламизация Европы, терроризм и проч. Европа стала единой, но внутри Евросоюза – раскол и несогласие. Европа не справляется с проблемой беженцев, и причины этого не только экономические и политические, но религиозные и культурные. Если в прежние века мировая культура была европоцентричной, то сегодня мир полицентричен: Америка, в том числе и Латинская, Китай, Ближний Восток имеют гораздо большее влияние на мир.

Часто говорят, что у России свой путь, отличный от Европы. Считается, что у нас тверже основания культуры и прочнее традиционные цен-

ности. В то время, как европейские страны сдают свои христианские позиции, в российском обществе происходит церковное возрождение. Насколько это справедливо? Действительно ли Россию миновал «закат Европы»? Что значит для России возрождение православия, и каковы его плоды? Что дала миру постсоветская культура? Может ли Россия сегодня найти выход из кризиса? Куда мы движемся? И движемся ли...

В современных условиях многие фундаментальные понятия подвергаются переосмыслению. После стольких культурных трансформаций само слово «культура» нуждается в новом осознании. Шпенглер разводил понятия «культура» и «цивилизация», утверждая, что цивилизация вытесняет культуру [1, С. 262]. Примерно также считал и Н. А. Бердяев [2] и ряд других философов. Устоит ли культура под натиском цивилизации, или просто на смену одному типу культуры приходит другой, и кризис культуры – всего лишь новый этап развития? И мы имеем дело всего лишь с новыми культурными кодами, не более. Но насколько они универсальны? И если культура всегда имела дело с ценностями, то каковы ценности культуры «пост»?

Однако если вспомнить Тойнби [3], который отождествлял культуру и цивилизацию, вернее под цивилизацией он понимал высшую форму культуры, объединенную религией, традициями и географическими рамками, то, исходя из этой концепции, современный кризис можно рассматривать как конфликт цивилизаций, в частности, исламской и христианской. Насколько продуктивен этот взгляд?

Понятие «религия» всегда было прочно связано с понятием «традиция». Но в XX веке произошел колоссальный слом и разрыв традиций. И если в Европе они размывались более-менее постепенно, то в России этот разрыв был резким и насильственным. В течение четверти века религиозные традиции планомерно искоренялись и жестко трансформировались.

Сегодня религия больше не наследуется человеком, а выбирается. Причем, критерии этого выбора могут быть самыми разными, порой далекими от самой религии. И это относится и к православию, и к христианству в целом, и даже к исламу. Но можно ли говорить тогда, что это та же самая религия? Не происходит ли кардинальное переосмысление понятия «религия» в новом культурном и социальном контексте?

В конце концов, все эти вопросы упираются в один-единственный вопрос: что есть человек? Европа прошла через гуманизм и испытала все его искушения. Православная цивилизация, как считается, этих искушений избежала. Но к чему это привело? Является ли человек ценностью в современной России? Особенно после Гулага. Вправе ли мы говорить об антропологической катастрофе? Человек — это открытый проект или есть онтологические основания его бытия?

Герои одной повести К. С. Льюиса [4], живущие в сумрачном городе, постоянно спорили, что значит этот сумрак за окном: пессимисты говорили, что скоро всех накроет полная тьма, а оптимисты их успокаивали, утверждая, что еще немного и рассветет. Современный человек находится примерно в той же ситуации, и нам нужно понять: чего ждать после заката — наступления ночи или все-таки нового утра?

Библиография:

1. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. М. 1993.
2. Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990.
3. А. Тойнби. Постижение истории. М., Прогресс. 1991.
4. К. С. Льюис. Расторжение брака. Собр. Соч. в 8-ми томах. 8 том. М. 2000.

ДЕРРИДА И БИБЛЕЙСКИЙ НАРРАТИВ: ВОКРУГ ВАВИЛОНСКОЙ БАШНИ

Французский философ Жак Деррида широко известен не только как историк философии, критик метафизики, автор проекта деконструкции, но и как религиозный мыслитель. В своих работах «Дар смерти», «Кроме имени», «Вера и разум: два источника “религии” в пределах только разума», Деррида активно обращается к теологической проблематике.

Хотя Деррида не предлагает прямого толкования библейских текстов, тем не менее, основные мотивы Священного Писания постоянно встречаются в его трудах, а ссылки Деррида на Библию часто переплетаются с изложением его философской позиции или с экспликацией идей деконструкции.

Например, в книге «Дар смерти» Деррида подробно обсуждает ветхозаветную историю жертвоприношения Авраамом Исаака (Быт. 22: 8-12) [5, с. 59-81]. Анализируя феномен смерти, страха и трепета, он также цитирует Вторую книгу Паралипоменон (гл. 3 и гл. 8) [5, с. 69], Послание к Филиппийцам апостола Павла (2: 12-13) [5, с. 56] и Евангелие от Матфея (гл. 6) [5, с. 88].

Исследуя проблематику языка, Деррида часто обращается к сюжету о Вавилонской башне. Данный пассаж Деррида детально разбирает в двух книгах: «Вокруг вавилонских башен» [1] и «Слышать другого: отобιοграфии» [4, с. 76-80, с. 100-104]. Его прочтение весьма оригинально и совершенно не похоже на современные теологические интерпретации.

Предлагая свое прочтение сюжета, Деррида отмечает: «Мы думаем, что прекрасно знаем эту историю, но мне кажется, что мы должны перечи-

тать ее более внимательно» [4, с. 100]. Действительно, деконструктивный подход к тексту, который отличается от библейской экзегетики и философской герменевтики, открывает новые грани классического сюжета.

Деррида подчеркивает, что повествование о Вавилонской башне – это не просто один нарратив, функционирующий наряду с другими, а нечто подобное метанарративу, т. е. нарративу, который производит основные смыслы и концептуальные модели, определяющие наше мышление.

Деррида также акцентирует важность толкования данного сюжета на иврите. Этот текст построен на идиомах и перформативах. Соответственно, то, что сказано в нем, не передается на другие языки без существенной потери смысла. Лингвистическая природа этого пассажа имеет решающее значение для верного толкования [*1].

Как известно, согласно Библии (Быт. 11: 1-9), после всемирного потопы, человечество представлял один народ (потомки Ноя), говорящий на одном языке. Осваивая землю, люди (совместными усилиями) решили построить город Вавилон, а в нем – башню до небес, чтобы «создать себе имя».

Однако Богу не понравилась подобная затея. Бог прерывает строительство Вавилонской башни тем, что смешивает язык людей, и они перестают понимать друг друга. Люди оставляют возведение башни и рассеиваются по всей земле. Именно так Библия объясняет происхождение различных языков.

Деррида полагает, что сюжет о Вавилонской башне имеет не только лингвистический, но и политический подтекст. Она связана с именем Сима (ивр. שם; фр. *Shem*), старшего сына Ноя, прародителя евреев, арамейцев, арабов и других «семитских народов», т. е. с историей «семитов» (*Shemites*).

По преданию, до того, как Бог произвел «деконструкцию» башни, семитская семья (сыновья и потомки Сима) стремилась построить империю и установить свою власть в мире. Единство языка олицетво-

ряло единство и целостность власти [1, с. 13]. Разрушая план семитов, Бог не просто смешивает язык, но также создает различные этносы и государства.

Естественно, возникает вопрос: за что Бог наказывает семитов? Традиционный ответ состоит в том, что Бога возмутило их намерение (с помощью высокой башни) получить доступ к Нему [1, с. 15]. Но, по мнению Деррида, божественная кара имеет совсем другую причину.

«Они хотели сделать себе имя; дать, построить, сконструировать самим себе свое собственное имя; собраться здесь (“дабы уже не быть рассеянными”) словно в единстве некоего места, которое сразу есть и язык, и башня, как одно, так и другое. Бог наказывает их за желание обеспечить себе уникальную и универсальную генеалогию» [1, с. 15].

Деррида цитирует книгу Бытия (11: 6-9): «Говорит Яхве (*YHWH*): Да, один народ, один язык у всех, и вот, что начинают они делать! Сойдем же, смешаем их язык, и человек не поймет более язык ближнего своего» [1, с. 15]. И «рассеивает их Яхве оттуда по всей земле. Бросают они строить город, которому Он дает *свое имя* Вавилон (*Babel*), “Смешение”, ибо смешал там Яхве язык, и рассеял их по лицу земли всей» [1, с. 15].

Смешивая язык, отмечает Деррида, Бог превращает замысел семитов в недоразумение, ибо они перестают понимать друг друга. Итогом такого отсутствия понимания стало появление множества наречий. «Создание различных языков, рассеивание единого рода, исчезновение общего истока – это и есть деконструкция» [1, с. 15].

Выступая против единого (универсального и, одновременно, уникального имени), которое хотели создать себе люди, Бог оставляет его за собой. То же самое касается единого языка, а также единой генеалогии. Творить единую историю – привилегия только Бога. Ее легкомысленное и необоснованное присвоение вызывает гнев Божий.

Деррида рассматривает Вавилон («Смешение») как Божье имя, которое Бог дает городу. «Посему дано ему имя: Вавилон, ибо там смешал Господь язык всей земли, и оттуда рассеял их Господь по всей земле» (Быт. 11: 9). Отныне Вавилон функционирует как имя собственное и, одновременно, как имя нарицательное.

Смешение имени собственного (уникального) и имени нарицательного (универсального) становится знаком Вавилона, – маркером места, где одно имя является *омонимом* другого. Здесь также одно имя служит *синонимом* другого, но не его эквивалентом, поскольку вопрос о совмещении их значения не возникает [1, с. 20].

«Бог приступает к деконструкции башни как универсального языка, рассеивает генеалогическое родословие» [1, с. 16], ибо «если бы предприятие семитов увенчалось успехом, то универсальный язык был бы учрежден силой, путем насилия, посредством установления единой гегемонии над миром» [4, с. 100].

Не одобряя порыв к единовластию, Бог рассеивает семитов. Такое «рассеивание и есть деконструкция» [1, с. 16]. Рассеивание языка становится также деконструкцией истока, т. е. места, откуда ведет свою родословную идея господства над миром, идея создания шаблона как единого способа действия или единого образа мышления.

Говоря о рассеивании, или диссеминации (*dissemination*) языка как о специфической операции деконструкции [см.: 2], Деррида также делает аллюзию на диссеминацию (*disshemination*), т. е. на рассеивание семьи или семени Сима (*Shem*), на распространение семитов по всему миру.

Подобно тому, как Бог, создавая новые языки, рассеивает их семы (смыслы) или семена (истоки), так и «Яхве рассеивает потомков Симовых» [1, с. 16]. «Яхве рассеивает [семена] Сима. Это и есть диссеминация» (*Yahweh disseminates Shem. It is disshemination*) [4, с. 103]. Аналогия двух процессов вполне прозрачна и очевидна.

Для чего Бог производит данную операцию с языком? По мнению Деррида, Бог учреждает равенство различных историй, языков и наречий. Множество языков, однако, поднимает проблему перевода, – перевода, который одновременно и необходим, и невозможен. Он невозможен потому, что имя собственное – непереводаемо.

«Давая городу свое имя, – переводимо-непереводимое имя (*translatable-untranslatable name*), – Бог полагает универсальный разум, но в то время ограничивает такой универсализм. Именно это событие олицетворяет собой Вавилон, чье имя переводимо и, одновременно, непереводаемо» [4, с. 104].

Толкование, которое предлагает Деррида, безусловно, очень ценно и продуктивно. Однако оно имеет ряд недостатков. Деррида игнорирует то, как повествование о Вавилонской башне вписывается в свой канонический контекст, а также не учитывает исторические и формально-теологические нюансы.

Во-первых, рассматривая библейский сюжет, Деррида упускает, что он касается всех сыновей Сима, Хама и Иафета, а не только потомков одного Сима.

Во-вторых, в 11 главе книги Бытия сказано, что Бог судит, смешивая «язык» (לשון) всей земли, а словом для «языка» или «наречия» потомков Сима, Хама и Иафета является לשון.

В-третьих, поскольку לשון на иврите означает «язык», а לשון относится к «речи» и «общению», то здесь имеется в виду скорее разлад общения (разрыв коммуникации), а не момент создания различных языков [*2].

В-четвертых, тезис Деррида, что Бог дает свое имя городу как *Babel*, практически недоказуем. Слово «город» (в Быт. 11: 8) имеет женский род и местоименный суффикс (в Быт. 11: 9) относится к женскому роду: «ее имя». Слово «Яхве» имеет мужской род. Поэтому оснований для перевода «его имя» нет.

В-пятых, Деррида акцентирует внимание на том, что Вавилон – это имя собственное и, одновременно, имя нарицательное. Действительно, Вавилон (בבל) в Ветхом Завете символизирует гордость и падение человека. Однако общий смысл имени не исключает частного или конкретного смысла, а скорее дополняет его.

Не умаляя интересной и содержательной интерпретации Деррида, я хочу сделать два замечания. Первое замечание касается этимологии и связано с именем «Вавилон». Второе замечание касается канонического контекста и связано с отождествлением понятий «смещение языка» и «кара Божья».

Деррида справедливо замечает, что «Вавилон» – имя собственное и, одновременно, нарицательное. Такое совпадение имен, пишет он, создает трудность для перевода и понимания: «Имя собственное, как таковое, всегда остается непереводаемым ... и, однако, “Вавилон”, событие в единственном языке, в том, где оно появляется, формируя “текст”, также имеет общий, нарицательный смысл, понятийную всеобщность. Будь то через игру слов или через смешивающую одно с другим ассоциацию, не важно: “Вавилон” может быть понят в одном из языков в смысле “смещения”» [1, с. 19-20].

Да, имя «Вавилон», конечно, резонирует по-разному, но не настолько, чтобы давать повод к заблуждению. Этимологически слово «Вавилон» означает «врата Бога» [11, с. 109-110], но библейский сюжет соотносит его со словом בבל, которое означает «смещение». Причем, слово «смещение» напоминает сходные по звучанию слова «прихоть» и «множество» [см.: 8].

В Библии «Вавилон – это символ фиаско человека, когда он действует наперекор своему Творцу» [10, с. 245]. Соответственно, игра слов в данном повествовании призвана не столько путать читателя или вводить его в заблуждение, сколько «иронически пародировать образ башни как ворот на небеса» [8].

Хотя образ Вавилонской башни является символом падения человечества и знаком отлучения его от божественной благодати, наделять Вавилонскую башню исключительно негативными коннотациями – ошибочно. Извлеченный из контекста эпизод, несомненно, навевает образ языкового лабиринта, откуда человечество не способно выбраться, но здесь не всё так плохо.

В 10 книге Бытия, которая предваряет рассказ о Вавилонской башне, показано, что разнообразие племен и языков связано с наказом Бога «плодиться, размножаться и наполнять землю». Соответственно, «рассеивание племени и языка» в Библии имеет позитивное значение. Поэтому необходимо быть крайне осторожным, отождествляя понятия «смешение языка» и «кара Божья».

Итак, интерпретация Деррида довольно ограничена. Однако, несмотря на ряд спорных моментов, она имеет существенное значение для изучения Библии. Во-первых, Деррида предлагает новую постановку вопроса о смысле известного сюжета. Во-вторых, Деррида развивает те импликации темы, на которые прежде исследователи не обращали внимание.

Да, с одной стороны, прочтение Деррида противоречит традиционной интерпретации сюжета, но, с другой стороны, оно напоминает нам о забытых аспектах 11 книги Бытия, т. к. здесь Деррида находит три ключевые проблемы современной философии языка – (1) проблему имени собственного, (2) проблему перевода, (3) проблему диссеминации.

Во-первых, говоря об имени собственном, Деррида абсолютно прав, показывая необходимость толкования данного текста на иврите, ибо, читая библейское повествование в переводе, мы упускаем разные уровни использования имени «Вавилон», ведь в переводе *Babel* звучит как имя собственное, а не как нарицательное.

Здесь мы видим уникальное имя, но не замечаем универсальное. Поэтому Деррида также совершенно прав, акцентируя «две оптики», две не-

редуцируемые друг к другу перспективы. Обе топики заставляют нас делать выбор в пользу одной из них, но, как справедливо замечает Деррида, «переводчик не найдет удовлетворительного решения» [1, с. 20].

«Имя собственное не является ни истинным, ни ложным» [7, с. 10-13]. По сути, «имя собственное, подчеркивает Деррида, служит главным краеугольным камнем логоцентризма» [4, с. 105]. При этом ни одно имя собственное, включая даже имя собственное «Бог» (или «Яхве»), не избегает письма, а значит, включается в процесс деконструкции.

Имена собственные функционируют в системе различий, образующих язык, поэтому они также становятся предметом игры, вступая в различные смещения и скольжения. Данная оптика четко показывает, насколько хорошо интерпретация библейского нарратива, предлагаемая Деррида, сочетается с современной парадигмой философии языка.

Во-вторых, размышляя о переводе как о форме коммуникации, Деррида полностью прав, отмечая, что коммуникация часто проблематична даже в рамках одного языка, не говоря уже о переводе с одного языка на другой. Библейский сюжет о Вавилонской башне, резюмирует он, еще раз напоминает нам об этом.

В-третьих, рассуждая о проблеме понимания, Деррида уделяет большое внимание полисемии и диссеминации. Полисемия означает, что слово может иметь не одно, а два или три значения, образуя сложное семантическое поле. Диссеминация показывает, что контролировать полисемию средствами языка практически невозможно.

Предлагая свое прочтение истории о Вавилонской башне, Деррида иллюстрирует, что связь между словами α («имя») и β («Сим») определяется законами языка. Объективные свойства полисемии и диссеминации затрудняют наш выбор в пользу того или иного значения, делая любую интерпретацию проблематичной.

Таким образом, деконструктивистское толкование сюжета о Вавилонской башне, чрезвычайно ценно для современной библеистики. Из него можно извлечь два важных урока. Во-первых, акцентируя трудности языка и перевода, Деррида призывает нас к строгости и последовательности в методологии исследования священных текстов.

К сожалению, многие библеисты некритично относятся к проблемам языка в своей экзегезе. Например, они полагают, что перевод – это то, что предшествует толкованию. Однако, как показывает Деррида, проблемы интерпретации изначально вписаны в перевод и детерминируют наше прочтение.

Во-вторых, Деррида ясно демонстрирует, что сама интерпретация определяется нашей философской позицией. «Деррида обнаруживает, что проблема интерпретации не является просто проблемой языка. Скорее она заключена в самом значении “значения” как в том, что инспирировано постулатом о существовании Бога» [9, с. 132].

Говоря современным языком, Бог – это Трансцендентальное означаемое, которое доминирует над другими означающими, придавая им значение. Бог является абсолютным референтом для всех значений. Но поскольку язык представляет собой имманентную сеть или внутреннюю систему различий, то Трансцендентального означаемого *in stricto sensu* не существует.

Деррида показывает, что нет первого и последнего слова, т. е. нет Бога как абсолютного референта. «“Вначале было слово” – сказано в Библии. Но, по мнению Деррида, такого начала не существует» [9, с. 132], если под ним подразумевают исток и конец семиозиса. Интерпретация *a priori* является бесконечной.

«Деконструкция учит нас тому, что там, где не существует Лица Божьего, к которому может апеллировать семантический маркер, – там также

не может быть какого-либо трансцендентного или разрешимого значения. <...> Разрыв с постулатом священного – это разрыв с любым стабильным, потенциально устанавливаемым значением» [9, с. 132].

Таким образом, главная проблема, которую Деррида ставит перед библейской экзегезой, заключается в том, чтобы отказаться от рассмотрения Вавилона как первого и последнего слова. Описывая Вавилон в рамках концептов «творения», «падения» и «искупления», он предлагает современную лингво-философскую матрицу понимания библейских событий.

Фактически, Деррида призывает теологию не только пересмотреть свои прежние постулаты, но также обозначить новый контур христианской философии языка. Это позволит классической экзегетике приобщиться к передовому научному опыту и стать более объективной в своем исследовании.

Примечания

*1. Николас Волтерсторф, крупнейший представитель аналитической теологии, солидарен с Деррида в этом пункте, подчеркивая, что «в интерпретации библейского нарратива необходимо четко различать авторскую речь и перформатив» [12, с. 181]. «Например, если речь содержит обещание (перформатив), нужно знать, что обещано, а что – просто сказано. Игнорирование данного различия приводит к искажению смысла текста или высказывания» [12, с. 182].

*2. Известный библеист Виктор Гамильтон утверждает, что фраза «”один язык и одна речь” (в Быт. 11: 1) отсылает к общему наречию, которое обеспечивало коммуникацию всех семитских народов (вместе с их локальными языками)» и «разрыв в коммуникации» трактует «не как создание новых языков, а как распад вавилонской империи» [6, с. 350].

Литература

1. Деррида, Жак. Вокруг вавилонских башен [пер. В. Е. Лапицкого]. – Спб.: Академический проект, 2002. – 111 с.
2. Деррида, Жак. Диссеминация [пер. Д. Ю. Кралечкина]. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007– 608 с.
3. Bennington, Geoffrey and Derrida, Jacques. Jacques Derrida. – Chicago: University of Chicago Press, 1993. – 417 p.
4. Derrida, Jacques. The Ear of Other. Otobiography, Transference, Translation [transl. by P. Kamuf]. – New York: Schocken Books, 1975. – 164 p.
5. Derrida, Jacques. The Gift of Death [transl. by D. Wills]. – Chicago: University of Chicago Press, 1995. – 115 p.
6. Hamilton, Victor. The Book of Genesis: Chapters 1-17. – Grand Rapids: Eerdmans, 1990. – XVIII, 522 p.
7. Miller, Alexander. Philosophy of Language. – London: McGill Queen's University Press, 1998. – 348 p.
8. Steiner, George. After Babel: Aspect of Language and Translation. – Oxford, UK: Oxford University Press, 1975. – 520 p.
9. Steiner, George. Real Presence: Is There Anything in What We Say? – London and Boston: Faber & Faber, 1989. – 246 p.
10. Wenham, Gordon. The Book of Genesis: Chapters 1-15. – Texas: Word Biblical Commentary, 1987. – 352 p.
11. Wiseman, D. J. Babel // In: «New Bible Dictionary» [ed. by I. H. Marshall]. – Leicester: New Press, 1996 (third edition). – P. 109–110.
12. Wolterstorff, Nicholas. Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim That God Speaks. – Cambridge: Cambridge University Press, 1995. – 340 p.

**СКАЗАНИЯ О МЕСТНОЧТИМЫХ ИКОНАХ И СВЯТЫХ
В ВЕРХНЕМ ПООЧЬЕ, МЕЖДУРЕЧЬЕ ОКИ И ДОНА
И ВОСТОЧНОМ ПОДЕСЕНЬЕ:
ИСТОРИЯ ТЕКСТОВ, СЮЖЕТЫ, МОТИВЫ, ОБРАЗЫ**

Данное научное исследование, проведенное авторами в рамках грантового проекта РГНФ (№ 15-04-00437), позволило восстановить историю возникновения и развития региональных текстов, ранее не введенных в научный обиход. Материалом послужили сказания о местночтимых иконах и святых, распространенные в Верхнем Поочье, междуречье Оки и Дона, восточном Подесенье. Изучаемые тексты впервые были рассмотрены как единая группа памятников, получившая распространение в контактной зоне России с украинскими (южнорусскими) землями, с присущими им особенностями письменной культуры. Выявление жанрового своеобразия региональных Сказаний об иконах также было предпринято впервые [см. об этом: 11, с. 209-216].

Новизна исследования проявляется в использовании методики комплексного филолого-иконографического анализа текстов и иконографических сюжетов. В основу настоящего исследования положен системный подход к изучению поставленных проблем. Он обеспечивается комплексом историко-функционального, сравнительно-типологического, сравнительно-исторического методов изучения памятников древнерусской литературы и памятников литературы церковной традиции XVIII-XIX веков в сочетании с иконографическим и искусствоведческим анализом памятников иконописи. Важность изучения иконографии региональных произведений как средства выражения нарративной функции изобразительного ряда обусловил применение в филологическом исследовании искусство-

ведческого анализа. В связи с этим основным методологическим принципом настоящего исследования является сочетание филологического и иконографического методов анализа. Для воссоздания истории текстов житий и сказаний об иконах применялась текстологическая методика, восходящая к работам Д.С. Лихачева и В.В. Кускова. При обработке конкретного материала житий и описания применялся метод археографического и палеографического исследования, а также метод пословной сверки списков. Такой комплексный подход позволил во многом прояснить взаимоотношения между текстами, определить их источники, проследить историю каждого текста, исследовать мотивы и сюжеты.

Теоретическая значимость проведенного исследования состоит в разработке методики параллельного исследования агиографических текстов и иконографических памятников; классификации региональных сказаний об иконах и святых.

В результате проведенного исследования получены следующие основные результаты.

1. Определен корпус сказаний о местночтимых иконах и святых, житий святых, распространенных в Верхнем Поочье, междуречье Оки и Дона, восточном Подесенье путем исследования документов и публикаций, хранящихся в Государственном архиве Орловской области (ГАОО) и Краеведческом отделе Орловской областной библиотеки им. И.А. Бунина. Выявлены и введены в научный оборот памятники литературной традиции Позднего Средневековья и Нового времени, ранее не подвергавшиеся филологическому анализу, в частности Сказание о Николе Мценском; Сказание о Николе Новосильском; Сказание о Николе Столбовском, Сказание об иконе Богоматери Тихвинской из Болхова; Сказание об иконе Богоматери Балыкинской из Орла; Житие Поликарпа Брянского; Житие Тихона Карачевского; Повествование о ливенских старцах, Сказание об основании Свенского монастыря и ряд других. В целом выяв-

лено около 200 текстов, краеведческого и архивного характера, включая варианты и версии, посвященных историческим преданиям о местночтимых иконах и святых.

2. Местные предания об иконах, а также наименования храмовых алтарей, зафиксированные в основном в конце средневекового периода и в Новое время, использованы авторами для определения иконографического разнообразия местночтимых икон. Наиболее распространенными в регионе в позднесредневековый период следует считать иконы святых мучеников и страстотерпцев Георгия Победоносца, Никиты Готского, Дмитрия Солунского Мироточивого, Космы и Дамиана, врачей (или Римские, или Асийские, или Аравийские, что не уточняется в местных источниках), Флора и Лавра Иллирийских, Бориса и Глеба Киевских, Параскевы Пятницы [См. об этом: 12]. Наличие наибольшего количества икон мучеников среди общего количества упомянутых произведений иконописи отражает получившую распространение и устоявшуюся традицию сурового приграничного быта южных окраин Московского государства в XVI-XVII вв. В то же время нельзя не отметить широкого разнообразия образов Богоматери. Присутствующие в местных собраниях списки легендарных образов Богоматери Одигитрии Смоленской (Орловский район), Одигитрии Тихвинской (Болхов) и только с самого конца XVI в. – Елеусы Владимирской (Елец) говорит о влиянии московской традиции. Ряд икон, восходящих к традиционной византийской и общерусской иконографии обрели местные топонимические названия (иконы «Всех скорбящих радость» Кромская, Оранта Елецкая, Умиление Чолнская, «Неувядаемый цвет» Трубчевская, Богоматерь «Взыскание погибших» Болховская, Богоматерь «Взыскание погибших» Борская, «Споручница грешных» Одринская, Троеручица Белобережская, Троеручица Болховская, Страстная Карачевская).

3. Осуществлена датировка наиболее интересных и практически не изученных сказаний об иконах. Доказано, что первоначальная редакция

«Сказания о зачатии Свенского монастыря» сложилась в составе ныне утраченного Летописца Свенского Брянского монастыря не позднее 1566 г. [5, с.182-185; 9, с.185-187]; первоначальный текст «Сказания о Николе Мценском», в настоящее время зафиксированный в пяти версиях, опубликованных в XIX-начала XX вв., следует датировать XVIII-XIX вв. [4, с.97-99]; часть «Сказания о Николе Новосильском (Добром)» начала формироваться к середине XVIII в. по аналогии со сказаниями о местночтимых монастырских иконах на основе текста жития святителя из Пролога, устных памятней и исторических заметок, зафиксированных на иконной доске [6, с.72-75].

4. Предложены классификации сказаний о местночтимых иконах и святых: по времени создания (до 1700 г.; XVIII в.; XIX в.); по предмету изображения (о Спасовых иконах, о Богородичных иконах, об иконах святых); по содержательно-тематическому принципу (прославление подвигов икон; «явление» / обретение икон и основанию на месте последних церквей или монастырей; сообщение о событиях, связанных с иконами - излинии слез, исхождении света от образа, крещение язычников-славян, мором, гладом, нашествием «поганных» и пр.).

Установлено, что до конца XVIII в. большинство текстов было посвящено чудотворным иконам Богоматери и Николы чудотворца. Часть из них оформилось в Сказания еще в позднесредневековый период, часть существовала в виде кратких исторических преданий, повестей и устных «памятей», записанных значительно позднее. Наибольшее количество текстов об иконах возникает, фиксируется и публикуется в XIX в., чаще в виде исторических записок. Из них наиболее ценными являются тексты, восходящие к классическим произведениям средневековой литературы, например, «Сказание об иконе Богоматери Свенской Печерской», «Сказание об иконе Богоматери Чолнской Печерской», «Сказание о Богоматери Оранте Елецкой», «Сказание о Николе Одринском», «Сказание о Николе

Столбовском Севском», «Сказание об иконе Николы Новосильского Доброго», «Легенда о крещении мценян» (икона Николы Мценского) и другие[см.: 4, с.97-99; 8, с.120-140; 9, с.185-187; 10, с.217-220].

5. Специфика жанра. При изучении местных текстов определено, что наибольшее количество рассказов о верхнеокских почитаемых иконах имеют вид кратких сообщений, фиксирующих устное предание. Типичными являются историко-культурные записки о явлении на конкретном месте, о чудесном знамении от иконы, об обретении после пожара; о самовозгорании свечи и пр. Эти рассказы напоминают глубоко укорененную в русской традиции мотивацию обретения чтимых образов, известную по Сказаниям об иконах Русского Севера, Центрального и южнорусского («украинного») региона.

В основном, мы встречаемся с зафиксированным в местной краеведческой литературе и «церковных сказках» циклом рассказов о чудесах исцеления от иконы или спасения от неурожая и эпидемии.

Выявлена отдельная группа произведений, относящаяся к краткой жанровой разновидности Сказаний – «летописному» сообщению о явлении иконы. Этот жанр был распространен в позднесредневековый период и нашел продолжение в ряде местных орловских текстов (сказания о явлении икон Богоматери Тихвинской Болховской, Николы Мценского, Николы Одринского, Николы Новосильского, Николы Столбовского).

Фиксируются также жанровые соответствия с традициями древнерусских хождений. Так, одна из версий Сказания о явлении иконы Богоматери Елецкой (Оранты) в городе Ельце близка к путевым запискам и напоминает данный средневековый жанр.

Развернутого объемного повествования о явлении, бытовании и чудесах чудотворной иконы в Орловской епархии, подобно Сказаниям о Владимирской иконе Божией Матери, не было создано. Сказания об иконах южных границ Центрального региона в большинстве случаев не вхо-

дили в общие сборники чудотворных икон (XIX в.), за исключением нескольких святынь: иконы Богоматери Свенской Печерской, Курской Коренной, «Взыскание погибших» Болховской.

6. Исследование позволило выделить наиболее частотные мотивы, встречающиеся как в книжных текстах, так и в устных преданиях о явленных иконах. К ним относятся: 1) мотив «живой иконы», которая сама выбирает место своего пребывания, где затем основывается монастырь или строится часовня или церковь; 2) мотив движения иконы и чудесной остановки в пути; 3) мотив водной стихии, когда иконы обнаруживаются на берегу реки, у озера, на месте явления иконы начинает бить чудодейственный источник и пр.; 4) мотив древа и горы как места обретения иконы; 5) мотив исцеления. Наиболее ясно и последовательно данный комплекс мотивов отразился в Сказании об основании Свенского монастыря, предании об основании Карачевского Одринского монастыря, преданиях о Молченской и Чолнской иконах Богоматери, преданиях об обретении Мценской иконы Николая Чудотворца [3, с.89-91].

7. Изучение региональных агиографических памятников показало, что в подавляющем большинстве случаев житийные повествования о местночтимых святах, чья деятельность датируется ранее XIX в., создаются в Новое и Новейшее время и опираются на сведения, собранные местными дореволюционными краеведами [1, с.294-296; 2, с.79-82]. Агиографическое повествование зачастую повторяет текст краеведческого источника, дополняя повествование о святом информацией исторического характера, например, сведениями об истории монастыря, в котором подвизался святой (Тихон Карачевский, Поликарп Брянский и пр.) [1, с.294-296]. Иной характер имеют жития святых, прославившихся в Новое время. Анализ житий свв. Макарий Глухарева, Георгия Коссова и жизнеописания блаженного Афанасия Сайко, составленных в конце XX в., показал, что они близки жанру современной светской биографии из-за обилия документальных

данных. Развитие иконографии святых, прославленных в Новейшее время, также зависит от документальных данных, иконографический образ святого формируется на основе прижизненных портретов и фотографий. Однако наше исследование позволяет сделать вывод о различиях в функционировании современных агиографических текстов и иконографии. Иконопись тяготеет к доживописной традиции, в связи с чем документальные изображения (портрет или фотография) преобразуются в произведение иконописи. Современная агиография, напротив, во многом зависит от документов, что приводит к определенной жанровой трансформации при условии сохранения традиционной сюжетной схемы и основных принципов создания образов персонажей [См.: 7, с.421-238].

8. Сказания об иконах Верхнеокского региона не представляют отдельной группы памятников, сформированных локально и не связанных с общерусской традицией, получившей распространение еще в древнерусский период. Обозначенные в исследовании тексты относятся к «литературе образца», и, наоборот, свидетельствуют о постоянном взаимодействии традиций южнорусской и центральнорусской, благодаря хождению в церковной среде печатных произведений (Киево-Печерский патерик, Пролог, сочинения Иоанникия Голятовского и др.).

Региональное бытование сказаний об иконах и святых на современном этапе имеет весьма специфический характер. С одной стороны, продолжает существовать и развиваться письменная агиографическая традиция, которая реализуется в публикации житий святых, составлении новых версий агиографического повествования, их тиражировании в церковной среде и средствах массовой информации, в том числе в сети Интернет. С другой стороны, продолжают бытовать устные рассказы о чудесах от икон, об обретении икон, о чудесах, связанных с почитанием региональных святых. Отчасти устные предания подпитываются письменными источниками, но в то же время продолжается процесс создания повествований о чу-

десах в околоцерковной среде, что способствует формированию региональных культурных текстов, связанных с почитанием тех или иных святых или чудотворных местночтимых икон.

В результате исследования реконструирована история почитания святых, создания их первых региональных изображений и сложения агиографических текстов в Верхнем Поочье, междуречье Оки и Дона, восточном Подесенье. И иконография, и повествования о святых оказались неким цельным культурным явлением. Отмечается взаимопроникаемость агиографической, иконографической и историографической традиций, создававшихся в изучаемом регионе в Новое время. Местные жития дополнялись за счет исторических и иконографических данных и сами становились в свою очередь источником для формирования агиографических сочинений в Новейшее время. В то же время композиция житий святых и жизнеописаний региональных подвижников благочестия остается традиционной и консервативной и в целом не теряет связи с агиографической структурой, установленной еще в византийский период. В зоне наибольшего варьирования оказываются те фрагменты жития, которые автор не может восполнить за счет сохранившихся сведений. Тогда информация черпается из исторических сочинений и современных устных рассказов. Поэтому филолого-иконографический метод помогает рассмотреть функционирование этого явления в комплексе, вне зависимости от того, заимствована ли иконография или развивается местно.

Библиография:

1. Антонова М.В. Житие Тихона Карачевского: источники и специфика содержания // Ученые записки Орловского государственного университета, 2015, №6(69). С. 294-296.
2. Антонова М.В. Ливенский «Харлампиевский» текст: история и современное состояние // Ученые записки Орловского государственного университета. 2015. № 3. С. 79-82.

3. Антонова М.В. Сказания об основании монастырей в региональной устной и письменной традиции: система мотивов // Ученые записки Орловского государственного университета, 2015, №6(69). С. 89-91.

4. Антонова М.В., Комова М.А. «Сказание о Николе Мценском»: филологический и текстологический анализ // Ученые записки Орловского государственного университета. 2015. № 1 (64). С. 97-99.

5. Антонова М.В., Комова М.А. Житийные образы брянских князей Олега и Романа Брянских: иконографический комментарий // Вестник Брянского государственного университета имени ак. Петровского. Брянск, 2015. № 4. С. 182-185.

6. Антонова М.В., Комова М.А. О близости мотивов «Сказания о «Николе Новосильском Добром», проложного жития Николы Чудотворца и киевского жития Николы XIX в.» // Ученые записки Орловского государственного университета. № 5 (68). Орел, 2015. С. 72-75.

7. Антонова М.В., Комова М.А. Орловские святые XX в.: иконография, агиография, историко-культурный текст // Православие и современность: проблемы секуляризма и постсекуляризма: Коллективная монография. – М., Орел, Ливны, 2015. С.421-438.

8. Антонова М.В., Комова М.А. Повествование о благоверных князьях Черниговских и Брянских Олеге и Ромane в контексте агиографического канона // Актуальные вопросы текстологии: традиция и инновации (Кусковские чтения – 2015). Материалы международной научной конференции. – М., 2015. С.120-146.

9. Антонова М.В., Комова М.А. Проблемы текстологии «Сказания о зачатии Свенского монастыря» // Вестник Брянского государственного университета имени ак. Петровского. Брянск, 2015. № 3. С. 185-187.

10. Комова М.А. «Сказание о Николе Площанском» как источник исследований иконописи восточного Подесенья XVII-XIX веков // Вестник Брянского государственного университета. 2015. № 1. С. 217-220.

11. Комова М.А. Жанровая специфика сказаний о чудотворных иконах Верхнеокского региона // Материалы XI Всероссийской научной конференции с международным участием «Жизнь провинции: история и современность». Центр литературного краеведения ННГУ им. Лобачевского. 19-21 марта 2015. Нижний Новгород, 2015. С. 209-216.

12. Комова М.А. Иконное наследие Орловского края XVIII-XIX веков: научная монография. М.: Индрик, 2012. 512 с.

Балашова Е. Ю.

**ТЕЛЕОНОМНОЕ КОНЦЕПТУАЛЬНОЕ ПОЛЕ *ВЕРА*
В ПРАВОСЛАВНОМ И ПРОТЕСТАНТСКОМ
СУБДИСКУРСАХ (НА МАТЕРИАЛЕ ЕВАНГЕЛЬСКИХ
ПРИТЧ О ЦАРСТВЕ БОЖИЕМ)**

Общетеоретические проблемы исследования дискурса носят дискуссионный характер в современной лингвистике и предполагают изучение различных его видов с позиций лингвокогнитивного, лингвокультурного, лингвофилософского и других подходов. Особое место в дискурсной типологии принадлежит религиозному дискурсу, поскольку он содержит не только особые лексические средства и синтаксические конструкции, но и специфическую концептуальную систему, отражённую, в свою очередь, в языке. В настоящее время данный вид дискурса исследуется в самых разнообразных аспектах, но вопросы о его влиянии на язык в целом, о специфике восприятия современниками сакрального текста Библии и особенностях его толкования различными источниками, а также о принципах организации концептуальной системы религиозного дискурса и её месте в языковой картине мира этноса остаются открытыми.

Вопросы указанного вида дискурса оказываются всё более актуальными, с одной стороны, в силу увеличения общего интереса к языковой личности как к носителю определённой культуры, а, с другой стороны, в силу того, что церковь неуклонно продолжает укреплять свои позиции и общение в рамках института религии занимает своё особое место в едином ряду других общественных институтов. Значимость церкви как общественного института и религии как особой формы мировоззрения возрастает в современном обществе, поскольку всё чаще стремление к национальной самоидентификации, желание восстановления исторической связи прошлого и настоящего связывается с религиозным, духовно-нравственным мироощущением.

Кроме того, в связи с расширением границ межкультурной коммуникации в нашей стране ведёт миссионерскую деятельность большое количество западных проповедников, представителей протестантской, католической, баптистской, кальвинистской и других христианских конфессий. Таким образом, понятия *религиозный христианский дискурс* уже недостаточно, внутри него необходимо ввести границы и выделить православный и протестантский субдискурсы как разновидности христианского дискурса. Названные субдискурсы обладают лингвокультурной спецификой и своеобразной семантико-когнитивной организацией в русском и английском языках, а их ценностные ориентиры и прагматические установки неодинаковы.

Как показал анализ, одним из базовых концептуальных полей религиозного христианского дискурса является телеономное концептуальное поле *вера*, выполняющее дискурсоструктурирующую функцию. Блок притч о Царстве Божием достаточно ярко раскрывает жанровую специфику указанного концептуального поля, поскольку среди микроконцептов, составляющих его когнитивный фундамент, особую смысловую нагрузку несёт микроконцепт *Царство Божие*. В Евангельском понимании именно

вера в Царство Божие должна руководить поступками человека, его духовной жизнью и отношением к Богу. Семантико-когнитивный и лингвофило-софский анализ притч о Царстве Божием на материале русскоязычного и англоязычного Новозаветного текста позволяет выявить не только суть веры как религиозного чувства, но и особенности организации жанрового сегмента концептуального поля *вера* в православном и протестантском субдискурсах. В свою очередь методика семантико-когнитивного анализа такого своеобразного религиозного жанра, как притчи, заключается в контекстной выборке и дальнейшем выделении значимых когнитивных единиц, несущих не только смысловую нагрузку, но и передающих дискурсивную специфику телеономного концептуального поля *вера / faith*.

Так, микроконцепт *Царство Божие* реализуется в целом ряде притч, где оно сравнивается с:

1) «...Царство Небесное подобно человеку, посеявшему доброе семя на поле своём» (Мф. 13: 24);

2) «...Царство Небесное подобно зерну горчичному, которое человек взял и посеял на поле своём» (Мф. 13: 31);

3) «...Царство Небесное подобно закваске, которую женщина, взяв, положила в три меры муки, доколе не вскисло всё» (Мф. 13: 33);

4) «Ещё подобно Царство Небесное сокровищу, скрытому на поле, которое, найдя, человек утаил, и от радости о нём идёт и продаёт всё, что имеет, и покупает поле то» (Мф. 13: 44);

5) «Ещё подобно Царство Небесное купцу, ищущему хороших жемчужин, который, найдя одну драгоценную жемчужину, нашёл и продал всё, что имел, и купил её» (Мф. 13: 45-46);

6) «Ещё подобно Царство Небесное неводу, закинутому в море и захватившему рыб всякого рода, который, когда наполнился, вытащили на берег и, сев, хорошее собрали в сосуды, а худое выбросили вон» (Мф. 13: 47-48).

В толковании притчи о добром семени и плевелах святитель И. Златоуст указывает на необходимость «духовного бодрствования» («поскольку дьявол посеял семена плевелы на добром поле, пока люди спали»), подкрепляя свои слова словами апостола Павла: «Бодрствуйте, стойте в вере» (1 Кор. 16: 13). Святитель пишет: «Христос научает нас непрестанно бодрствовать. Пусть, говорит Он, ты избег прежних бед; но тебе предстоит новая. Как там бывает гибель от пути, камней и терний, так здесь – от сна» [5, с. 77]. Таким образом, из приведённого толкования можно выделить такую когнитивную единицу в составе концептуального поля *вера* в православном субдискурсе, как *духовная бдительность*.

В сборнике статей по истолковательному и назидательному чтению Четвероевангелия М.В. Барсов предлагает следующее толкование данной притчи: «Сын Божий Христос Господь пришёл устроить Царство Небесное...Он установил, чтобы в это Царство вводимы были люди чистые...Для того все снабжены бывают духовными дарами благодати...Плоды эти, по указанию апостола, суть: благодушие, ...долготерпение, доброта, честность,...твёрдая вера в Провидение и царствующая над всеми любовь» (Гал. 5: 22-23) [2, с. 860-861]. Таким образом, семантико-когнитивный анализ данного толкования позволяет выделить такие когнитивные составляющие в структуре телеономного концептуального поля *вера* как *благодать*, *устойчивость*. Кроме того, в данном контексте наблюдается пересечение телеономных концептуальных полей *вера* и *любовь*, что весьма показательно для всего христианского дискурса в целом.

В объяснении притчи о зерне горчичном Ф. Болгарский описывает, каким должен быть верующий человек: «Итак, будь же и ты горчичным зерном, малым по виду (ибо не должно хвалиться добродетелью), но тёплым, ревностным, пылким и обличительным..., сам будучи совершенным, так что и птицы небесные, то есть ангелы, будут отдыхать на тебе, веду-

щем ангельскую жизнь. Ибо и они радуются о праведных» [6, с. 210]. Так, приведённое толкование позволяет причислить к блоку когнитивных единиц исследуемого концептуального поля такие единицы, как *праведность*, *совершенство*.

Толкование упомянутой притчи, предложенное М. Барсовым, также содержит когнитивную единицу *совершенство* и когнитивную единицу *молитва*: «Великое всегда бывает из малого...Несколько капель воды; лепта, поданная бедной вдовицей; искренний вздох; верующая молитва – всё это было началом добродетельных чувствований и поступков, которыми восходили люди на высшие степени христианского совершенства» [2, с. 864].

Толкование притчи о горчичном зерне Б.И. Гладкова ставит в центр *силу* веры: «...Хотя ученики Его были всех бессильнее, всех уничижённее, но так как сила, в них сокрытая, была велика, то проповедь евангельская распространилась по всей вселенной» [4, с. 325].

Святитель И. Златоуст указывает на тесную связь притчи о добром семени и плевелах и притчи о горчичном зерне: «Так как Господь сказал, что три части посеянного погибает, а одна спасается, да и в самой спасаемой бывает великое повреждение, то, предупреждая вопрос учеников, кто же и в каком числе будут верные, – уничтожает их страх, обращая их к вере притчею о зерне горчичном, в которой показывает, что проповедь распространится повсюду. Поэтому-то и предлагает весьма подходящий к предмету речи образ горчичного зерна...Этим Господь хотел показать образ распространения проповеди» [5, с. 81]. Таким образом, представленное толкование позволяет выделить такую когнитивную единицу в составе концептуального поля *вера*, как *проповедь*.

Данную единицу можно выделить и в толковании притчи о закваске Ф. Болгарского: «...под закваскою разумеют проповедь, под тремя сатами три силы души – ум, чувство и волю, под женою же – душу...» [6, с. 211].

Толкование святителя И. Златоуста также ставит проповедь в центре понимания притчи о закваске: «...Велика сила проповеди; однажды вскипевшее само делается закваскою для прочего...» [5, с. 85].

Толкование М. Барсова представляет несколько иной взгляд на исследуемую притчу: «В сей притче Спаситель изображает действия основанной Им Божей вечной веры в целом человеческом роде и в отдельных лицах... Впрочем главная цель притчи не одни внешние успехи новой веры в человеческом роде, но вместе внутренние её действия в людях... Вера Христова преобразует всю природу человека, вводя в неё начало новой, Божественной жизни...» [2, с. 866-867].

Так, анализ приведённого контекста позволяет выделить следующие когнитивные единицы в составе телеономного концептуального поля *вера* в православном субдискурсе: *божественность, жизнь, нравственные изменения*.

Когнитивная единица *единение* также может быть причислена к этому ряду на основе анализа толкования притчи о закваске Б.И. Гладковым: «Известно, что ничтожное количество закваски, положенное в громадное (сравнительно с закваской) по объёму тесто, сообщает всему тесту свои свойства и возбуждает в нём брожение. Так и малое стадо Христово (Ин. 6: 32; Лк. 12: 32), войдя в мир, создаст обширное Царство Божие на земле, долженствующее объединить всё человечество» [4, с. 326].

Толкование притчи о сокровище, скрытом в поле, предложенное М. Барсовым, ставит в центр её понимания Евангелие и нравственную жизнь человека: «Спаситель уподобляет Царство Небесное скрытому сокровищу, разумея под ним Евангелие и нравственную жизнь принимающих его» [2, с. 870]. Кроме того, М. Барсов приводит образец толкования данной притчи свт. Филаретом, митр. Московским: «Благодать есть сокровище готовое, довольное для обогащения всех и каждого...» [2, с. 871]. Данный контекст позволяет выделить когнитивную единицу *благодать*.

В исследуемой притче Ф. Болгарский сопоставляет «поле с миром, а сокровище – с проповедью и познанием Христа» [6, с. 215]. Так, представляется возможным выделить такие когнитивные единицы, принадлежащие концептуальному полю *вера*, как *проповедь* и *познание*.

И. Златоуст указывает на теснейшую связь анализируемого нами блока притч, выделяя их единый понятийный стержень – «проповедь»: «Как выше горчичное зерно и закваска имеют малую разность между собою, так и здесь сходны две притчи о сокровище и бисере. Обеими этими притчами показывается то, что проповедь должно всему предпочитать. Подлинно, она расширяется, подобно горчичному дереву, преодолагает, подобно закваске, многоценна как бисер и доставляет бесчисленные удобства, подобно сокровищу...Итак, для тебя необходимо, во-первых, отказаться от житейских попечений и, во-вторых, быть весьма бдительным» [5, с. 95-96]. Так, приведённый контекст позволяет выделить такие когнитивные единицы, как *проповедь*, *отказ от земного*, *духовная бдительность*.

Б.И. Гладков проводит важное разграничение между понятиями «Царство Небесное» и «Царство Божие»: «Иисус Христос в Своих проповедях и притчах весьма точно разграничивает Царство Небесное от Царства Божия. Царством Небесным Он называет то Царство Бога, которое назначается исключительно для праведников и начинается после окончательного Суда над родом человеческим. Царством же Божиим Он называет основанное Им на земле Царство верующих в Него...» [4, с. 330]. Кроме того, указанный автор проводит параллель между притчей о сокровище, скрытом в поле, и притчей о жемчуге: «Господь сказал им две притчи об искателях истины, то есть правды Божией. Один человек случайно нашёл сокровище, зарытое в поле; найдя его, он так обрадовался, что пошёл, продал всё, что имел, и купил поле то...А другой искал хороших жемчужин, и когда нашёл одну драгоценную жемчужину, то пошёл, тоже продал всё, что имел, и купил её. Притчи о сокровище, скрытом в поле, и о жемчуге

имеют большое сходство между собою; та и другая говорят об обретении истины и пути к Царству Небесному (то есть Христа, так как Он есть истина и путь), с той лишь разницей, что в первой притче говорится о внезапном, неожиданном обретении сокровища, а во второй – об обретении драгоценной жемчужины после долгого искания вообще хороших жемчужин» [4, с. 331-332]. Таким образом, в данном толковании представляется возможным выделить когнитивные единицы *духовный поиск, истинность, обретение, отказ от земного*.

В толковании притчи о жемчуге М. Барсовым «бисером называется Господь, потому что соединён с глубиной Божества, и познаётся одними только рыбаками и истолкователями Его» [2, с. 869]. Так, на основе данного контекста возможно выделить такие когнитивные единицы в составе концептуального поля *вера*, как *божественность, познание*.

Притча о неводе раскрывает суть христианской веры, которая, прежде всего, должна заключаться в делах человека. Так, Ф. Болгарский толкует указанную притчу следующим образом: «Страшна эта притча, ибо она показывает, что если мы и веруем, но не имеем доброй жизни, то брошены будем в огонь... Ибо хотя бы мы и веровали, но если окажемся дурными, то будем выброшены вон...» [6, с. 217-218]. Семантико-когнитивный анализ данного толкования позволяет вычленить когнитивные единицы *действенность, страх Божий, спасение*.

И. Златоуст сопоставляет притчу о неводе с притчей о плевелах: «Чем различается эта притча от притчи о плевелах? И там одни спасаются, а другие погибают. Но там одни погибают от принятия вредных учений, а другие от невнимания к слову (Божию); здесь же причиною гибели бывает порочная жизнь...» [5, с. 96-97]. Кроме того, упомянутый автор ставит в один ряд весь блок проанализированных нами притч, показывая, что во всех притчах содержится единый элемент – путь к гибели: «Видишь ли,

сколько путей к гибели? Камень, терния, путь, плевелы, невод» [5, с. 97]. Таким образом, данное толкование содержит такую бинарную оппозицию, как *спасение – гибель*.

М. Барсов предлагает следующее толкование притчи о неводе: «Под именем невода, коему Господь уподобил Царство Небесное (Мф. 13: 47), разумеется то, что, как брошенный в море невод захватывает всякого рода рыбу, так и вечное Царство Христово, заключая в себе людей всех стран, доставляет спасение каждому, по мере веры...Посему, как из невода по извлечении его из воды добрые рыбы собираются в сосуды; так, когда над Церковью Господнею, то есть над именующимися христианами и соединёнными единством веры, будет суд, то устоявшие в истине будут взяты в сосуды, то есть в вечные обители, а еретики...будут извержены из Царствия Небесного» [2, с. 872]. Так, анализ представленного толкования позволяет выделить когнитивные единицы *спасение, единение, истинность*.

Толкование исследуемой притчи Б.И. Гладковым также содержит бинарную оппозицию *спасение – гибель*. Здесь говорится о том времени, когда «Евангельская проповедь распространится по всему миру, когда основанная Христом Церковь вместит в себе (охватит) все народы земли; тогда вытащат невод на берег, хорошее соберут в сосуды, а худое выбросят вон» [4, с. 332].

Таким образом, жанровый сегмент телеономного концептуального поля **вера** в православном субдискурсе содержит следующие когнитивные единицы: *духовная бдительность, устойчивость, праведность, совершенство, молитва, сила, проповедь, божественность, жизнь, нравственные изменения, единение, благодать, познание, отказ от земного, духовный поиск, истинность, обретение, действенность, страх Божий, спасение*, а также когнитивную пару *спасение – гибель*.

Часть когнитивных единиц были выделены нами при анализе сразу нескольких притч. К таковым относятся единицы *духовная бдительность, совершенство, проповедь, нравственные изменения, единение, познание, отказ от земного, истинность, спасение* и бинарная оппозиция *спасение – погибель*. Указанные когнитивные компоненты принадлежат ядру концептуального поля *вера* в православном субдискурсе.

Представляется целесообразным сопоставить православные толкования притчей о Царстве Божием с англоязычными источниками и определить круг когнитивных единиц в составе телеономного концептуального поля *faith* в протестантском субдискурсе.

Западноевропейский исследователь К. Бломберг выделяет три группы притч: «простые притчи с тремя основными темами, сложные притчи с тремя основными темами и притчи с двумя и с одной главной темой. Так, притча о добром семени и плевелах, а также притча о неводе относятся к первой группе притч, где обычно действуют три главных персонажа с одной авторитетной фигурой и двумя противопоставленными друг другу подчинёнными» [3, с. 183]. Упомянутый исследователь выделяет три «персонажа» притчи: земледelec в качестве центральной главной фигуры, а также пшеница и плевелы в качестве второстепенных противоположных фигур.

К. Бломберг сформулировал значение данной притчи в виде трёх тем, связанных с тремя главными «персонажами»: «1) Бог попускает праведному и неправедному сосуществовать в мире, порой они даже не отличаются внешне друг от друга, до конца времён; 2) в урочный час дурные будут отделены, осуждены и уничтожены; 3) праведные будут собраны вместе, вознаграждены и приняты пред лицо Божье» [3, с. 212]. Таким образом, предложенное толкование позволяет выделить такую когнитивную единицу в составе концептуального поля *faith* в протестантском субдискурсе, как *праведность*, а также когнитивную пару *спасение – погибель*.

Хилл Мэттью также склоняется к подобному способу объяснения смысла притчи о пшенице и плевелах: «Такое истолкование полностью соответствует сути притчи: только Бог может отличить добро от зла, только Богу решать, кто войдёт в Царство. Отметьте три ключевых слова – Бог, добро, зло» [7, с. 194]. Ключевые слова, выделенные данным исследователем при толковании притчи, скорее, могут быть причислены к микроконцептам в структуре телеономного концептуального поля *faith*.

Примечательно, что термин «Царство» большая часть протестантских источников предлагает понимать как «всеобщее и суверенное правление Бога, а не Церковь» [3, с. 213], тогда как православные авторы разграничивают Царство Небесное как Царство Бога, предназначенное для праведников после окончательного Суда, и Царство Божие как основанное Христом на земле объединение верующих в Него, то есть Церковь.

В New American Bible (NAB) представлено следующее толкование притчи о пшенице и плевелах: «The comparison in v. 24 does not mean that the kingdom of heaven may be likened simply to the person in question but to the situation narrated in the whole story. The refusal of the householder to allow his slaves to separate the wheat from the weeds while they are still growing is a warning to the disciples not to attempt to anticipate the final judgement of God by a definitive exclusion of sinners from the kingdom. In its present stage it is composed of the good and the bad. The judgement of God alone will eliminate the sinful. Until then there must be patience and the preaching of repentance» [NAB, p. 51]. Данный контекст позволяет выделить когнитивные единицы *проповедь, покаяние, терпение*.

«Притча о неводе, также относящаяся к группе простых притч с тремя основными темами, «весьма схожа с притчей о пшенице и плевелах. Вместо образов хороших и плохих семян появляется хорошая и плохая рыба. Не описывая периода, когда оба вида рыбы сосуществуют в море, Иисус сразу же сосредотачивает внимание на моменте поимки и рассорти-

ровки. Но в прочем содержание и структура притчей на редкость схожи, хотя в притче о неводе меньше подробностей» [3, с. 215]. Таким образом, на основе своеобразного литературоведческого анализа указанный автор объединяет обе притчи в единый структурно-семантический блок. Кроме того, он выделяет тему «трагичности» притч о неводе, пшенице и плевелах и о десяти девах в качестве определённого семантического стержня, связующего перечисленные притчи на сюжетном и понятийном уровнях.

К. Бломберг выделяет в притче о неводе три эпизода и предлагает следующее их истолкование: «1) ст. 47-48 описывают работу невода, который обозначает Бога, пришедшего в последний день судить свой народ; 2) ст. 48 описывает судьбу хорошей рыбы, которая означает праведников, – они будут собраны и сохранены для дальнейшего служения; 3) ст. 48 описывает судьбу гнилой рыбы, символизирующей неисккуплённых, – они будут выброшены вон. Итог в ст. 49-50 завершает только эту последнюю тему, так что акцент, по-видимому, делается на ней» [3, с. 215-216]. Так, семантико-когнитивный анализ данного толкования позволяет причислить когнитивные единицы *праведность, служение, единение, спасение – погибель* к телеономному концептуальному полю ***faith*** в протестантском субдискурсе. Кроме того, когнитивная единица *проповедь* может быть выделена из следующего контекста: «Упоминание различных видов рыбы обычно понимается как призыв к ученикам проповедовать всем народам, невзирая на этнические различия» [3, с. 216].

НАВ также проводит параллель между притчей о неводе и притчей о пшенице и плевелах, смещая акцент на трагический конец первой: «The concluding parable of the fishnet resembles the explanation of the parable of the weeds with its stress upon the final exclusion of evil persons from the kingdom» [NAB, p. 53]. Таким образом, представленное толкование имплицитно содержит когнитивную оппозицию *спасение – погибель*, являющуюся частью когнитивной структуры целого ряда притч.

Притчи о горчичном зерне и закваске объединены К. Бломбергом в группу притч с одной главной темой: «Главный «герой» здесь, соответственно, нечто маленькое – семя и дрожжи, – и этот «персонаж» переживает 2 контрастные стадии развития: из малого начала происходит неожиданно большой итог» [3, с. 304-305]. Данный контекст позволяет выделить такие когнитивные единицы в составе концептуального поля *faith*, как *развитие* и *увеличение*.

Основную тему притчи о горчичном зерне указанный автор формулирует следующим образом: «Царство постепенно достигнет замечательной величины, хотя начинается с ничтожной малости» [3, с. 305]. Кроме того, по мнению К. Бломберга существенное различие между двумя притчами заключается в том, что «первая притча отражает «внешний рост», а вторая – «внутреннее преобразование» [3, с. 307-308]. Так, в данном толковании можно выделить такую когнитивную единицу, как *нравственные изменения*.

NAB предлагает следующее толкование притч о горчичном зерне и закваске: «The parables of the mustard seed and the yeast illustrate the same point: the amazing contrast between the small beginnings of the kingdom and its marvelous expansion» [NAB, p. 52]. Представленный контекст позволяет выделить когнитивные единицы *распространение*, *удивительность*. Указанный источник делает акцент на трёх мерах муки как на важном элементе притчи: «Three measures: an enormous amount enough to feed a hundred people. The exaggeration of this element of the parable points to the greatness of the kingdom's effect» [Там же]. Из данного толкования представляется возможным выделить когнитивные единицы *значительность*, *распространение*.

Притчи о скрытом сокровище и о жемчужине великой ценности также объединяются К. Бломбергом в единую группу притч с одной главной темой, поскольку упомянутый исследователь полагает, что «...эти два кратких сравнения настолько похожи и по структуре, и по содержанию, что их нужно рассматривать вместе...Человек, нашедший сокровище, и купец, приобретающий жемчужину, означают любого, кто становится

«сыном Царства», то есть учеником Иисуса» [3, с. 298]. Так, в данном толковании мы выделяем такую когнитивную единицу, как *следование учению*. К. Бломберг определяет мораль притчи следующим образом: «Царство Божье столь ценно, что нужно пожертвовать всем, лишь бы обрести его» [Там же]. Представленный контекст позволяет причислить к телеономному концептуальному полю *faith* в протестантском субдискурсе такие когнитивные единицы, как *ценность, жертвенность, обретение*. Упомянутый исследователь полагает, что ценность Царства является центральной темой обеих притч. Кроме того, он подробно истолковывает способ обретения Царства: «Рефрен обеих притчей подчёркивает необходимость продать всё, чтобы приобрести клад или редкостную жемчужину. Но ведь мы не «покупаем» Царство, напротив, Бог дарует его нам исключительно своей благодатью» [3, с. 299]. Семантико-когнитивный анализ приведённого толкования позволяет выделить когнитивные единицы *благодать, бескорыстный дар*.

В качестве периферийной когнитивной единицы при толковании притчи о скрытом сокровище, К. Бломберг выделяет *радость*: «Некоторые детали не следует выделять особо, в том числе радость при обнаружении сокровища. Разумеется, обрести Царство – всегда радость, но поскольку эта мысль не повторяется в притче о жемчужине, едва ли мы вправе считать её главной и единственной темой обоих текстов» [3, с. 300].

Как и православные авторы К. Бломберг проводит одно существенное различие между притчей о скрытом сокровище и притчей о жемчуге: «...Один из обретших сокровище специально искал «выгодной покупки» (купец), а другой случайно наткнулся на клад. Возможно, это означает, что призыв Иисуса обращён как к людям, прилежно ищущим духовных сокровищ, так и к тем, кто апатично ждёт, пока Бог уничтожит все препятствия, отделяющие их от Царства» [3, с. 300-301]. Таким образом, из представленного толкования возможно выделить такие когнитивные единицы, как *духовный поиск, истинность, обретение*.

NAB предлагает следующее толкование обсуждаемых притч: «The first two of the last three parables of the discourse have the same point. The person who finds a buried treasure and the merchant who finds a pearl of great price sell all that they have to acquire these finds; similarly, the one who understands the supreme value of the kingdom gives up whatever he must to obtain it. The joy with which this is done is made explicit in the first parable, but it may be presumed in the second also» [NAB, p. 53]. Семантико-когнитивный анализ данного контекста позволяет причислить к концептуальному полю ***faith*** в протестантском субдискурсе такие когнитивные единицы, как *ценность, радость, поиск, обретение*.

Так, жанровый сегмент телеономного концептуального поля ***faith*** в протестантском субдискурсе содержит следующие когнитивные единицы: *праведность, проповедь, покаяние, терпение, трагичность, служение, единение, развитие, увеличение, нравственные изменения, распространение, удивительность, значительность, следование учению, ценность, жертвенность, обретение, благодать, бескорыстный дар, радость, духовный поиск, истинность*, а также когнитивную пару *спасение – погибель*.

Можно сказать, что когнитивные единицы, с определённой частотой выделяемые при анализе двух и более притч, стабильно функционируют в структуре телеономного концептуального поля ***faith*** в протестантском субдискурсе. К таковым мы причисляем единицы *праведность, проповедь, трагичность, распространение, ценность, обретение, радость, духовный поиск*, а также бинарную оппозицию *спасение – погибель*.

Так, часть когнитивных единиц, принадлежащих концептуальному полю ***вера / faith*** в православном и протестантском субдискурсах, совпала: *праведность, проповедь, единение, нравственные изменения, обретение, благодать, духовный поиск, истинность*, а также когнитивная пара *спасение – погибель*. Примечательно, что совпавшие единицы были выделены при анализе нескольких притч и в большинстве своём занимают ядерную зону исследуемого концептуального поля в том или ином субдискурсе.

Необходимо заметить, что для православного субдискурса характерны когнитивные единицы с ярко выраженной религиозной коннотацией, раскрывающие глубины духовной жизни (*молитва, благодать, божественность, отказ от земного, страх Божий*), тогда как в протестантском субдискурсе содержатся единицы, характеризующие веру как религиозное чувство (*следование учению, распространение, истинность, удивительность, значительность*) и верующего человека (*нравственные изменения, духовный поиск, радость, терпение, покаяние, служение*). Когнитивная единица *благодать*, обладающая религиозной коннотацией и выделенная в обоих видах дискурса, обладает низкой частотой в протестантском субдискурсе и находится в его периферийной области, тогда как в православном она принадлежит ядру концептуального поля **вера**.

Кроме того, характерная для протестантского субдискурса когнитивная единица *трагичность*, совершенно не свойственна для православного. «При исследовании концептуального поля **надежда** в протестантском дискурсе нами также была выделена общая тенденция к трагизму, о которой говорили многие авторы. Протестантизм характеризуется страхом перед днём Страшного Суда и слабостью надежды на спасение» [1, с. 12-33].

Так, К. Бломберг приводит пример толкования притчи о неводе одним из протестантских комментаторов: «Все прежние формы теократии закончились судом и карой: изгнание из Эдема, катастрофический потоп, Вавилонская башня и Вавилонское пленение. Возникает вопрос, к чему приведёт новая форма Божьего правления. Христос даёт ответ в притче о неводе» [3, с. 217]. Приведённый пример показывает, насколько функциональна когнитивная единица *трагичность* в протестантском субдискурсе.

В целом можно отметить своеобразную литературоведческую направленность протестантских толкований Евангельских притч, поскольку западноевропейские авторы классифицируют притчи по степени сложности сюжета и количеству главных тем и персонажей. Православные источники интерпретируют притчи в лингвофилософском и богословском направлении, раскрывая глубинную суть основ веры и духовной жизни человека.

В завершение можно сказать, что с лингвистических позиций религиозный христианский дискурс представляет собой особый вид дискурса, обладающий текстовой прецедентной природой. Сложность структурирования данного вида дискурса объясняется невозможностью объективно исследовать его на основе только социо-коммуникативной, лингвокультурной, речевой или языковой моделей, а также наличием большого количества разножанровых текстов, принадлежащих единому смысловому полю – *религиозному христианскому дискурсу*. Синтез семантико-когнитивного, культурологического и функционального подходов к анализу дискурса позволяет выявить связь последнего с концептуальным полем как основной структурной единицей дискурс-анализа, представляющей собой продукт дискурсивного мышления, а также с прецедентными текстами, выступающими в качестве элементов дискурса, несущих национально-специфичную информацию о том или ином лингвокультурном сообществе.

Библиография:

1. Балашова, Е.Ю. Современные проблемы изучения дискурса и его лингвокогнитивное моделирование (через систему концептуальных доминант религиозного христианского дискурса) [Текст] / Е.Ю. Балашова // Язык. Культура. Коммуникация: материалы междунар. науч. конф.: в 3 ч. – Волгоград: Волгоградское научное издательство, 2006. – Ч. 3. – С. 12-33.
2. Барсов, М.В. Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Четвероевангелия с библиографическим указателем: в 2 т. [Текст] / сост. М.В. Барсов. – М.: Лепта, 2002. – 1 т.
3. Бломберг, К. Интерпретация притчей [Текст] / науч. ред. М. Серебряков. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. – 380 с.
4. Гладков, Б.И. Толкование Евангелия. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2004. – 846 с. (Репринт 1913 г.).
5. Святитель И. Златоуст. Толкование на Евангелие от Матфея. Беседы 1-41 [Текст] / ред. С. Ерёмина. – М.: Правило веры, 2008. – 928 с.

6. Святое Евангелие от Матфея с толкованием блаженного Феофилакta, Архиепископа Болгарского. – М.: «Новая книга», «Ковчег», 2004. – 512 с.

7. Gundry, R.H. Matthew: a commentary on his literary and theological art [Text] / R.H. Gundry. – Grand Rapids: Eerdmans, 1982. – 132 p.

Источники материала

1. Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа. – Саратов: Издательство Саратовской епархии, 2006. – 831 с.

2. NAB – The New American Bible revised New Testament. – New York: Costello Publishing Company; Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1986. – 774 p.

Вевюрко И. С.

АРИСТОВУЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ КАК РЕЛИГИОЗНЫЙ ФИЛОСОФ

Аристовул (в современной транскрипции чаще Аристобул), как принято считать, жил в первой половине II в. до н.э. и был наставником Птолемея VI Филометора. Он известен в качестве первого представителя иудео-эллинистической философии вообще и основоположника александрийского метода интерпретации Библии в частности, одного из ранних свидетелей существования Септуагинты, создателя теории «воровства эллинов» и доксографа, наследие которого дошло до нас через произведения других доксографов. Фрагменты сочинений Аристовула (или, по-видимому, одного его труда, который назывался «Толкование Моисеева Писания», были воспроизведены в наибольшем объеме Евсевием Кесарийским, а также Климентом Александрийским и, в совсем незначительной части, Анатолием Лаодикийским.

В изложениях истории философии Аристовул оказывается, как правило, в тени своих наследников по аллегорической экзегезе. Это связано с несопоставимостью масштабов его фрагментов и трудов Филона Александрийского, которым он почти полностью заслонен в сознании исследователей, не говоря уже о христианских авторах. И действительно, фрагменты свидетельствуют о том, что Аристовул был еще очень далек от филигранности метода, с которым приступает к разбору любого стиха из Пятикнижия, например, тот же Филон. Однако этим не должен устраниваться из нашего поля зрения факт самостоятельности и своеобразия идей мыслителя, впервые предпринявшего попытку взаимной интерпретации Священного Писания и греческой философии.

Аристовул, насколько мы можем судить по доксографии, создал вполне последовательную и целостную монотеистическую философию, по сравнению с которой аллегоризм Филона представляет собой ревизию. Известно, что, выступая с критикой «фисиологов», Филон подразумевал, в том числе, и Аристовула, который трактует наблюдаемые явления природы как область непосредственных действий Творца и признает за ее законами лишь феноменальный, но не онтологический статус. Для Филона законы природы являются проекцией на материю внутренней структуры Божественного Логоса, тогда как Аристовул считает их определениями Божественной воли, а Премудрость понимает скорее как целевую причину, нежели как формальную. Поэтому в его мире, несмотря на «стояние твари» в данных ей законах, возможны такие явления, как необжигающее пламя, молнии без туч и голос без движения воздуха – именно те явления, которые возможны и в Библии при буквальном ее прочтении, а также в непосредственной религиозной вере. Отсюда следует, что аллегоризм Аристовула как экзегета не должен быть подчеркиваем в ущерб его историческому восприятию священных преданий.

Помимо сказанного, фрагменты Аристовула интересны целым рядом ходов его мысли, связанных с расшифровкой числовой символики, антропологией, философией религии. Они проясняют интеллектуальные обстоятельства возникновения теории «воровства эллинов», которую, впрочем, в

случае этого мыслителя, да и вообще александрийцев, неверно называть именно так. Хотя изучение наследия Аристовула вряд ли заслуживает специальных конференций и монографий, его место в истории религиозной философии должно быть прописано более подробно и с уважением к его собственной позиции.

Литература:

1. *Cook J.* Ptolemy Philadelphus and Jewish Writings: Aristobulus and Pseudo-Aristeas as Examples of Alexandrian Jewish Approaches // *Ptolemy II Philadelphus and His World* / ed. by P. McKechnie, Ph. Guillaume. Leiden: Brill, 2008. P. 193-206.

2. *Hengel M.* Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period. Vol. 1. Philadelphia: Fortress Press, 1974. P. 163-169.

3. *Niehoff M.R.* Jewish Exegesis and Homeric Scholarship in Alexandria. Cambridge: University Press, 2011. P. 58-74.

Власов А. М.

**К. С. ЛЬЮИС – АНОНИМНЫЙ ПРАВОСЛАВНЫЙ
(ЗАМЕТКИ ПО ЛИТЕРАТУРЕ И ИСТОРИИ ВОСПРИЯТИЯ
ХРИСТИАНСКОЙ МЫСЛИ ПИСАТЕЛЕМ)**

Английский писатель Клайв Стейплз Льюис – редкий образец христианского проповедника XX века. Он был истинным, верным христианином и исповедовал свою веру во всех своих литературных произведениях – в философских трактатах, в богословских и научных статьях, в художественной прозе и стихах. Льюис обрел веру не просто: потеряв ее в отрочестве, он пришел к ней уже в зрелом возрасте, осмысленно и сознательно. Льюис прошел религиозным путем всего человечества: от язычества – к монотеизму, затем – к христианству.

Поняв, что нашел ту Истину, которую искал так долго, он сразу начал о ней свидетельствовать. После обращения он сразу осознал свое желание говорить о вере. Его литературный талант подсказал ему, в каком направлении он должен действовать. Льюис обрел голос и стал христианским писателем.

Тексты Льюиса довольно «просты» - самые сложные философские и богословские вопросы он разъясняет своим читателям буквально «на пальцах». Тем не менее, у Льюиса академический ум и богатейшее образование, поэтому его тексты не только «просты», но и верны. Его труды – это, строго говоря, не богословие, а «популярное богословие». Он понятно излагает сложнейшие вопросы. Но, помимо этого, он чрезвычайно привлекателен как писатель – он дарит своим читателям радость.

Вся его духовная биография основана на «Радости». Радость в представлении Льюиса – это некий мистический опыт, свидетельство чего-то сверхъестественного, который и побудил его впоследствии искать Истину [3;387]. Позднее, став писателем, Льюис отчетливо передал эту радость в своих литературных произведениях. На этом основано столь сильное эмоциональное воздействие его книг: в них заключен не только великий смысл, но и огонь веры самого Льюиса.

Льюис – необыкновенно цельный писатель. В каждой своей книге он рассказывает об одном и том же. Он рассматривает одни и те же вопросы, но под разным углом зрения, в разных аспектах. Поэтому его творчество такое зримое, яркое, объемное. Говоря современным языком, это 3D-литература.

Еще одна важная черта творчества Льюиса – это единство веры и общечеловеческой культуры. Причем культуру, даже дохристианскую, он глубоко уважает и находит в ней не одни только заблуждения, а проблески Истины, попытки найти правильный Путь. Особенно это проявляется в его художественных произведениях. В них отражено все, что Льюис знает как

ученый – и латынь, и античная мифология, и Данте, и Мильтон, и многое другое. Поэтому книги Льюиса можно читать и в детстве, и в зрелости, и в старости, каждый раз открывая для себя новые смыслы.

Одним из таких смыслов творчества Льюиса является социальная философия. Он, как писатель и ученый, не мог не интересоваться проблемами общественного устройства и тенденциями общественного развития. В публицистических и философских трактатах Льюиса содержится жесткий, бескомпромиссный анализ западного общества. Льюис, пристально изучая основные направления общественного развития, приходит к неутешительным выводам: если тенденции сохранятся, то мы увидим «победу» человечества не только над природой, но и... над самим человечеством. Отменяя традиционные ценности и смыслы, сторонники «прогресса» отменяют вместе с ними и самого человека [4;35].

Осмысление различных общественных проблем мы видим также и в художественных текстах Льюиса. Например, в первой части «Космической трилогии», повести «За пределы безмолвной планеты», Льюис представляет нам идеальное патерналистское общество, в котором все члены нравственны от природы и управляются безгрешным, мудрым и всемогущим, идеально добрым правителем. В заключительной же части «Трилогии», повести «Мерзейшая мощь», Льюис дает ужасный прогноз будущего «общества потребления», где во главу угла поставлены прихоти власть имущих, сознательно отказавшихся от таких понятий, как совесть, добро и нравственность. Природа стала их рабыней, и «конец их могуществу положит лишь конец времен» [2; 473].

Льюис привлекает своих читателей тем, что он дает им нечто Настоящее. Современный человек живет в глубоко искусственном мире, а мир Льюиса, при всей его сказочности – это настоящий, подлинный мир.

Льюис открыто и честно смотрит на мир. Его высочайший интеллект и академические знания не обезоруживают читателя, потому что он абсо-

лютно не гордится ими, а использует просто как инструмент. Его эрудиция и безупречно логичная аргументация помогают ему глубоко проникать в исследуемый вопрос и излагать читателю свои рассуждения в предельно доступной форме.

Льюиса любят и верующие, и неверующие. Неверующим нравится его умение рассказывать о великих духовных истинах и тайне бытия простым и четким языком без всякого высокомерия и сектантского аргю. И по этой же причине Льюиса любят верующие различных конфессий.

Наследие Клайва Стейплза Льюиса может рассматриваться в трех ипостасях – как наследие художественное, богословское и научное. Все эти три вида деятельности равно интересовали Льюиса – он был и писателем, и богословом, и ученым.

Однако в его наследии нет строгого разделения «литературных», научных и богословских тем. Напротив, свою философию, свои взгляды на мир Льюис стремился выразить прежде всего в своем литературном творчестве.

Взгляды Льюиса на онтологические вопросы науки и философии совпадают с традиционными представлениями христиан о мире и человеке. На вопросы о сотворении мира, о человеке, о Вечной жизни Льюис отвечает в соответствии с постулатами христианской религии.

Философские вопросы о познании, о первичности духа или материи К.С. Льюис также рассматривает с христианской точки зрения.

Что касается религиозных воззрений, то Клайв Льюис – верующий христианин англиканской веры. Однако многие отмечают, что по своим воззрениям он очень близок православным людям. Человек чисто западной культуры, он придерживается вполне православных взглядов на такие глубокие вопросы, как непознаваемость и сокровенность Бога, жизнь в Вечности, возможность сопротивления злу силой. И потому мы вслед за митрополитом Каллистом можем сказать – Льюис действительно был «анонимным православным» [5].

Книги Клайва Льюиса не только полезны для души и для ума, но и очень приятны и интересны для чтения. К.С. Льюис был носителем разнообразных творческих и научных способностей: мастер художественного фэнтези-жанра, ученый – литературовед и философ, историк, культуролог, моралист, теолог-апологет.

Благодаря столь разносторонним дарованиям он прекрасно разбирался и в Священном Писании, и в античной литературе, и в богословии, и в философии, и в последних достижениях современной ему науки. Источниками его творчества в равной степени были его вера, наука и культура. Причем он сумел органично объединить все три направления, и его творчество не содержит ни малейших противоречий между ними. Вера, культура и наука постоянно соприкасаются, взаимодействуют между собой и образуют уникальный синтез – художественные и богословские тексты Льюиса, который является перед читателем и ученым, и богословом, и писателем в одном лице.

Используя слова самого Льюиса, можно сказать так: его творчество одинаково интересно и христианам, и язычникам, и материалистам. Причем это отнюдь не означает, что он «потакает» и тем, и другим, и третьим – нет, он последовательно и твердо отстаивает христианскую позицию. Но Льюис обладает таким богатством личности, интеллектом, интуицией, художественным вкусом, что все это в сочетании с уважительной интонацией общения с читателями привлекает к его творчеству принципиально различных людей [6].

Библиография

1. Денисенко А. Неизвестный англиканин: Клайв Льюис и идея истинного мифа. Одесса, Журнал Богомыслие, 2013, №13.
2. Льюис К.С. Космическая трилогия: Романы, эссе/ Пер. с англ. – СПб.: Северо-Запад, 1993.
3. Льюис К.С. Настигнут радостью. Собрание сочинений в 8 томах. Том 7. М.: Фонд имени Александра Меня, 2006

4. Льюис К.С. Просто христианство. Бог под судом. Перевод с англ. – М., «Гендальф», 1994.

5. Митрополит Каллист Диоклийский (Уэр). Можно ли считать Клайва Льюиса «анонимным православным»? <http://baznica.info/article/mozhno-li-schitat-klaiva-lyuisa-anonimnym-/> (сетевой ресурс)

6. Трауберг Н. Л. Несколько слов о Льюисе. Льюис Клайв Стейплз. Любовь. Страдание. Надежда: Притчи. Трактаты. М.: Республика, 1992.

7. Эппле Н. Танцующий динозавр. <http://20v-euro-lit.niv.ru/20v-euro-lit/articles-angliya/epple-tancuyuschij-dinozavr.htm> (сетевой ресурс).

Гассельблат О. А.

РЕЛИГИОЗНЫЙ И ПОЭТИЧЕСКИЙ ДИСКУРСЫ: ТОЧКИ ПЕРЕСЕЧЕНИЯ

Распространение языка Церкви в наше время привлекло интерес науки к этому явлению. *Религиозный дискурс* – это общение (акт коммуникации), имеющее своей целью *приобщение человека к вере или поддержание веры* [Миронова 2011] Верующий человек имеет свою особую этическую картину мира [Гольберг2002], которая выражается в том числе и в языке, в особенностях значения лексем, в строгой противопоставленности «положительного» и «отрицательного». Исследования религиозных жанров и текстов обозначили многие языковые особенности религиозного дискурса: *двуязычие, цитатность, сильное влияние разговорного языка, семантическая трансформация лексем, изменение оценки, лексический повтор* и другие особенности. Интересным представляется присутствие этих же особенностей в языке современной поэзии. Примером пересечения религиозного и поэтического дискурсов является творчество Иосифа Брод-

ского. Лексико-семантическое поле «Религия» в его поэтических текстах репрезентировано 2238 словоупотреблениями. Поэтическая картина мира автора ориентирована на христианский монотеизм. Поэтический дискурс характеризуется наличием всех тематических групп религиозной лексики как: 1). основные понятия богословия и веры (*Дух Святой, истина, Царство Божие, православие, спасение, грех*) 2). лексика христианской морали (*благодать, смирение, любовь к ближнему, гордость*) 3). элементы церковного календаря (*Рождество, Сретение, Пасха*) 4). название таинств (*венчание, крещение, исповедь, раскаяние*) 5). наименования небесной иерархии (*Бог, архангел, ангел, святой, праведник и др.*) 6). имена собственные (*Иисус Христос, Святой Симеон, пророчица Анна, Никола Чудотворец, Фома и др.*) Следует отметить наличие в текстах поэта элементов молитвенного дискурса, трансформированных богослужебных цитат, большого объема библейских цитат и аллюзий; конструкций неметрического характера, которые в разговорном языке имеют междометный характер (*слава Богу, не дай нам Бог, храни Вас Боже*) противопоставление лексем *душа и плоть*. Таким образом, творчество Иосифа Бродского – яркий материал для иллюстрации сближений и взаимосвязи религиозного и поэтического дискурсов.

Ершова И. И.

О РЕЧИ ФИЛОСОФА ИЗ «ПОВЕСТИ ВРЕМЕННЫХ ЛЕТ»

Одним из самых загадочных фрагментов «Повести временных лет» является так называемая Речь философа. Этот эпизод настолько отличается от остального текста летописи, что почти ни у кого из исследователей не вызывает сомнений его вставной характер. Но какого времени эта интер-

поляция? Откуда происходит ее текст? Для чего она помещена в летописное повествование? Почему, наконец, речь не христианана, не посла, не проповедника, а «философа»? В Киевской Руси смысл этого слова был известен и не лишен негативного оттенка. Например, в Житии Феодосия Печерского его автор Нестор (XI век) говорил, что несмотря на грубость и необразованность, Феодосий был мудрее философов.

Повесть временных лет была написана на древнерусском или славянорусском языке. Согласно гипотезе А.А. Шахматова (1864-1920), в качестве ее исходных источников существовали предшествовавшие, не дошедшие до нас тексты: так называемый древнейший свод 1039 года и начальный свод 1076 года [21]. На их основе с существенными добавлениями был написан труд, автором которого принято считать монаха Киево-Печерского монастыря Нестора, также впоследствии переработанный. Дошедшие до нас списки содержат разночтения: Лаврентьевский (Радзивилловского и Академического списков), Ипатьевский (Хлебниковского и Погодинского списков), Новгородский старшего и младшего изводов [19]. Речь философа содержится в Повести временных лет среди событий, описываемых под 6494 (986) годом.

Летопись повествует, что к князю Владимиру, принимающему представителей различных религий, обращается с речью некий философ, пришедший из Греции. Он опровергает учение выступавших до него с проповедями болгар-магометан, римлян и евреев-иудаистов. Далее он в кратком виде пересказывает ветхозаветную историю, пророчества, евангелия, церковную историю (о вселенских соборах и ересь), учение о страшном суде. Заканчивается речь призывом к князю принять крещение, которое приведет его после смерти в рай.

Многие исследователи отмечают, что текст речи обнаруживает не только знание автором библейских и церковных книг, но и умение соединять разные фрагменты источников, так что повествование получается це-

лостным и логически выстроенным. Отмечалось исследователями также и такие детали в Речи философа, которые отсутствуют в Библии. Так, утверждается, что Бог украсил небо светилами; что на четвертый день творения Сатанаил, бывший старший ангел, изгнан и заменен Богом на Михаила; что Сатана дал камень в качестве орудия убийства Каину и др. Примечательно также, что в отношении лиц Троицы употреблен термин «подобосущее», а не «единосущее».

Крупнейшие отечественные исследователи летописи высказывали об этом фрагменте различные мнения. Так, Н.К. Никольский (1863-1936) полагал [14], что Речь философа является интерполяцией отдельного произведения и указывал на сходство его по содержанию с такими текстами, как «Слово о бытии всего мира» и «Слово из Палеи выведено на жида» и «Слово о том, како крестися Владимир, возмя Корсунь».

А.А. Шахматов, напротив, считал, что эти произведения восходят к Речи философа [20]. С его точки зрения, Речь философа была в предполагаемом древнейшем летописном своде 1039 года, ее источник — это не дошедший до нас рассказ о крещении болгарского царя Бориса от греков, отразившийся в византийских хрониках. Позже он все-таки, после длительных колебаний (как он сам писал) счел, что Речь философа составлена летописцем и зависит от текста Толковой Палеи и еще какого-то текста.

В.М. Истрин (1865-1937) предполагал, что Речь философа существовала раньше, чем была написана летопись. Она, вероятно, присутствовала в Хронографе по великому изложению, составленному в Киевской Руси на основании Хроники Георгия Амартола [7, 8].

Д.С.Лихачев (1906-1999) писал, что Речь философа только внешне прикреплена к князю Владимиру [11, 12]. На самом деле, она принадлежит к числу широко распространенных сюжетов о крещении царя-язычника греческим проповедником и составлена русским автором на основе русского компилятивного хронографа.

Н.К.Гудзий (1887-1965) поддерживал версию А.А.Шахматова о заимствовании рассказа о крещении царя Бориса и, ссылаясь на исследования В.Николаева «Славянобългарският фактор в християнизацията на Киевска Русия» (София, 1949), полагал, что свидетельство Повести о руководящей роли греков, а не болгар-христиан в принятии христианства Владимиром — «может быть позднейшая интерполяция грекофильствующего автора» [4].

Подробное и глубокое исследование посвятил Речи философа А.С.Львов [13]. Проведя тщательный филологический анализ текста, автор доказывает, что Речь философа была в употреблении если не в Моравии, то обязательно в Чехии, где подвергалась редакции с целью приспособления к особенностям местной речи [13, стр. 361]. Наряду с западнославянскими чертами, текст несет на себе бесспорные следы восточноболгарской переработки, или редакции. Как свидетельствуют данные языка, задолго до того, как оказаться в составе Повести временных лет, он был в употреблении и в западнославянском крае, и в восточной Болгарии, возможно бытовал в разных, но близких друг к другу редакциях [13, стр. 368]. И по ряду языковых признаков — переведен с греческого языка [13, стр. 392]. Так что «По-видимому, всего менее убедительно ... утверждение, что данный памятник письменности — сочинение русского летописца» [13, стр. 393].

Делая заключение, что данное произведение было отредактировано в Чехии в X-XI вв., могло появиться и в Моравии как памятник христианской учительной литературы, что произведение, существовавшее на греческом языке могло быть переведено в Моравии на старославянский язык, Львов отмечает «Даже трудно представить, что Константин, особенно Мефодий и его ученики обходились без такой литературы на славянском языке» [13, стр. 394]. Таким образом, выдвигается важное предположение о близости Речи философа к кругу Кирилла и Мефодия, хотя текст подвергся в дальнейшем существенной переработке.

«Речь философа невозможно признать за сочинение русского летописца — ему принадлежат отдельные включения слов, заменяющих другие слова, в исходном проповедническом сочинении, и интерполяция, сообщающая, что люди стали веровать рощениям, кладязям и рекам» [13, стр. 393]. «Если прав Шахматов в вопросе о существовании летописного свода 1039 года, в начале XI века Речь философа была уже в употреблении на Руси» [13, стр. 395].

Как и все другие переписываемые памятники старославянской письменности, Речь философа включена в состав Повести временных лет в так называемой русифицированной форме. В результате переработки это произведение внешне стало походить на многие памятники древнерусского литературно-письменного языка. Присвоение же всех вопросов князю Владимиру создает впечатление, что данное проповедническое произведение составлено именно для русских. Поскольку летописец к Речи философа предпослал рассказ о приходе к Владимиру проповедников болгар веры Бохъмичи (т.е.магометан), немцев от папежа, жидов козарьских (т.е.хазарских иудеев), то особенно реальным и актуальным оказываются далее опровержения философа болгарской веры в Бохмита, о незначительных извращениях христианской веры Римом, о преступлениях евреев относительно пророков и Христа. Включение текста Речи философа в летопись создает впечатление, что именно философ посеял верные христианские семена [13, стр. 395].

Делая предположения о времени включения текста в летопись, Львов отмечает, что содержание критики западного христианства «Свидетельство в пользу того, что памятник списка до середины XI века, поскольку позже, со второй половины XI века установилось резко отрицательное отношение к латинянам». Этот аргумент кажется довольно шатким, тем более, что последующее «отрицательное отношение» преувеличивается исследователями, невольно переносящими в прошлое тенденции развившиеся значительно позже.

А.Г. Кузьмин (1928-2004) утверждал, что вопрос о происхождении Речи философа теперь решен практически однозначно [9]. Речь философа попала на Русь в составе довольно многочисленной западно- и южнославянской литературы IX-X веков. Если учесть, что Кирилл свои сочинения писал на греческом языке, памятник можно и непосредственно возводить к его окружению. Причем, как отмечал историк, важно, что греческое не тождественно константинопольскому. Утверждая, что Речь философа является вставкой — произведением кирилло-мефодиевской традиции, автор привел целый ряд убедительных аргументов. Например, в отличие от летописных смежных текстов, речь датирована не по константинопольской, а по антиохийской эре, что характерно для Болгарии IX века. Историк подробно рассматривал доказательства влияния западнославянской и ирландской традиций, объясняя таким образом ряд специфических особенностей летописного текста, в том числе и элементов «арианства» (появление термина «подобосущее») в Речи философа [2].

Особое мнение высказывал В.И. Ламанский (1833-1914), который, опираясь на Житие Константина, считал, что Речь философа — это сочинение Константина-философа, обращенное к русскому кагану [10, стр. 176].

Известно, что великий князь киевский в X и даже в XI веке имел титул хакан (каган). Иаков Мних (XI век) в «Памяти и похвале князю Владимиру...» называет его каганом, возможно, в память разгрома Хазарского каганата, возможно, в силу каких-то статусных причин. Предположительно первым, кто принял этот почетный титул, был киевский князь Аскольд, который, согласно некоторым источникам, стал христианином. В летописях и иных источниках есть разночтения о происхождении этого князя.

В XI главе Жития говорится о крещении Константином 200 чадей во время хазарской миссии. В.И. Ламанский полагал, что речь идет о крещении не хазар, а русских. Факт крещения каких-то «русских» упомянут патриархом Фотием, учеником которого был Константин, в Окружном посла-

нии, написанном во второй половине 60-х годов IX века. «Не только болгаре обращены к христианству, но также и тот пресловутый народ, который превосходит других грубостью и зверством, то есть так называемая Русь. Поработив соседние народы и чрез то чрезмерно возгордившись, они подняли руку и на Ромейскую империю. Но теперь они переменили безбожную веру на чистое христианское учение, вошедши в число преданных нам и друзей, хотя незадолго пред тем грабили нас, обнаруживали необузданную дерзость. В них возгорелась такая жажда веры и ревность, что приняли епископа и пастыря и с великим тщанием исполняют христианские обряды» [5, стр. 233].

Официальная дата крещения болгар 6372 (864) год. Первое нападение русских на Константинополь историки с опорой на источники датируют с разбросом от 860 до 866 годов. Кто такие эти «русь» не ясно. Высказывается мнение об Азово-Тмутараканской Руси, существует варяжская гипотеза. В то же время, известны найденные археологами на территории Киева захоронения по христианскому типу, относящиеся к IX веку, есть различные интерпретации легенд об Аскольде и Дире.

Точку зрения В.И. Ламанского критиковал церковный историк Е.Е.Голубинский (1834-1912). Критике подверглось утверждение, что на самом деле Константин-философ и его брат Мефодий проповедовали в Киеве. Якобы, Хазарская миссия имела место не в 858 году, и не на устьях Волги, а в 861 году на среднем Днепре в Киеве, когда земля Полян «по свидетельству нашей первоначальной летописи» называлась Хазарией, а у норманнов Гардарикой, и только со времен Олега стала называться Русью. А первое крещение было в 961 году примерно через год после первого нападения варягов-руси на Царьград (18 июня 860 года). Е.Е. Голубинский отмечает [3], что летописец нигде не говорит о послании епископа к русам именно в Киев. Кроме того, в начальной летописи сообщается, что поляне платили дань хазарам, однако не говорится, что их земля называется Хаза-

рией. Наконец, Фотий не пишет, что посланы были к русам именно Кирилл и Мефодий. Церковный историк называет Бандуриеву греческую легенду, которая «усваивает Кириллу и Афанасию крещение Владимира», «поздней» и «баснословной» [3, стр. 13].

Комментируя Житие Константина, Б.Н. Флоря [17] говорит о сомнительности ряда сообщаемых в нем сведений. Например, таких утверждений, что хазарский каган назвал себя состоящим на службе у василевса, или о признании им христианства лучшей религией, чем собственная. Еще фантастичнее сообщения иных текстов о хазарской миссии. Так, в Проложном житии Мефодия указывается, что в итоге пребывания в Хазарии братьев все люди уверовали, а в Успении Кирилла говорится, что (вместо крещения двухсот хазар) крестился сам каган и двести его вельмож. Подвергается сомнению и повод приезда миссионеров — якобы, имевшее место обращение кагана к императору с просьбой о вероучителе. Известно, что верхушка Хазарского каганата весь IX век исповедывала иудаизм. Ссылаясь на мнение исследователей (М.И.Артамонов, Ф.Дворник и др.), Б.Н.Флоря говорит, что скорее всего, реальный смысл миссии заключался в том, чтобы добиться политического сближения Византии и Хазарии после похода русов на Константинополь в 860 году и улучшения положения христиан в Хазарии. Итоги же миссии состояли в вызволении пленных греков, в обещании кагана оказывать военную помощь императору и, предположительно, о снятии возможно существовавшего запрета христианской проповеди.

В Житии содержится пересказ полемики Константина-философа с мусульманами и с еврейскими учеными при дворе кагана. Поднимаются темы Троицы, боговоплощения и искупления, Мессии, вопросы взаимоотношения закона Моисея и Христа, веры и власти. По этому поводу Б.Н.Флоря пишет, что скорее всего это не запись диспута, а вставленное в текст полемическое произведение — сокращенное изложение сочинения Константина, переведенное на славянский язык его братом Мефодием.

Вероучительный характер имеет и Пролог к Житию Мефодия. В первой его части изложено краткое учение о Троице, о сотворении мира и человека. Вторая часть представляет собой краткий обзор библейской истории с перечнем ветхозветных патриархов и пророков, которых Бог послал к людям, чтобы они стали образцом для подражания. В третьей части содержится краткий обзор истории христианства, в которой главное место занимает перечень шести Вселенских соборов. Характерно отсутствие Никейского собора 787 года, который в Риме Вселенским не считался. Ссылаясь на мнение исследователей (П.А. Лавров, Ф. Гривец), Б.Н. Флоря [18] указывает, что введение представляет собой особое сочинение, написанное иным, нежели дальнейший текст, автором, что это источник греческого происхождения, близкий к Устюжской Кормчей, что его возможный автор Константин, поскольку содержит цитаты Григория Назианзина. Первая и третья части трактата близки к «исповеданию веры» — то есть к текстам, которые духовные лица должны были подавать по требованию властей, если под подозрением оказывалось их правоверие или шла речь об их назначении на епископскую должность.

По-видимому, никто из современных исследователей не поддерживает точку зрения Ламанского об авторстве Речи философа. Хотя сравнение ее с текстами, излагающими основы веры и возможно принадлежащими Константину Философу, а также анализ исторической ситуации, предположительно отражающейся в особенностях Речи философа, позволяют авторам делать вывод о принадлежности ее к кирилло-мефодиевской традиции. По-видимому, возможно говорить по крайней мере о едином жанре и общей жанровой специфике. Однако важно, что версия Ламанского сосредотачивает внимание на хазарском «направлении».

До начала VII века хазары входили в состав Западно-тюркского каганата — наследника распавшейся великой империи кочевников — Тюркского каганата. К середине VII века Западно-Тюркский каганат раздробляется на

ряд этнополитических образований, среди которых наиболее значимым становится хазарское государство. Оно стало первым в раннесредневековой истории Восточной Европы централизованным политическим объединением. Первоначально центр государства находился в приморской части современного Дагестана. В 60-х годах VII века хазары разгромили болгарскую конфедерацию (Великую Болгарию), после чего стали продвигаться в западном направлении, создав полиэтническое государство – Хазарский каганат. К началу VIII века хазарами контролировались Предкавказье, Нижнее и Среднее Поволжье, часть нынешнего Северо-Западного Казахстана, Приазовье, практически вся территория Северного Причерноморья до среднего течения Днепра, где в зависимость от них попали восточнославянские племена (поляне, дреговичи, северяне, вятичи и др) В VII-VIII веках и в первой половине IX века Хазарский каганат был крупнейшим государством Восточной Европы. Через его посредничество восточные славяне поддерживали контакты с народами Кавказа, Средней Азии, Ирана, арабских стран. Арабские источники (Ал-Истахри, Ибн-Хаукаль) IX-X века описывают торговые пути, ведущие из мусульманских стран через хазарские земли или через Черное море в Восточную Европу и на Русь. В хазарской столице существовала русская колония, обладавшая правом судиться по своим законам. (ал-Масуди, X век).

Керченский и Таманский полуострова имели важнейшее значение для контроля над проливом, связывавшим Черное и Азовское моря. Это был стратегически важный отрезок восточноевропейского торгового пути по Дону и далее через сухопутный перешеек на Волгу и Каспийское море. Контроль над этим и другими торговыми путями стали одним из главных источников обогащения верхушки хазарского общества. Собственно торговые операции находились в руках купцов-евреев, основавших в Хазарии, как и в ряде других стран, свои торговые фактории. Это обстоятельство, вероятно, способствовало принятию иудаизма хазарской верхушкой.

Столкновение интересов и прямое соперничество с христианской Византией и мусульманским Халифатом ставили под вопрос принятие религий, которые позволили бы южным и западным соседям – арабам и византийцам – оказывать идейное и политическое воздействие, или даже установить отношения вассальной зависимости. Ввиду этого, хазарская миссия Константина Философа 861 года не могла быть успешной. В то же время необходимость принятия монотеистической религии, способствующей укреплению централизованного государства, была уже очевидной. В начале IX века, между 799 и 809 гг., хазарский каган проводит религиозную реформу, выразившуюся в принятии иудаизма элитой. Однако, заметное место иудаизм начинает занимать значительно позже. Вытеснить другие верования, включая традиционные шаманизм и тенгрианство, иудаизм не успел. В X веке хазарское государство приходит в упадок, сокращается территориально, страдает от нападений (аланы, печенеги, арабы и др.) Окончательно разгромили каганат в 60-е гг. войска киевского князя Святослава, отца князя Владимира, захватив и разорив основные хазарские города на Дону и в Нижнем Поволжье.

В IX-X веках одним из главных направлений в русско-византийских отношениях был вопрос о Хазарском каганате. С одной стороны Византия поддерживала Русь в борьбе с хазарами, с другой опасалась чрезмерного усиления русских. Русские поселения в Приазовье и в Восточной Таврике возникли уже в IX веке.

Византийские хронисты упоминают о восстании 1015 года под предводительством Георгия Цуло и ответной экспедиции византийского флота. Исследователи считают, что это был разгром реликта хазарского каганата в Крыму. Для подавления мятежа были привлечены русские воины, во главе которых стоял Сфенг, согласно источнику – брат киевского князя Владимира. В результате византийский император Василий II укрепил власть в Крыму, а русские закрепились на Таманском полуострове, где было основано Тмутараканское княжество, князем в котором был посажен сын Владимира Мстислав. Керченский пролив, Азовское море, реки Кубань и Дон

находились в зоне стратегических интересов и русских князей, и Византии, что порождало ряд конфликтов. В последний раз Тмутараканское княжество в летописях упоминается под 1094 г., позже оно, видимо, поглощается половцами.

После разгрома Хазарского каганата контроль над транзитной торговлей перешел к Руси, что было немаловажным фактором экономического роста и политического значения. Победа над хазарами и присвоение их геополитического наследства в то время было очень значимым событием.

Важное значение в геополитических взаимоотношениях в регионе имел Херсон (Корсунь). Эта колония, претендовавшая на значительную самостоятельность по отношению к метрополии, принимала большое участие в политической жизни Византии. Это был форпост империи, территория, имевшая торговое, военное, стратегическое значение во взаимоотношениях с соседями. Колонии придавалось настолько серьезное значение, что в договоре Игоря с греками налагался запрет на военные действия русских в корсунских землях, включая низовья Днепра, а князья брали обязательство защищать владения Херсона от племен Северного Причерноморья. В то же время Корсунь стремилась к независимым действиям. Например, в начале VIII века в ситуации конфликта с вернувшимся к власти в результате дворцового переворота Юстинианом II, Херсон добровольно перешел под протекторат Хазарского каганата. О сложных отношениях колонии с Константинополем свидетельствует и приводившееся В.Н. Татищевым сообщение под 1076 годом о просьбе византийского императора, обращенной к русским князьям, помочь усмирить болгар и корсунян.

Нападение Владимира на Корсунь в целях принуждения Василия II к выполнению обязательств за военную помощь в подавлении восстания Варды Фоки, было серьезным ударом для Византии. Покидая Херсон, князь вывез предметы искусства, церковную утварь, иконы. Когда на Руси создавалась церковная организация, корсунская иконопись, церковное зод-

чество, ремесла оказали влияние на русскую церковь в качестве образцов для подражания. Выходцами из Корсуни были новгородские епископы и священники во многих городах Руси.

А. Г. Кузьмин [2] одобрительно оценивал точку зрения Р.В. Жданова, поддержанную Д.С. Лихачевым, Л. Мюллером, А. Поппэ, согласно которой, летописное корсунское сказание было направлено против греческих притязаний. Корсунь всегда была особой колонией Византийской империи, часто находилась в конфликте со своей метрополией, при этом иногда искала помощи в том числе на Руси. Как раз в период возникновения сказания, Корсунь была в конфликте с Константинополем (60-80 гг.) [2, стр. 31].

Херсон имел самостоятельную религиозную и церковную историю. В далекую северную колонию ссылали христиан в периоды гонений, в результате чего здесь образовалась заметная община. Вместе с тем, позже, когда христианство стало официальной религией империи, и в особенности после феодосиева эдикта, Херсон сопротивлялся насаждению христианской религии, вероятно полагая, что церковь станет одним из инструментов контроля и подчинения его жителей. Здесь проживало множество ссыльных монахов-иконопочитателей во время иконоборческого периода византийской истории. В VII-IX вв. создается памятник средневековой литературы «Жития святых епископов херсонских», утверждающий религиозную самоценность местных святынь. Вероятно, важное значение придавалось и пребыванию здесь с 860 по 861 год византийского посольства, отправленного к хазарскому двору императором Михаилом III Пяницей (842-867), возглавленное Константином Философом.

А.Г.Кузьмин подчеркивал: «Само корсунское христианство не может быть отождествлено с константинопольским» [2, стр. 31]. Здесь применялось другое летоисчисление, почитались «западные» святые — папы римские Мартин и Климент. «Именно культ Климента сближает русь, Корсунь, а также западных славян тех областей, где протекала деятельность Кирилла и Мефодия» [2, с.32]. Возвышение культа Климента — одного из первых христианских мучеников (ум. 97 г.) — и на Западе, и в Корсуни связано с

деятельностью Кирилла. Во время пребывания в Корсуни в 861 году Кирилл подвигнул местное духовенство на обретение мощей, затем, отправляясь в Моравию, захватил часть их с собой и в конечном счете привез их в Рим. «Память и похвала Владимиру» называет целью похода на Корсунь желание привести на Русь попов, чтобы они научили «закону крестианьскому». В корсунском сказании говорится о вывезенных и помещенных в киевскую Десятинную церковь ценностях: церковной утвари, иконах, святынях, в том числе о мощах святого Климента. Первым настоятелем Десятинной церкви стал Анастас Корсунянин, помогший Владимиру захватить город, указав на возможность перекрытия водоснабжения. Ему была поручена княжеская казна. Назначение настоятелем осуществил сам князь. Позднее, при Ярославе Мудром, Анастас с казной ушел в Польшу с Болеславом.

Возможно, корсунские образцы сыграли свою роль и в интерпретации обращения в христианство князя Владимира. Для средневековой литературы, в том числе летописной, важнее фактической стороны были символические и статусные составляющие текста, соответствие реальных событий устойчивым архетипам. С этой точки зрения, ничего странного нет в переносе на князя кагана Владимира, политического «наследника» хазарских владык, с которыми у Херсона были длительные и сложные взаимоотношения, и диспута вере, и проповеди философа и, возможно, иных элементов каркаса легенды об обращении царя-язычника. Летописец не указывает, что именно Константин Философ произносил свою проповедь русскому князю. Он и не мог бы такого утверждать, поскольку это было бы анахронизмом. Вместе с тем, параллель князя с хазарским каганом и отсыл к миссии солунских братьев, скорее всего, допускались вполне сознательно. В этом видится цель показать, что искусный философ, провозглашающий истинное учение, по статусу Владимиру Крестителю полагался.

Список литературы:

1. Артамонов М.И. История хазар. Л., 1962
2. Введение христианства на Руси. Ин-т философии АН СССР; отв. ред. А.Д. Сухов. М., Мысль, 1987 г. 302 с.

3. Голубинский Е.Е. По поводу перестроя В.И. Ламанским истории деятельности Константина Философа, первоучителя славянского, СПб, 1907.
4. Гудзий Н.К. История древней русской литературы. Изд. 8-е, Москва, 2002 год.
5. «Известия славянского благотворительного общества», СПб, 1885, № 4, с.233, пер. Ф.И. Успенского.
6. История Крыма с древнейших времен до наших дней (в очерках) . Изд. 5-е. Симферополь, 2013 г.
7. Истрин В.М. Откровение Мефодия Патарского и летопись. Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук, т.ХХІХ, 1924
8. Истрин В.М. Замечания о начале русского летописания. «Известия ОРЯС», т.ХХVІ, Пг., 1923, с.45-102
9. Кузьмин А.Г. Начальные этапы древнерусского летописания. М., Изд-во МГУ, 1977 г.
10. Ламанский В.И. Славянское Житие Кирилла как религиозно-эпическое произведение и как исторический источник. Пг., 1915
11. Лихачев Д.С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.-Л., 1947 г.
12. Лихачев Д.С. Повесть временных лет, ч.2, Приложение. Статьи и комментарии Д.С. Лихачева. М.-Л., 1950
13. Львов А.С. Исследование Речи философа. В сб. Памятники древнерусской письменности. Язык и текстология. Отв.ред. В.В. Виноградов. М., Наука, 1968, с. 333-396
14. Никольский Н.К. К вопросу об источниках летописного сказания о Владимире. Христианское чтение, 1902, июнь. Перепечатано в книге автора «Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений (X-XI вв.)» СПб, 1906, VIII, стр. 6
15. От киммерийцев до крымчаков (народы Крыма с древнейших времен до конца XVIII века). Ред. И.Н.Храпунов, А.Г. Герцен. Изд. 6, Симферополь, 2014 год

16. Плетнева С.А. Хазары. М., 1986

17. Житие и жизнь и подвиги, иже во святых отца нашего Константина Философа, первого наставника и учителя славянского народа. Пер. Б.Н. Флоря. В изд. Сказания о начале славянской письменности. СПб, Алетейя, 2000 г. То же: www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Tschechien/IX/Slav_pis/text2.phtml

18. Память и житие Отца нашего и учителя Мефодия, архиепископа Моравского. Пер. Б.Н.Флоря. В изд. Сказания о начале славянской письменности. СПб, Алетейя, 2000 г.

19. Шахматов А.А. «Разыскания о древнейших русских летописных сводах» СПб, 1908

20. Шахматов А.А. О начальном киевском летописном своде. М., 1987

21. Шахматов А.А. «Повесть временных лет» и ее источники. ТОДРЛ, т.IV, М.-Л., 1940. с. 9-150.

Карапетян М. В.

РЕЛИГИОЗНЫЙ ДИСКУРС В СОВРЕМЕННОЙ БРИТАНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Роль религии в жизни современного общества трудно переоценить. Каждый из нас ощущает себя либо верующим человеком, либо атеистом. Объективно знание (картина мира, мировоззрение человека) определяется либо научными представлениями, либо религиозными, в которых центральной составляющей выступает вера в существование творца, бога. Хотя, по мнению известного американского физика, Нобелевского лауреата, Ричарда Фейнмана, религия и наука могут вполне сосуществовать. Свои мысли относительно этой проблемы он выразил в эссе под названием ‘TheRelationof-ScienceandReligion.’“ Despite the fact that I said that more than half of the scientists don’t believe in God many scientists do believe in both science and God, in a

perfectly consistent way. But this consistency, although possible, is not easy to attain, and whether it is worth attempting to attain it” [2,p.508].

Не случайно и то, что литература отражает все процессы, происходящие в жизни общества и отдельного индивида. Культурные процессы и отношения формируют мировоззрение и идентичность каждого из нас, а культура и религия очень тесно взаимосвязаны исторически, эмоционально, эстетически. Именно религиозный дискурс является самым древним и наиболее важным типом институционального общения, оказавшим серьезное влияние на формирование культуры и идентичности любой нации.

Русское православие очень часто ассоциируется с восточным христианством, противопоставляемым западному - католичеством. Что касается английского христианства, то существенной чертой английской культуры с середины 16 века до середины 20 была протестантская культура и религия.

В истории британской литературы есть несколько поэтов католиков: Поуп, Хопкинс и в некотором смысле Донн и Т.С. Элиот. Были также и авторы, не выражавшие яркой приверженности протестантизму: Китс и Э. Бронте, В. Вульф. В. Шекспир, родившийся в стране, в которой в течение 6 лет до его рождения шла религиозная борьба, не выражал эксплицитно свои религиозные верования и убеждения. Хотя в его творчестве можно наблюдать многочисленные религиозные, Библейские интертекстуальные связи.

Важно осознавать, что величайшие ирландские писатели католики или протестанты принадлежат к особой группе религиозной культуры, и мы должны рассматривать их как особенных. Свифт, Йетс, Джойс, например, двое первых протестанты и один католик никак не вписываются в категорию английской культуры.

Для понимания таких авторов, как Мильтон, Дефо, Филдинг, Дж.Остин. Ш. Бронте, Вордсворт и других, знание их религиозных убеждений, исторической эпохи, в которой они жили и формировались, просто необходимо.

Несмотря на то, что количество верующих уменьшилось, религиозные ценности и отношения сохраняются в светской жизни и современной литературе. Карен Хьюитт, характеризуя динамику религиозной культуры в Англии, пишет следующее: « From the seventeenth century to the twentieth century , Britain has developed from a religious society into a secular one; in 1997, although the majority of the population - about 70%- say that ‘they believe in God’, only a small minority (16%) attend a church at least two or three times a month. However, even the religious substructure has been crumbling away, some of the characteristic English Protestant values and attitudes have survived, adapted for secular use»[3,с.164].

Для протестантов в Англии Библия является неотъемлемой частью в личной и общественной жизни, а также во многом определяющей христианскую нарративность современной литературы. К наиболее частотным источникам интертекстуальности К.Хьюитт относит Евангелие от Матфея глава 2, Гenezис, Евангелие от Луки глава2, письма Павла, особенно Послание Коринфянам, Экклезиаст.

Библия – это священная книга для всех христиан, но среди протестантов - это основа религиозного откровения и церковных практик. Именно она составляет ядро, на котором строится религиозный дискурс. Его центральными концептами выступают Бог и вера. По мнению большинства исследователей, религиозный дискурс можно определить как вид общения (текст), выполняющий функции, относящиеся к вероисповеданию (поддержание, укрепление или приобщение к вере). Другими словами, религиозный дискурс прецедентен.

В. И. Карасик выделяет следующие цели религиозного общения: « 1) получить поддержку от Бога, 2) очистить душу,3) призвать ближних к вере и покаянию,4)утвердить верующих в вере т добродетели, 5) разъяснить вероучение...»[4,с.].

Современные британские авторы уделяют много внимания религии, ее роли в обществе, истории цивилизации. Ярким примером своеобразной интерпретации религиозного дискурса (метадискурса) может служить роман в рассказах «История мира в 10 с половиной главах» известного современного английского автора Дж. Барнса.

В основу повествования Дж. Барнс кладет историю мира, увиденную через миф о Всемирном Потопе. Идеи, объединяющие все главы в одно повествование, связаны с религией, верой в Бога, с религиозным фанатизмом и религиозными войнами и судами над животными в Средние века. Итак, мы видим все основные концептообразующие элементы религиозного дискурса в литературном произведении.

Следует сказать, что само словосочетание «истории мира» у Барнса наполнено негативным смыслом. Он вкладывает в него смысл негативного опыта человечества; синонимом «истории мира» в этом случае могли бы стать бесконечные войны и катастрофы, а также низменные отрицательные качества людей, унаследованные от прародителей.

Исток этого зла Барнс видит в безжалостном мифе о Великом Потопе — этот миф становится для автора иллюстрацией принципа «наказания невиновных, награждения непричастных» — то есть того, что в большинстве случаев происходит в человеческой истории (и особенно в общественной жизни). Отталкиваясь от жизненных впечатлений, он рисует Ноя жестоким и лицемерным (глава «Безбилетник»), ведь выживают в человеческом обществе далеко не самые достойные (глава «Три простых истории»). Исход ветхозаветного сюжета видится автору страшным обманом — слишком много мы знаем о несправедливости, чтобы надеяться на ее поражение. Ироничен и намек, что, если бы Ной и правда был святым, то современное человечество унаследовало бы его черты; это, конечно, скорее мрачная шутка, но в ней есть и метафорический смысл. Идея неравенства в обществе усиливается противопоставлением «чистых» и «нечистых» животных (clean and unclean).

Противопоставлена Истории мира любовь – сила, противодействующая разрушению, направленная только на созидание.

«История мира в 10 1/2 главах» – философский роман Барнса, разрушающий мифологию Ветхого Завета и конструирующий религиозный дискурс на основе сочетания реальных исторических, политических и литературных концептов, многие из которых прецедентны.

Очень интересна рефлексия русскоязычных студентов на интерпретацию Библии с точки зрения межкультурной коммуникации.

Большинство русских студентов, прочитав первую главу романа, отрицательно отнеслись к такой интерпретации Библии. В то время как для протестантской Англии подобная интерпретация религии вполне приемлема.

Религиозный метадискурс встречается во многих произведениях современных британских авторов; очень часто тема религии пересекается в них с проблемами мультикультурализма, как, например, в романах З. Смит, С. Фокса, Дж. Ланчестера. Религиозный дискурс, выступая частью художественного, с которым его роднит театральность, эмоциональность, усиливает эстетическое воздействие литературного произведения.

Библиография:

1. Barnes Julian A History of the World in Ten and a Half Chapters,
2. Lee A. Jacobus A World of Ideas. Essential Readings for College Writers, Bedford/ St. Martin's, 2002.
3. Hewitt Karen Understanding Britain Today. Perspective Publications Ltd. OxfordOX2, UK. 2009
4. Карасик В.И. Религиозный дискурс/ Языковая личность: проблемы лингвокультурологии и функциональной семантики. Волгоград, 1999.

**РЕЛИГИОЗНАЯ СИМВОЛИКА ЧАШИ ГРААЛЯ
ВО ФРАНЦУЗСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XX ВЕКА
(на примере пьесы Жюльена Грака «Король рыбак»
и романа Рене Бержавеля «Чародей»)**

1. Доклад посвящен символике и концепции мифа о Граале во французской литературе XX века. На примере пьесы Жюльена Грака «Король рыбак» и романа Рене Бержавеля «Чародей» мы попытались показать, как эти самобытные французские писатели 20 в. по-новому осмысливают легенду о Граале, которая оказалась созвучной мышлению современного человека.

2. Специалисты до сих пор ломают копья по поводу происхождения легенды о Граале, которая появилась в конце XII начале XIII вв. на страницах французских куртуазных романов. Одни исследователи, среди которых такие выдающиеся ученые как Ж. Фраппье, Ж.Маркс и Роже Лумис — отстаивают «кельтское» происхождение легенды, другие (Галле и Дюваль) возводят миф о Граале к восточной традиции. Некоторые ученые склонны сводить все составляющие «легенды о Граале» к христианским символам, ссылаясь на апокриф IV века «Деяния Пилата» («Евангелие от Никодима»). Существует и «сказочная» гипотеза (Поль ле Ридер) согласно которой обогащение куртуазного романа сказочными элементами имело принципиальное значение для формирования жанра романа. Как бы то ни было, в поисках источников легенды нужно быть очень осторожным и нельзя выделять в ней сугубо кельтскую или христианскую составляющую, а воспринимать их в совокупности.

3. Жюльен Грак (1910-2007) начал интересоваться «Легендой о Граале» после того, как в 18-летнем возрасте впервые услышал оперу Вагнера «Парцифаль». За основу своей пьесы «Король-рыбак» (1948) он берет либретто оперы Вагнера, но его трактовка отличается новизной и оригинальностью. Жюльен Грак в своей пьесе существенно изменяет и общую

схему средневековой легенды и ее смысл. Он полностью «дехристианизировать» ее. Грааль находится вне христианской проблематики. А сама история предстает перед нами историей морального совершенствования или познания высшей истины. Однако заключена эта истина не в христианском Боге, а в точке соприкосновения материального то есть земного, и сверхъестественного, то есть божественного. Поиски Грааля являются для писателя не моментом выбора между добром и злом, а вопросом принесения в жертву обычной человеческой жизни с ее радостями.

4. Одной из самых интересных адаптаций артуровского цикла во французской литературе является роман Рене Бержавеля (1911-1985) «Чародей» (1984). Согласно авторской трактовке, Грааль изначально являлся чашей, которую Ева изготовила из глины, чтобы собрать кровь из ребра Адама. После грехопадения чаша была разбита, а затем вновь собрана по кусочкам, чтобы служить Христу во время Тайной вечери. Эту чашу и ищут рыцари Круглого стола под руководством чародея Мерлина, сына дьявола и девственницы. Одним из ключевых моментов поиска Грааля является преодоление искушения. По мнению Бержавеля, именно земная любовь препятствует обретению чаши. Некоторые формы любви порицаются им, однако когда это чувство достигает своего идеала, оно может конкурировать со Священной чашей. Так поиски Грааля становятся инициатическим путешествием, которое вне зависимости от результата помогает героям познать себя и движущие ими мотивы.

5. Чашу Грааля без преувеличения можно назвать самым возвышенным и сокровенным понятием Западной Европы. Восходя к древнему кельтскому мифу о волшебном котле, в течение последнего тысячелетия легенда о Граале превратилась в часть христианской легенды, где Грааль стал сакральным сосудом и занял важное место в средневековых рыцарских романах. Легенда о Граале пережила века и по сей день не перестает волновать умы, представая в новом ракурсе на страницах современных литературных произведений.

**ХТОНИЧЕСКИЙ МИР БЕЛОГО КРОЛИКА:
РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЙ АНАЛИЗ «АЛИСЫ В СТРАНЕ
ЧУДЕС» ЛЬЮИСА КЭРРОЛЛА**

Льюис Кэрролл в жизни был известен как Чарльз Лютвидж Доджсон. Писатель родился в семье приходского священника 27 января 1832 года в графстве Чешир. В жаркий летний день 4 июля 1862 года во время прогулки Чарльза Лютвиджа Доджсона с юными сестрами Лидделл (дочерями ректора Крайст Чёрч колледжа) была рождена на свет история, известная миру как «Алиса в Стране Чудес».

В завязке произведения описывается самый обычный день девочки эпохи викторианской Англии – она стремится быть воспитанной, казаться взрослой и даже пытается разобрать книгу сестры, лишенную картинок. Но подобные усилия не могли не утомить маленькую девочку, и Алису клонит в сон.

А затем она видит Белого Кролика. Какую роль в повествовании играет фигура Белого Кролика? Алиса, следуя за ним, попадает из обыденного мира в мир волшебный, потусторонний, строящийся по иным законам. Подобными функциями В.Я. Пропп наделяет сказочного проводника, и если в народной сказке герой переходит в обиталище духов, то в литературной – Алиса попадает в Страну Чудес. [6, с. 55]

Сама внешность Белого Кролика соотносит его с существами иного мира, которых выделяли внешние физические отличия: кролик – альбинос с красными глазами. Также сам Кэрролл писал о Белом Кролике, что тот имел черты слабоумия и нервной суетливости, что схоже с описанием В.Г. Богораза характера шаманов: «нервные, легко возбудимые люди» [1, с.

107], что позволяло им беспрепятственно перемещаться между мирами. Так и Кролик обладает способностью попадать из наземного мира в подземный, из Англии в Страну Чудес.

С другой стороны, Белый Кролик взрывает привычный для Алисы ход времени, уклад ее жизни. В этом заметна схожесть его образа с фигурой мифологического трикстера. Он выполняет медиативную функцию, снимая оппозицию между двумя мирами, позволяя Алисе заглянуть за грань, юркнув в нору. [5, с. 234-236]

Нора, в свою очередь, напоминает об обрядах перехода, исследователями которых были М. Элиаде, Рене Генон, А. ван Геннеп. Образ норы в их работах связывается с инициацией – «совокупностью обрядов и устных наставлений, цель которых – радикальное изменение религиозного и социального статуса посвящаемого». [7, с. 12]

Следующая мифологема заключена в сцене, где Алиса пытается получить ключ от маленькой дверцы в холле. В древних сюжетах, заключенных в волшебной сказке, определенное знание или артефакт, помогали герою перебраться по ту сторону. Только тогда грань между мирами истончается, и герой выступает в качестве части иного пространства.

Образ ключа, врат в мифологиях мира встречается в связи с переходом из мира живых в мир мертвых. К примеру, Инанна, богиня вавилонской мифологии, отправившись в царство мертвых, чтобы спасти Думузи, проходит через семь врат подземного мира, где оставляет в качестве платы части своего одеяния. [8, с. 72]

Также в ситуации перехода из одного мира в другой в мифах и сказках встречается образ еды, кормления. В волшебных сказках таковым является вкушение особой пищи, после чего главный герой окончательно принадлежит иному царству. В сказке отражается ритуал кормления мертвых, и это та пища, которая изначально предназначалась усопшим. Так Персефона, вкусив несколько зернышек граната, стала навечно связанной с

Аидом. А в египетской «Книге мертвых», вкушение пищи описывается как один из инструментов прохождения опасностей загробного мира. Подобная пища дает силу, позволяющую пройти испытания.

Алиса, выпив некий раствор, начинает уменьшаться, а отведав пирожок – увеличиваться. Девочка проявляет свойства ей не присущие, но это помогает ей стать частью иного пространства, и всё становится «страньше и страньше». [4, с. 21] Мир Чудес врывается в ее жизнь, а осколки обыденности смывает небольшой, но вполне действенный потоп, на который указывает море, возникшее от Алисиных слёз.

Море слёз уничтожает старое, чтобы заменить его сущностно новым. Новым временем, новыми причинно-следственными связями, новыми логическими законами. Алиса становится частичкой Страны Чудес, попадает в наполненный опасностями хтонический мир Белого Кролика.

Библиография:

1. Богораз В.Г. Чукчи. Ленинград.: Издательство Главсевморпути, 1939. т. 2.
2. Демурова Н.М. Льюис Кэрролл. Очерк жизни и творчества. М.: Наука, 1979.
3. История религии. В 2 т. Т.1. Учебник/ В.В, Винокуров, А.П. Забияко, З.Г. Лапина и др.; Под общей редакцией И.Н. Яблокова. М.: Высшая школа, 2007.
4. Кэрролл Льюис. Алиса в Стране Чудес. М.: Эксмо, 2015.
5. Леви-Строс К. Структурная антропология. М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001.
6. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. М.: Лабиринт, 2000.
7. Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. М. – СПб.: Универсальная книга, 1999.
8. Якобсен Т. Сокровища тьмы. История месопотамской религии. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995.

ДЕМОНИЧЕСКИЕ СУЩЕСТВА В УКРАИНСКОЙ МИФОЛОГИИ

Познание глубинной сущности культуры каждого народа возможно только с помощью мифологии, так как мифологическое мировоззрение – это первый этап постижения истории. Мифическое прошлое – не просто предыдущее время, а особая эпоха сотворения. Мифологию мы понимаем как необходимость закономерного и неизбежного этапа духовного развития каждого этноса [2, с. 17]. Миф не указывает, что история является ложной или истинной, он обращается к духовному, психологическому или символическому понятию реальности. Сущность мифологического восприятия мира, лучше всего отображает Р. Грейвс: «В мифах со всей достоверностью запечатлены религиозные обряды и события древности, на них можно положиться как на исторические свидетельства, необходимо лишь понять их язык и сделать поправку на возможные ошибки при переписывании, неверные толкования забытых обрядов и произвольные изменения, внесенные по моральным и политическим соображениям» [3, с. 14].

Украинская мифология своеобразна и богата на разнообразные демонологические персонажи. Недаром, именно на украинской демонологической основе возникла фольклорно-фантастическая новелла, которая стала, фактически, национальным жанром. Мифологические и демонологические представления, магические обряды и ритуалы не только связаны с фантастической сферой – они, как правило, отображают и богатейший многовековой опыт людей. Уже одно это обязывает нас внимательнее присмотреться к феномену, который сыграл важную роль в развитии духовности украинского народа.

Раскрытие разнообразных наслоений в системе мировоззренческих представлений и верований украинцев дает базис для понимания глубин-

ной основы их происхождения: старинной, славянской и первоначальной, индоевропейской. Вся мифология и демонология украинцев преимущественно славянская: и за персонажами богов, и за структурой демонов, и за природой космогонических представлений.

Выявление генезиса мифологических и демонологических представлений народов наталкивает на мысль о стадийности их развития, которая была вызвана, прежде всего, социальными условиями – разными для определенных исторических периодов. Древнейшие, дохристианские представления людей, как правило, связывались с верой в особую силу явлений природы. Путем выполнения магических действий человек старался повлиять на достижение поставленной цели: защитить урожай, вылечить больного или обеспечить покой домашнего очага.

Относительно второстепенных бытовых проблем, то их реализация осуществлялась, как правило, с помощью активных методов влияния: приметы, увещевания – все то, что получило название поверий.

Относительно традиций, обычаев, обрядов и ритуалов, то в своей первооснове они принадлежали к религиозно-магическим явлениям, поскольку люди верили, что они могут дать необходимый результат: скажем, обеспечить плодородие, избавить от «нечистых сил», сохранить урожай. Со временем, обрядность потеряла магическую направленность, сохранив лишь определенную связь с религиозно-мистическими представлениями. Обрядовые действия приобрели развлекательный характер, хотя, исходя из традиции, имеют определенные магические свойства.

Распространение христианства сопровождалось расщеплением сверхъестественного в религии и верованиях, которое раньше было, как правило, целостным явлением, в равной мере характерным, как для мифологии, так и для демонологии.

В нашей статье мы ставим задачу показать основных демонологических существ, характерных для украинской мифологии.

Большое значение для написания нашей статьи имели труды митрополита Иллариона (И. Огиенка) [7], Б. Рыбакова [9], С. Плачинды [8]. Важный источниковый материал по демонологии находится в работах этнографов В. Милорадович [5], С. Максимова [4], а также в сборнике «Українці: народні вірування, повір'я, демонологія» [12]. Основу сборника составляют оригинальные материалы (статьи, доклады, рефераты, книги), которые принадлежали перу известных украинских этнографов конца XIX – начала XX в.: Тадею Рыльскому, Николаю Маркевичу, Петру Иванову, Владимиру Гнатюку.

В глубокой давности человек всюду вокруг себя видел много такого, что было ему непонятным и более сильным, чем он, и которое нужно было не только задабривать, но и понимать. Все чрезвычайные явления очень рано были персонифицированы, а злые духи обычно получали сборное название, а не единичное имя, потому, что их было слишком много. Например, леший, русалка и др. Старинные письменные памятники часто упоминают, что древние украинцы почитали реки, болота, колодца, источники, горы, растения, леса и приносили им жертвы [7, с. 120].

Славянская демонология была развита, так как человек вокруг себя «видел» целый мир разных существ. Все было в его воображении одухотворено и персонифицировано. Сначала окружающие духи были добрыми, но со временем они становились и злыми. Злые духи были разными, но они обычно вредили каждый на своем месте.

Скажем, во время сна злой дух мог «влезть» в человека, который лег спать, не сказавши заклинание, и творить разные болезни. Неурожай, голод, буря, холод и вообще всякое зло в природе совершали злые духи, которые вредили людям. Даже злой человек мог при встрече сглазить и нужно уметь уберечь себя от этого надлежащим образом. Самое главное, чтобы уберечься от сверхъестественных сил – нужно уметь их задобрить, принести необходимые жертвы. Но на некоторые силы это не действовало,

тогда их нужно было заклинять, брать на испуг, обманывать. Злые духи издавна сильно боялись пения петуха и лая пса – этого всего они не терпели, а услышав, убегали к постоянным своим жилищам [12, с. 390].

Из древних времен семья была в украинцев очень крепкой, так как ее скреплял родовой культ. Культ домового божества чрезвычайно старый, известный у всех индоевропейских народов. Домовой очаг, на котором горел неугасимый огонь, издавна был главной Святыней дома. Он берег счастье дома и всех членов семьи. Домовой родовой очаг был в украинцев первым жертвенником, а глава семьи – первым жрецом. Старший в семье, отец, выполнял все необходимые обряды, связанные с домовым очагом.

Богом домового костра стал в украинцев *домовой* («хованец», «питомец», «счастливец»), известный из древнейших времен. Домовой – постоянный часовой дома, покровитель и охранник семьи. Живет он под печью или за печкой. За народными поверьями, домовые явились из тех капель, которые черт, замочив палец в воде, смахивал позади себя [12, с. 389].

У богача домовый в шерсти у бедняка лежит голый. Домового можно себе купить, так как их продают по некоторым городам в бутылках или в решете, в котором они сидят как котята. Кто не умеет им командовать, может очень легко погибнуть. Домовые бывают от богатства, длинной жизни и гоноров. Можно также воспитать себе домового. Нужно только взять сноска яйца, привязать под левую подмышку и носить девять суток. Со сноски через 9 дней вылезет малый домовый, или вылезет курятко, а из него сделается домовый. Его нужно посадить сразу на пол и кормить несолеными кушаньями. Домовой оказывает содействие хозяину, следит за всем, помогает в работе, делает все, что захочет хозяин, помогает в достижении богатства, однако, после смерти домовый забирает себе душу хозяина. Когда кто-то подаст домовому соленое кушанье, он злится и швыряет посудой, а когда это повторяется, срывает крышу и уходит, забирая с со-

бой и счастье хозяина. Домового можно убить, когда ударить его наотмашь, но если ударить его после этого обычным буком по голове, он оживет [12, с. 390].

Домовой выглядит как маленький мальчик в красных портках и в рогатой шапке. Ноги имеет такие, как у козла. Временами показывается домовой как пастушок с кнутом. Он кормит ночью скот, гонит к воде и загоняет назад в конюшню. Домовой может показываться также в виде разных животных: коровы, барана, теленка, крысы, пса, кота. Сидит как сова, на камне и сверкает глазами, как кот.

Наиболее распространено мнение, что домовой подобный коту или псу. Какого он цвета, такого цвета нужно держать скот, так как другой может погибнуть. Когда домовой невзлюбит коня, то будет ездить на нем ночью, пока не заедит. Чтобы этого избежать, нужно держать в конюшне козла, тогда домовой ездит на козле, а коня оставляет в покое. При переходе на новое жилье, нужно выполнить целый обряд, чтобы и домовой перешел вместе с семьей.

Какого-то особого одного названия для домового в украинцев нет, но довольно близки к понятию домового названия *Цур и Пек* [7, с. 125]. Цур и Пек так же как домовой живут в семье. И в случае опасности, на врага напускали своего Цура и Пека с заклятием: «Цур тебе, Пек!». Отсюда и старые украинские выражения: «цуратыся» – отделяться, отойти от кого-то за границу Цура, «избавиться» – избавиться от неприятностей при помощи Пека.

В воде живет *водяной* – голый старый мохнатый дед с длинной косматой бородой, который может вредить человеку, когда он без приглашения входит в его царство. Водяной имеет большой хвост и крылья. Когда рыбаки раскладывают на берегу огонь, он выходит из воды греться. Рыба убегает от него и тогда хорошо ее ловить, так как она сама всплывает в сети. Сидит в реках и озерах, и может показываться людям в разных видах:

мужчины, ребенка, козла, пса, кота, рыбы. Любит делать зло пьяным и заводить их в болото. Когда злой, портит плотины, ломает в мельницах колеса. Когда же люди приближаются к его царству (купаются или делают что-то на берегу), то пугает их так, что они долго болеют от испуга, а в воде хватается за ноги и может утопить.

Тем не менее, водяные могут вести себя и мирно с людьми. Водяной главенствует над русалками. Рыбы – это его скот. Временами превращается сам в рыбу и дает себя изловить в сеть. Не разрешает себя нести домой, но когда его занесут, то может развалить дом. Водяной может из злости пнуть кого-то в воду. Но любит и пошутить: выбрасывает лодку с рыбаками на берег так далеко, что те не могут сдвинуть ее в воду, а на вторую ночь сам стягивает лодку в воду и еще и наполняет ее рыбой. Порой просит рыбаков, чтобы дали ему покурить. Чтобы задобрить, рыбаки бросают ему «кусковую соль». Водяной лижет соль, а они ловят рыбу [12, с. 392].

Водяные вступают в брак с девушками, которые утопились. Временами приходят даже в гости со своими женщинами к их родителям. Кое-кто думает, что водяные – это те утопленники, тела которых не найдены и не похоронены. Их души приходят в виде белого пса к телу каждую ночь и воют на берегу, а потом скачут в воду, стонут, свищут и кричат [6, с. 94].

На дне реки живут русалки. *Русалки* – это девушки, которые утопились во время купания. Они выходят ночами на берег в венках из осоки или веток, садятся на траву, чешут волосы или танцуют. Порой прячутся в кустах, а когда девушки выходят по воду, выскакивают неожиданно и спрашивают: «Полынь или петрушка?» Если ответ «полынь» – убегают, а если «петрушка» – защекочат и затянут в воду [5, с. 19].

Русалки принимают вид маленьких детей, а когда кого-то увидят, то превращаются в девушек и гонятся за ним, чтобы защекотать насмерть. Русалки могут перевоплощаться в белок, крыс и жаб, которые садятся на кадочках, где женщины стирают белье. Русалок делят на две категории:

русалки с именем и без имени. Те дети, которым мать дает имя, хотя и после смерти, называются именными, а те, которым мать не дала имени, называются безымянными. Все эти дети живут в воде до определенного срока. Те, что с именем, идут на небо, а без имени остаются в воде. Именные бьют безымянных и приговаривают: «У вас отец проклят, у вас мать проклятая! Они вас родили, а имени не дали» [6, с. 106].

В преддверии Ивана Купала именные русалки разжигают огонь вокруг реки и скачут через него, а безымянные выбегают из воды, хватают пепел с искрами, посыпают голову, чтобы росли волосы, и снова скачут в воду. Когда какая-то русалка потеряет искру, а мужчина наступит на то место так, что она пристанет к ноге, то русалка появляется у такого мужчины и кричит под окном: «Отдай мое» [6, с. 108]. Ходит все время, пока весенний гром не загремит.

Русалки водные и лесные мавки – это подружки. *Мавки* («неявки») живут в лесах и появляются перед людьми в виде молодых и красивых девушек. Заманив кого-то к себе своей красотой, разговаривают с ним, а потом защекочат до смерти. Мавки еще живут в горных пещерах. Их комнаты обвешаны коврами. Они сидят и прядут краденый лен, ткут и из отбеленного полотна шьют одежду. Как растают снега, мавки бегают по горам и долинам и высаживают на них цветы. Когда все зазеленеет и расцветет, они рвут цветы, делают с них венки или купаются в реках и озерах. Чаще всего, однако, танцуют на игрищах и организуют оргии, особенно на Ивана Купала [12, с. 391].

Мавки бывают довольно высокого роста, лицо имеют округлое, а длинные волосы спускаются на плечи и украшаются цветами. Одежда тонкая и прозрачная, спадает небрежно по худому телу. На зиму прячутся куда-то, но иногда выходят из укромных мест, а охотники находят на снегу следы, которые похожи на детские. Временами заманивают людей и заводят их в неизвестность. Мавки-неявки могут забирать жизненную энергию с человека. Такой человек чахнет, сохнет, и, в конце концов, умирает.

В лесах живут *лешие* или пастушки для зверей. Леших называют такими же именами, как и людей. Ведут хозяйство, как люди, и размножаются, как люди. Лешие являются людям в виде зверей или людей, а то и знакомых, обольщают их и душат. Когда мужчина начнет очень визжать, леший тогда отпускает его [11, с. 54-55].

В некоторых поверьях леший – это черт. Он весь поросший шерстью, а на ногах имеет копыта, нападает на женщин в лесу. У людей крадет новорожденных или детей, которых родственники проклинаят. Его можно увидеть ночью на Ивана Купала; он сидит тогда на дереве, кричит и смеется. Как дух, может показываться в разных видах: мужчины, козла, ягненка, обезьяны, огненного змея [11, с. 94].

В рощах живут *гайовики*, которые могут охотиться на человека. На полях, в пшенице живут *полевики*, которые любят качаться по ней и бегать по пшенице с ветром. Иногда они принимают вид козла. У волков есть свой руководитель – *полисун*. Он их гоняет, как овец. Где идет война, он туда и гонит их на прокорм. Полисун большой и похож на мужчину, но не отбрасывает тень. У него есть семья и дети [12, с. 391].

Чугайстер («чугайстрин») имеет вид человека, но высокий, как дерево и одет в белую одежду. К людям относится хорошо, говорит с ними, греется у костра. Чугайстер – это заколдованный человек. Он ходит лесами, блуждая, и никто его не убьет, ни съест, так как так ему «сделано» [11, с. 94]. Одежды не носит никакой, а кожа его покрыта волосами. Людям не делает зла, разве просит вежливо в танец, а, отплясав, отпускает. Порой защищает людей от опасности.

В народной литературе определенной известностью пользуется также «*Ох*». Представляют его по-разному: то это лесной царь, то обычный бес. Живет по могилам и пенькам и приводит к себе неосторожных людей [10, с. 21]. Временами – это подземный царь. Во всяком случае не нужно говорить громко «ох!» в определенных местах, так как появится Ох и заберет к себе.

Среди украинского народа распространенные рассказы о *попелюхах*. За давним обычаем в Украине, весь пепел из печи выбрасывается в одно место, а когда недалеко было болото, то в него. И вот в этом пепле и рождались попелюхи, которые, ночью пугали людей. И горе человеку, который увидит попелюху, так как сразу же начнутся несчастья: пожар, болезни, недуги.

За народными поверьями с нечистой силой знались *ведьмы*. Бывают ведьмы родимые, которые происходят из ведьмовского рода. Они имеют маленький хвост. «У ребенка сей хвост голый, у старшей ведьмы обросший» [12, с. 304]. И бывают ведьмы наученные, которые ведовства научились от кого-то другого. Они хвоста не имеют. Ведьм не нужно путать с волшебницами: эти могут делать и добро, а ведьмы способны только на зло.

Ведьмы колдуют – накликают беду на людей разными способами: они крадут дождь и росу, и через них свирепствуют на земле засухи, а иногда могут украсть и месяц. Они доят коров, и нередко могут задоить их до смерти, а ведьмы родимые могут доить их на расстоянии. Еще они делают на пшенице так называемые «закрутки» – заклятия на хозяина, который когда использует это зерно, то сам скрутится, как эта закрутка. Не следует даже трогать эти закрутки.

Черные коты всегда помогают ведьмам, и потому плохо человеку, когда ему перебежит дорогу черный кот. В ночь на Ивана Купала ведьмы и вообще вся нечистая сила собираются на Лысую Гору, которая находится на правой стороне Днепра, поэтому «киевская ведьма» всегда самая ловкая и сильная [7, с. 181-183]. На шабаш ведьмы вылетают из дома на кочерге, венике, метле или на черном коте. Чтобы вылететь, они должны намаститься особой мазью [4].

Ведьмы часто превращаются в животных и бегают к людям, чтобы им вредить. Бывало, что таких тварей ранили, и потом днем видели ведьму с подобными ранами [5, с. 49].

За судебными приговорами, того, кого подозревали в ведовстве, бросали в воду: когда держится сверху и не хочет тонуть, то вероятно ведьма, а когда же сразу шла на дно, то невиновная. Ведьмы после смерти не гниют, так как земля их не принимает.

Девушки, особенно красивые, иногда становятся ведьмами или волшебницами и привораживают к себе ребят. Безобразные старые женщины также легко становятся ведьмами. В народных сказках ведьма – это страшная баба с крючковатым носом, красными глазами, которые смотрят вниз. «Ведьма в лице меняется желтая, глаза черные – глубоко сидят. Взгляд у нее нехороший. Ее по глазам и узнают» [5, с. 48].

Чтобы избавиться от ведьмы, осыпают хлеб и конюшню маком: ведьмы очень любят мак, и, придя к хлеву, начнут собирать по маковке, и не будут иметь времени вредить скоту. Животными, с помощью которых защищаются от ведьм, считаются перворожденные собака и петух [6, с. 96].

Ведьмами не могут быть первенцы, последние в семье и седьмые дети. К преимуществам первородства принадлежит способность видеть ведьму, без особых приготовлений. Чтобы спрятаться от ведьмы, лучше всего присесть за бороной, хотя борона не всегда защищает от внушения. Увидев ведьму, нужно схватить ее сзади, за волосы, так как больше ни за что удержать не возможно. Еще ловят ведьму, забивая гвозди в то место на стене, куда ложится ее тень.

Естественная смерть ведьмы очень мучительна. Чтобы облегчить мучения, она должна передать кому-нибудь свою силу, например, дочке. Эта последняя сразу же становится ведьмой [1, с. 76, 97]. Чтобы облегчить предсмертные страдания ведьмы, сверлят дырку над кроватью или в углу.

Таким образом, испокон века в мире существовали добро и зло, свет и тьма, счастье и горе. Этой раздвоенности, борьбы противоречий не только в природе, но и в обществе, а также в собственном сознании, в своем

внутреннем мире человек постигнуть не мог и воплотил свое понимание диалектики жизни в удивительных демонологических образах. Образы эти и до сих пор живут в сознании современного человека. И их изучение дает возможность познать не только прошлое, но и предвидеть то будущее, к которому ведет наше настоящее.

Бibliографический список:

1. Аксенов А. П. Колдуны и ведьмы глазами знахаря. Ростов-на-Дону: Проф-пресс, 1996. 439 с.
2. Бойченко І. В. Філософія історії. К.: Т-во «Знання», КОО, 2006. 656 с.
3. Грейвс Р. Белая богиня. Санкт-Петербург: Амфора, 2000. 314 с.
4. Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. Санкт-Петербург: ТОО «Полисет», 1994 [Электронный ресурс] // <http://www.booksite.ru/fulltext/nec/his/ty/index.htm> (дата обращения: 04.05.15).
5. Милорадович В. Українська відьма. Нариси з української демонології. К.: Веселка, 1993. 76 с.
6. Обряды и верования древнего населения Украины. К.: Наукова думка, 1990. 138 с.
7. Огієнко І. (Митрополит Іларіон). Дохристиянські вірування українського народу. К.: Обереги, 1991. 424 с.
8. Плачинда С. Міфи і легенди давньої України. К.: «Спалах» ЛТД, 1997. 175 с.
9. Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси. М.: Наука, 1987. 783 с.
10. Українські казки про нечисту силу. К.: Преса України, 1992. 65 с.
11. Українські міфи, демонологія, легенди. К.: Музична Україна, 1992. 144 с.
12. Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. К.: Либідь, 1992. 322 с.

ТЕОЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ БИБЛЕЙСКИХ БЛАГОСЛОВЕНИЙ И ПРОКЛЯТИЙ КОЛЕНА ЕФРЕМОВА

Теолингвистика – сравнительно новый термин в науке, обозначающий лингвистическое исследование лингвокультурных текстов о Боге. Понятие близко к экзегетике, но не равнозначно, так как объектом изучения теолингвистики могут быть не только сакральные тексты. В данном случае мы исследовали слова «Ефрем», «колено Ефремово», «благословение», «проклятие» на материале библейских текстов Бытие 41:52, Бытие 48:13-20, И. Навин 17 глава, Книги Судей 1:1:29, 2:1-4, 5:4 и Книги пророков Осии и Исайи.

Слово «Ефрем», означающее «быть плодоносным» (Бытие 41:52), в Библии понимается в двух смыслах: как имя сына Иосифа и как потомки Иосифа, удел, колено. Оно произошло от еврейского *Эфрайим*, что означает «плодородная земля». Это колено было одно из самых малочисленных. Но несмотря на малочисленность, поскольку Иисус Навин был ефремлянином, это колено приобрело высокое положение в Земле Обетованной. Ему был выделен при разделе Ханаана удел в центральной части этой земли – от Иордана до Средиземного моря. Скиния была установлена в Силоме, принадлежащем уделу Ефрема, т.е. здесь был центр поклонения древних иудеев. Многие почитаемые у евреев люди вышли из колена Ефремова: пророк Самуил, военный начальник Иисус Навин, которому передал власть Моисей, судья народа Израильского Авдон.

Как и весь Израиль, Ефрем впадал в грехи, за что получал проклятия от Бога через ангелов и пророков. Уже при разделе земель ханаанских сынов Манассии и Ефрема *«не могли выгнать жителей городов этих, и хананеи остались жить в земле этой»* (И.Навин 17:12). Даже когда они во-

шли в силу и сделали хананеев данниками, но изгнать не изгнали их (17:13), а просили у И.Навина еще земли, на что он им ответил: *«Если ты многолюден, то пойдешь в леса и там, на земле ферезеев и рефаимов, расчисти себе место, если гора Ефремова для тебя тесна»* (17:15). И далее: *«Долго ли вы будете не радоваться о том, чтобы пойти и взять в наследие землю, которую дал вам Господь, Бог отцов ваших?»* (18:3). В Книге Судей 1:9 снова отмечается *«И Ефрем не изгнал хананеев»*. Через Ангела Господня Ефрему был вынесен приговор за союз с хананеями: *«Я вывел вас из Египта и ввел вас в землю, о которой клялся отцам вашим дать вам, и сказал Я: не нарушу завета Моего с вами вовек. И вы не вступайте в союз с жителями земли сей; жертвенники их разрушите. Но вы не послушали гласа моего. Что вы это сделали? И потому говорю я: не изгоню их от вас и будут они вам петлею, и боги их будут для вас сетью»* (2:1).

Проклятие №1 на Ефрема – **союз народа с язычеством, идолопоклонством**. Более того – он **упорствовал** в грехе идолопоклонства и самоволии (колдовстве). После смерти Иисуса Навина ефремляне стали служить Ваалам и Астартам (*«Но они не отставали от дел своих и от стропотного (петляющего) пути своего...»*), за что Бог предал их в руки грабителей, врагов, рука Господня везде была им во зло, и им было весьма тесно. И как следствие – **бунт против Бога, дерзость языка перед Богом, злословие, сквернословие, ругательства**: *«Стал Ефрем как глупый голубь, без сердца. Я спасал их, а они ложь говорили на меня, удаляются, умышляют злое. Падут за дерзость языка своего»* (Осия 7:11). Слова-проклятия, негативные осуждающие исповедания стали для ефремлян как колдовство. Корнем этого является зависть, которая питается низкой самооценкой, являющейся другой крайностью гордости. *«От избытка сердца говорят уста»* - и как следствие атмосфера полна проклятиями – тучами, через которые благословения Божьи не могут пробиться. Ефремляне сами стали **разбойниками и ворами**: *«Сыновья Ефрема были убиты жителями*

Гефа за то, что они пошли захватить стада их» (1 Пар.7:20). Отсюда **наследованная скорбь, плач, печаль** у ефремлян: «И плакал о них Ефрем, отец их, много дней, и приходили братья его утешать его» (7:21). Следующий грех- проклятие за идолопоклонство – это **пьянство, пьяная гордость**: «*Горе венку пьяных Ефремлян*» (Исайя 28:1), «*Отвратительно пьянство их*» (Осия 4:9). Пьянство привело народ к **блуду** как сексуальному, так и духовному: «*Ефрем, ты блудодействуешь*» (Осия 5:3), «*Я вижу ужасное: там блудодействие у Ефрема*» (6:19). За это – тоже проклятия: **изнасилования, инцест** (история с Фамарью в Ваал-Гацоре, что у Ефрема). «Закон первой брачной ночи», дань завоевателям девушками, проституция, сексуальное рабство, извращения, а также непощение, вражда-молчание между семьями, злопамятство, месть и драки за обиды являются следствием неразрушенных родовых проклятий предков. **Отвержение детей, детоубийство** (Осия 9:13: «*Ефрем выведет детей своих к убийце*»). Жертвы Молоху – аборт, и как следствие – детская ненависть и бунт, непослушание родителей. В этом – корень детской преступности и бродяжничества, ранней наркомании и алкоголизма, детской проституции.

Поедание идоложертвенного, похоронного хлеба – это призывание Духа смерти, вход для **одержимости духом смерти**. Пророк Осия (9:3) провозгласил: «*Ефрем будет есть нечистое, жертвы их будут для них как хлеб похоронный. Все, которые будут есть его, осквернятся...В дом Господень он не войдет*».

В социальной, общественной жизни Ефрем стал также проклятым. Это выразилось в **отсутствии единства, предательстве, зависти, раздорах, разделах**, в «**гордом индивидуализме**» («*И будут резать...Манассия Ефрема, и Ефрем Манассию, оба вместе Иуду*» Исайя 9:21). За то, что Ефрем объединился с сирийцами в войне против Иудеи, через пророка Исайю (7:5) Бог возвестил: «*...прежде чем Эммануил родится, они будут оставлены. Господь призовет египетскую муху (символ*

сплетен) и ассирийскую пчелу (жало, боль), терновник и кустарник заменят виноградную лозу»), **отверженности и скитальничестве между народами** («Отвергнет их Бог мой, потому что они не послушались его, и будут скитальцами между народами» Осия 9:17), **«обезглавливании» народа, отсутствии руководителя, царя, пастыря из народа** («Исчезнет в Самарии царь ее» Осия 10:6), **в погоне за пустым, в бесплотном мечтательстве, невозможности самореализоваться** («Ефрем пасет ветер и гоняется за восточным ветром» Осия 12:1), **в рабстве, ярме, эксплуатации** («Ефрем – обученная телица, привычная к молотбе и я Сам возложу ярмо на тучную шею Его. На Ефреме будут верхом ездить»), **бесславии** «Постыжен будет Ефрем (Осия 10:6)».

НО, после обличений в грехах, в Библии всегда идет призыв к покаянию: **«Как поступлю с тобой, Ефрем? Повернулось во мне сердце мое, возгорелась вся жалость моя! Не сделаю по ярости гнева моего, не истреблю Ефрема. Не истреблю Ефрема, ибо я Бог, а не человек»** (Осия 11:8-9).

В случае покаяния и изменения поведения Бог меняет проклятия на благословения. Ефрему обещаны великие благословения, начиная от благословения сынов Иосифа патриархом **Иаковом**: «Тобою будет благословлять Израиль, говоря: «Бог да сотворит тебе, как Ефрему и Манассии» Бытие 48:20»;

вождем народа Иисусом Навиным:

- «Ты многолюден и сила у тебя велика, не один жребий будет у тебя. И гора будет твоею, и лес сей; ты расчистишь его, и он будет твой до самого конца его, ибо ты изгонишь хананеев, хотя у них колесницы железные, и хотя они сильны» (И. Навин 17:17-18:);

- **пророком Захарией** (10:7): «Как герой будет Ефрем!», 9:10: «Что теперь возвещаю, воздам тебе вдвойне»; За все перенесенные страдания народ будет благословен вдвойне.

- **пророком Иеремией** (31:18): *«Слышу Ефрема плачущего: Ты наказал меня, - и я наказан, как телец неукротимый; обрати меня, - и обратюсь, ибо Ты – Господь Бог мой...»*; *«Они пошли со слезами, а Я поведу их с утешением; поведу их близ потоков вод дорогою ровною, на которой не споткнутся, ибо Я – отец Израилю, и Ефрем – первенец мой!»*(31:9).

- **пророком Иезекиилем** (37:23): *«И не будут уже осквернять себя идолами своими и мерзостями своими и всякими пороками своими, и освобожу их из всех мест жительства их, где они грешили, и очищу их, и будут моим народом, и Я буду их Богом!»*; 37:16: *«Я открою гробы ваши и выведу вас, народ Мой, из гробов ваших, и вложу в вас дух Мой, и оживете, и помещу вас на земле вашей, - и узнаете, что Я - Господь»*;

- **пророком Исайей** (11:12): *«...прекратится зависть Ефрема, и враждующие против Иуды будут истреблены. Ефрем не будет завидовать Иуде, и Иуда не будет притеснять Ефрема»*; (11:12): *«И обратятся язычники – и покой их будет слава»*, (17:3): *«...не станет твердыни Ефремовой»*;

- **царем Давидом:** (Пс. 59:9): *«Ефрем! Крепость главы моей!»*

- **военноначальником Гедеоном** (Судей 8:3): *«(Ефрем) в ваши руки предал Бог князей мадиамских Орива и Зива»*. Орив – Ворон, символ проклятия. Зив – Волк, Дух дикой собаки, символизирует лжерелигию, колдовство, извращения. Пророчество обещает Ефрему полную победу над языческим идолопоклонством и силами тьмы.

Литература:

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. С параллельными местами. – М.: Библейская Лига, 2005. – 292 с.

СЕКЦИЯ № 11
«Иудео-христианские отношения»

Руководители секции:

Хижая Татьяна Игоревна, канд. филос. наук
доцент кафедры философии и религиоведения ВлГУ;

Хижий Максим Леонидович, канд. филос. наук
доцент кафедры философии и религиоведения ВлГУ

Хижая Т. И.

**ОБРАЗ ИУДЕЯ В СОВРЕМЕННОМ
ПРАВОСЛАВИИ VS ОБРАЗ ХРИСТИАНИНА
В СОВРЕМЕННОМ ОРТОДОКСАЛЬНОМ ИУДАИЗМЕ**

Предметом анализа является восприятие иудаизма и иудеев в современном российском православии и отношение к христианству и христианам ортодоксальных русскоязычных евреев. В докладе исследуются материалы еврейских и православных сайтов, главным образом, разделы, посвященные вопросам читателей и ответам на них священников и раввинов, а также дискуссии и статьи по данной проблематике, представленные в «религиозном интернете». Взгляд иудеев и христиан друг на друга прослеживается через осмысление таких явлений, как: доктринальные различия между религиями, гиюр, межэтнические браки, отношение к «иноверным» родственникам и др. Многочисленные вопросы отражают живой и безусловный интерес их авторов к представителям иной конфессии. Ответы священников и раввинов, размышления богословов, позиции участников интернет-обсуждений сконцентрированы на проведении четких мировоззренческих границ между двумя религиями.

Материалы демонстрируют зеркальность некоторых представлений, претензий, страхов, опасений иудеев и православных в отношении друг друга. Это представления об антихристианском характере иудаизма и антииудейской окраске христианства, боязнь прозелитизма и многочисленные стереотипы, дискурсы, мифы, присущие прежней многовековой традиции противостояния обеих религий. При этом христианский антииудаизм и иудейское антихристианство – не миф, а реальность. Но очевидны и новые тенденции: иные богословские подходы, корректная полемика, большая открытость друг другу, жесткое осуждение антисемитизма. Смешение понятий «антисемитизм» и «антииудаизм» остается, однако, проблемой, которое является серьезным препятствием для плодотворного диалога двух конфессий.

Алексеев А. И.

О ПОДЛИННОЙ ИЛИ МНИМОЙ ПРИРОДЕ ЕРЕСИ ЖИДОВСТВУЮЩИХ

Учение еретиков-жидовствующих отрицало основные догматы христианства и не имеет параллелей ни в одной христианской ереси. По этой причине Иосиф Волоцкий указывал, что обычные правила приема раскаявшихся еретиков в христианство не могут быть применены по отношению к жидовствующим, которые являются отступниками [4, с. 318–321]. Многочисленные интерпретации ереси в качестве предреформационного и гуманистического движения не находят опоры в источниках. В.Ф. Райан замечает: «Все тексты, условно связываемые с «жидовствующими», несомненно, были бы отвергнуты западно-европейскими гуманистами как средневековые» [6, с. 38].

Все опровергаемые Иосифом Волоцким пункты ересеучения находят соответствие в тематике средневековой полемики христиан и иудеев, которая велась в Византии и странах Западной Европы в период Средневековья. Относительно содержания учения жидовствующих Ш.Эттингер замечал: «Большинство еретиков приняли лишь некоторые из принципов иудаизма, а общим знаменателем между ними и иудеями явилось их критическое отношение к христианству и православной церкви» [10, р. 14].

В настоящее время представление об иудаизме как о религии, включающей прозелитизм, опровергнуто и доказано: прозелитизм был непременным условием выживания иудейских общин в Средние века [2, с. 174–193; 5, с. 85 – 110; 8, 11]. В истории стран Западной Европы, в особенности в период раннего Средневековья, нередко были обращения в иудаизм и представителей духовенства [3, с. 78–86]. Даже склонный скептически оценивать успехи иудейского прозелитизма Кеннет Стоу замечает: «После обращения дьякона Бодо в 839 г. при дворе императора Людовика Благочестивого на протяжении последующих веков не иссякала тоненькая струйка прозелитов, особенно из среды духовенства» [7, с. 80].

Успех пропаганды жидовствующих в Новгороде, а затем в Москве был во многом обусловлен насаждавшимися еретиками среди православных религиозными сомнениями в связи с окончанием седьмой тысячи лет от сотворения мира, пришедшейся на 1492 г. от Рождества Христова. Конкретный механизм обращения в иудаизм в сохранившихся источниках о ереси жидовствующих подробно не описан, но представление о нем можно получить на основании хорошо известных в XVIII–XIX вв. случаев обращений в иудаизм, которые стали предметами исследований [9, с. 166–182]. Характерно, что в приведенных случаях роль важнейшего инструмента в деле обращения в иудаизм играют тексты Ветхого Завета, используемые в обиходе православной церкви. Чрезвычайно плодотворным представляется рассмотрение ереси жидовствующих как феномена «текстуаль-

ного сообщества», изученного Б. Стоклем на примере ереси вальденсов в Западной Европе [12, р. 17]. Центральным моментом обращения к чужой религии является внезапное уверение в истинности последней.

Таким образом, ересь жидовствующих следует рассматривать как частный успешный случай иудейского прозелитизма на территории формирующегося русского государства. В истории тысячевого межконфессионального диалога иудеев и христиан Восточной Европы этот эпизод не имел каких-либо фатальных следствий, но выявил кризис религиозной идентичности в Московском государстве и ускорил процессы укрепления православной веры [1, с. 503].

Библиография:

1. Алексеев А.И. Религиозные движения на Руси последней трети XIV - начала XVI в.: стригольники и жидовствующие. М., 2012.
2. Верещагин В.Е. Церковно-славянская книжность на Руси. Лингвотекстологические разыскания. М., 2001. С. 174–193.
3. Дубнов С.М. История евреев в Европе. Т. 1. Средние века – до конца крестовых походов. М., 2003.
4. Иосиф Волоцкий. Просветитель. Казань, 1882. (2-е изд.).
5. Лимор О. Евреи и христиане. Полемика и взаимовлияние культур. Евреи и христиане в Западной Европе до начала Нового времени. Иерусалим, 2006. С. 85–110.
6. Райан В.Ф. Баня в полночь: Исторический обзор магии и гаданий в России. М., 2006.
7. Стоу К. Отчужденное меньшинство: Евреи в средневековой латинской Европе. Иерусалим ; М., 2007.
8. Трендафилов Х. Хазарската полемика на Константин-Кирил. София, 1999.
9. Хижая Т.И. Движение русских иудействующих: к вопросу о феномене успеха» // Альфа и Омега. № 3. М., 2008. С. 166-182.
10. Эттингер Ш. Влияние евреев на «ересь жидовствующих» в Московской Руси // Jews & Slavs. V. 4. Jerusalem; St.-Petersburg, 1995.

11. Berger D. The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages. A Critical Edition of the Nizzahon Vetus, with an Introduction, Translation and Commentaries. Philadelphia, 1979.

12. Stock B. History, Literature, and Medieval Textuality // Yale French Studies. 1986. Bd. 70. P. 7–17. (Images of Power Medieval History / Discourse / Literature).

Герасимова В. А.

**ПРАКТИКА ПЕРЕХОДА ЕВРЕЕВ В ПРАВОСЛАВИЕ
НА УКРАИНЕ И В БЕЛОРУССИИ В ПОСЛЕДНЕЙ ЧЕТВЕРТИ
XVIII ВЕКА: ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ**

Тема крещеных евреев относится к одной из тех проблем, о которых не принято много говорить. Долгое время эта тема оставалась в тени для исследователей. В поле зрения историков попадали лишь отдельные персоналии вроде П. Шафирова или А. Девиера. Выкресты оказались полностью исключены из исторического нарратива: евреи традиционно предпочитали игнорировать отступников-маргиналов, а для властей, применительно к XVIII в., крещеные евреи также не представляли интереса – перед государством стояла задача христианизации «собственных» инородцев – народов Поволжья и Урала. Однако уже в последней четверти века ситуация существенно изменилась: в результате разделов Речи Посполитой подданными Российской империи стали более миллиона евреев. Но изменилась ли позиция властей в отношении крещения иудеев в новых условиях? Украинские и белорусские земли стали пограничной территорией, местом встречи евреев и имперской бюрократии. Источниковой базой представленного исследования послужат материалы духовных консисторий из Центрального государственного исторического архива Украины (г. Киев) и Национального исторического архива Беларуси (г. Минск). Учитывая специфику источников,

представляется возможным проанализировать лишь один из ракурсов заявленной проблемы – особенностей перехода иудеев в православие в Украине (главным образом в Киеве) и в Беларуси (преимущественно в) как бюрократического процесса. Цель исследования – выявление общего и особенного в процессе смены веры среди евреев в системе координат «имперская церковная администрация – личность». В рамках доклада предполагается рассмотреть следующие аспекты: особенности функционирования еврейских общин в исследуемых регионах, статистические сведения о переходе евреев в православие в Российской империи вообще и в указанных регионах в частности в XVIIIв., сравнительный анализ бюрократических этапов перехода, конфликты и девиации в процессе обращения иудеев.

Дмитриев М. В.

**ИУДАИЗМ И ЕВРЕИ В ЗЕРКАЛЕ
ПРАВОСЛАВНЫХ И КАТОЛИЧЕСКИХ ТЕКСТОВ XV – XVI ВВ.
(МОСКОВСКАЯ РУСЬ, УКРАИНА, ПОЛЬША)**

Предмет доклада – взгляд на иудаизм и иудеев (евреев), выраженный в ряде релевантных текстов православной культуры Восточной Европы (Московская Русь, Украина) в XV- XVI вв. по сравнению с тем, каков был взгляд на иудеев в мейнстриме католической (преимущественно – польской) культуры того же времени. В центре внимания - проблема конфессионально детерминированной типологии христианского антисемитизма и антииудаизма. Эта проблема состоит, в частности, в том, что в зрелое средневековье и позднее средневековье (начиная с XII века) разносторонне и глубоко изученный западнохристианский опыт взаимодействия с иудаизмом и отношения к евреям был по ряду параметров отличен от того, что известно к настоящему времени о взгляде на иудаизм и отношении к евреям в византийско-православных культурах вплоть до XVII века. Предпри-

нимается попытка понять причины этой асимметрии. Не исключено, что в самой манере мыслить об иудее, в ментальной и языковой практике, иными словами - в дискурсивных структурах двух христианских традиций вплоть до XVII века сохранялись различия, которые делали антииудейские дискурсы, доминировавшие в православной культуре, по конфессиональному существу, иными, чем доминирующий дискурс католической культуры зрелого средневековья и раннего Нового времени.

Жеребятъев М. А.

**КОНСТРУИРОВАНИЕ ОБРАЗА ЖИЗНИ И ИДЕНТИЧНОСТИ
РОССИЯН С ОПОРОЙ НА ВЕРОИСПОВЕДНУЮ
ПРИНАДЛЕЖНОСТЬ: ИСТОРИЧЕСКАЯ РЕТРОСПЕКТИВА
И СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ (ИУДЕЙСТВУЮЩИЕ,
ДУХОВНЫЕ ХРИСТИАНЕ, СТАРООБРЯДЦЫ,
НИКОНИАНЕ/ПОСЛЕДОВАТЕЛИ ОФИЦИАЛЬНОЙ
СИНОДАЛЬНОЙ И ПАТРИАРШЕЙ ЦЕРКВИ, АЛЬТЕРНАТИВНЫЕ
ПРАВОСЛАВНЫЕ, ПРОТЕСТАНТЫ)**

Образ жизни относится, с одной стороны, к ключевым маркёрам религиозности (при этом, в условиях массового общества его роль только усиливается), с другой, наглядно иллюстрирует существование вероисповедных различий и границ как институционализированных уже, так и формирующихся деноминаций и определяет идентичности как у самих их носителей, так и находящихся вне конкретного образа жизни. Формирование кодифицированного церковью образа жизни в истории России относится к середине XVI столетия (Стоглавый собор, "Домострой"). Под влиянием "Домостроя" во второй пол XVII формируется образ жизни и идентичность сторонников двоеперстия. Сопутствовавшие Расколу споры о Священном Писании вызывают к жизни представления о различиях между Ветхим и

Новым Заветами, в том числе о первичной подлинности. Интерес к Ветхозаветному наследию оборачивается актуализацией азов религиозной практики Пятикнижия (иудействующие), а также ведёт к их переосмыслению в духе Нового Завета, но уже без церковного влияния (духовные христиане, протестанты). В самом сложном положении оказывается официальная церковь, нормы собственно церковный образ жизни в этом сегменте русской религиозности начинает закрепляться лишь в XIX веке в связи с почитанием новых святых (по преимуществу архиереев, но к началу XX столетия и народных старцев - Серафим Саровский). Итог конструирования образа жизни дореволюционной церкви - воцерковленные православные плохо представляют, где пролегает граница между ними и окружающим светским миром, большой проблемой в официальной церкви также является общинность - должны ли общины верных повторять монастыри или быть чем-то иным? Постсоветская религиозность, выражаемая с помощью образа жизни (самым распространённым типом религиозности сегодня является церковно-неинституционализируемая «православность» по культуре), формируется на осколках прежних, присущих деноминациям образов жизни, местами воспроизводя их, местами вводя новые формы, но так или иначе воспроизводя базовые матрицы.

Жукова Л. Г.

«ИТАК, КАКОЕ ПРЕИМУЩЕСТВО БЫТЬ ИУДЕЕМ?»:

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ СУББОТНИКОВ

О ХРИСТИАНСТВЕ И ИУДАИЗМЕ

Доклад посвящен анализу рефлексии русских иудействующих (субботников) о причинах и последствиях «выбора веры» их предками. В основе доклада лежат материалы полевых исследований в Лиманском районе Астраханской области. Наши информанты являются представителями все-

го лишь третьего поколения субботников, и поэтому могут судить о мотивах когда-то сделанного религиозного выбора, имея свидетельство «из первых рук». Преимущества этого выбора, как мы увидим, кажутся субботникам особенно значимыми в эсхатологической перспективе.

В постсоветский период рассуждения о преимуществе субботников перед христианами были дополнены рефлексией на тему их превосходства и над «кровными иудеями», вызванной с одной стороны конфликтом с астраханским раввином, с другой – с попытками верификации «правильности» их веры со стороны еврейских религиозных организаций.

Зеленина Г. С.

**«ПРИНЯТЬ ХРИСТИАНСКУЮ ВЕРУ [...] ОЗНАЧАЛО НЕЧТО
ОБРАТНОЕ»: ОБРАЩЕНИЕ К ТЕМЕ ИНКВИЗИЦИИ
И МАРРАНОВ В РУССКО-ЕВРЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ
ЭПОХИ FIN DE SIÈCLE**

«Когда испанская инквизиция произвела маранов — евреев, которых принудили принять христианскую веру, а они тайно оставались евреями, возникала своего рода новая форма психологического извращения — моральная конвульсия, изнурявшая душу и отравлявшая мозг. Испанская церковь очень быстро разобралась в этом обмане и, почувствовав себя оскорбленной и обиженной, обрушила свой страшный и беспощадный гнев на тех, кто пытался ее обмануть. Как так? — сначала они приняли католическую веру, а затем отказались от нее? Вы будете истреблены, испанские мараны! История маранов повторилась в другой стране, на берегах других рек, на улицах других городов, даже более красивых, чем Мадрид, — в Петербурге, Москве, Киеве, в тех местах, где евреям проживать было запрещено». Так писал в своем мемуарном очерке «Современные мараны»

русско-еврейский писатель, журналист и художник Осип Исидорович Дымов (1878–1959). Он был не единственным. Под влиянием погромов начала 1880-х и опыта вынужденных крещений – от кантонистов до желающих проживать в столицах – еврейские публицисты, драматурги и художники обращаются к теме испанской инквизиции и жертв. Доклад призван собрать основные случаи обращения к этой теме, показать связи между ними и их связь с исторической реальностью, сравнить с разработкой той же темы в православной публицистике того времени.

Локшин А. Е.

ЕВРЕЙСКИЕ ИКОНЫ

В сообщении «Еврейские иконы» рассматривается вопрос о влиянии христианства на иудейскую визуальную культуру. Впервые этот вопрос поставил Ричард Коэн в статье «Раввин как икона»(1998) . В нашем сообщении отмечается , что «еврейские иконы», по крайней мере вплоть до 17 в. не были распространены и до нашего времени они не сохранились. Изображения, портреты считались идолопоклонством, опираясь на известную заповедь из книг Исход и Второзаконие: Не делай себе кумира и никакого изображения...». Но в последующие столетия этот подход не стал столь однозначным. Постепенно портрет, в частности, раввинов, у евреев стал фактически нормой, которые переняли этот жанр у христиан. Во исполнение предписания книги Исход «и глаза твои будут видеть учителей твоих» в Италии, где идеи Ренессанса оказали большое влияние и на еврейскую традицию, портреты почитаемых законоучителей появились в иешивах. Впоследствии этот обычай получил распространение и в Голландии, где на портретах, изображались наиболее почитаемые сефардские раввины и праведники. Ни сами раввины, не члены общин, как правило, не

возражали против возникшего обычая и позировали, приглашенным христианским художникам. В дальнейшем благодаря репродукциям, изображения раввинов стали достаточно распространенными в еврейской среде в Западной Европе. Одним из самых распространенных были различные изображения раввина Йонатана Эйбешюца. Евреи из различных общин являвшиеся поклонниками его учения, стремились обзавестись его портретом, который воспринимался как посредник между ними и духом раввина. Постепенно подобные портреты начинали жить собственной жизнью, во многих случаях портрет писался уже после смерти какой-либо харизматической личности, и мог даже изображать другую фигуру, что не мешало ему исполнять те же функции. Так случилось с изображением основателя хасидизма Баал Шем Това (ум. 1760), хотя на самом деле это был портрет лондонского каббалиста Шмуэля Якова Фалька, жившего несколькими десятилетиями позже. Репродуцированные портреты раввинов и их копии стали выполнять роль в нечто вроде сувениров, которые приносили паломники из святых мест. Появляются изображения раввинов (галахисты лишь требовали, чтобы была изображена лишь половина тела и портрет не был рельефным или скульптурным) и на религиозных книгах: Пасхальной Агаде, Цене –у-рене и рукописях. В 18 –нач.20 вв. возникло особенно в Восточной Европе множество изображений ортодоксальных ашкеназских раввинов. Раввинский портрет распространяется и в качестве защитного талисмана, или амулета. В конце 19 в. возникли портреты раввинов выполненные в технике микрографии. Например, портрет рабби Шнеура Залмана, составленный из текстов книги «Тания». По сути в подобных портретах божественный мир раввина и его учения, его божественный дар передавался через микрографию. Появляются портреты не только религиозных деятелей, но и популярных в еврейской среде деятелей, известных как защитников народа. Таким стало изображение барона Мозеса Монтефиоре – выдающегося британского еврейского деятеля, чье имя было окружено многочисленными мифами и легендами, выступавшим в защиту своих угнета-

емых единоверцев в разных странах, в том числе и России. Портреты Монтефиоре можно было встретить в очень многих еврейских домах как в Западной, Центральной, так и Восточной Европе. Под влиянием устоявшейся к концу 19 в. традиции, к ней обратилось и сионистское движение. Изображались портреты сионистских деятелей, прежде всего Т. Герцля. Так явление, возникшее в 16 в. стало неременной частью повседневной жизни еврейства. Представленные на презентации изображения могут рассматриваться как «еврейские иконы» ставшие распространенным явлением в ортодоксальных, реформистских и светских кругах еврейского общества.

Матушанская Ю. Г.

ПРАВОСЛАВНОЕ И ИУДЕЙСКОЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ОБРАЗОВАНИЯ В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ

Со времен Петра I ориентиром для российской культуры, а значит и системы образования (в том числе и религиозного), стала Европа. Политика Петра I заключалась в активном приобщении российского общества к образцам Западной цивилизации путем распространения их во все сферы социокультурной жизни с целью создания сильного светского государства [17, с.12]. По мнению А.Л. Карташева [9, с.542], русской древности не было свойственно понимание школы как средства усвоения знаний в возможно более короткие сроки возможно большим количеством учеников. Принцип не только интенсивности мысли, но и наиболее экстенсивного ее распространения за счет упрощения – это, по его мнению, принцип, усвоенный в Новое время. Начавшаяся формироваться система образования была признана важнейшим элементом внутренней политики [17, с.12].

С принятием христианства Киевская Русь становится частью христианского мира. Хотя христианство пришло на Русь из Византии, такое явление, как церковная десятина, например, было воспринято из практики католической церкви, а ставшие неотъемлемой частью русской религиозной культуры церковные колокола заимствованы из Ирландии [19, с.86-88]. Начиная с XIII века, православие становится основной составляющей русской национальной культуры, оно играет определяющую роль при формировании всех значимых общественных идеалов [19, с.160]. На основе православия формируются теологемы, которые в ходе истории сменяют одна другую. Так, если в XVI веке в рамках образа-идеи «Москва - Третий Рим» историческая роль России рассматривается как роль государства, которое после гибели Византии избрано Богом для сохранения православия, то уже в XVII веке русское религиозное сознание осваивает библейские образы, такие как «Новый Израиль», «Новый Иерусалим». Это дает более универсалистскую интерпретацию роли России во всемирной истории, что отразилось в реформах патриарха Никона 1653 - 1667 годов. При этом сама реформа была призвана воспрепятствовать западному, «латинскому», как тогда говорили, влиянию. Однако наибольшую часть работ по «исправлению книг» было поручено проводить выпускникам католических и униатских учебных учреждений, так как они владели древними и иностранными языками [19, с.406].

Петровские реформы положили начало взаимопроникновению западноевропейской и русской культур. Начиная с XVIII века сложились два противоположных взгляда на характер этих реформ. Согласно одному из них, поддержанному славянофилами, на протяжении жизни поколения в предпетровскую эпоху (условно 1649 – 1703 гг.) сталкиваются два мощных типа культуры и две реальные живые системы ценностей – консервативно-старорусская и западно-просветительская. При этом лишь первая укоренена в национальной почве и отражает интересы народного развития. Вторая

же привита искусственно. Противоположная позиция возникла во времена Екатерины II. Суть этой концепции состояла в том, что Петр I преодолел вековую отсталость России, привил ей передовые формы общественно-политической жизни и культуры, превратив в европейское государство. Методы, которыми он действовал, а также невнимание к народным обычаям и традиции признавались сторонниками реформ ценой, которую приходится платить за прогресс [11, с.77-78].

Очевидно, что религиозное образование в Российской империи было, прежде всего, связано с духовенством как сословием. Со времен Петра I дети духовенства не допускались к церковным должностям без аттестатов духовной школы, дети священников не принимались ни на какую гражданскую службу, кроме солдатской (что воспринималось наравне с крепостной зависимостью). Петровское правительство предписывало открывать при архиерейских домах и больших монастырях общеобразовательные «цифирные» школы. Туда принимались дети всех сословий, а дети духовенства – обязательно. Не прошедших обучение детей духовенства отправляли в солдаты или в крепостные, а также им было запрещено выдавать свидетельство о браке [9, с.544]. В духовные школы духовенство отдавало своих детей неохотно, боясь латинского влияния. В основном в школах получали начальное образование: учили грамматику, арифметику и катехизис. Одновременно не хватало учителей и учеников [9, с.549].

В 1721 г. после упразднения патриаршества Священный Синод предписывал открыть школы в каждой епархии. Для этой цели регламент устанавливал специальный налог. Образцом религиозного образования того времени может послужить школа Феофана в Москве. Ее можно считать средней или средне-высшей. В первый год там изучалась грамматика, география и история, во второй – арифметика и геометрия, в третий – логика и диалектика, в четвертый – риторика и пиитика, в пятый – метафизика, в шестой – политика (и возможно метафизика), в седьмой и восьмой – бого-

словие. Все время изучались церковнославянский, древнегреческий, латынь и иврит. Ученики жили в монастырских условиях в общежитии. Ректор, префект, надзиратели и ученики жили в одном здании. Впоследствии по всей империи начали открываться семинарии. При Елизавете Петровне Московская с Санкт-Петербургская духовные академии были поставлены на гособеспечение. Остальные существовали на средства церкви и пожертвования [9, с.544-548].

В светском образовании существовавшие в XVIII веке Петровские школы, помимо возросшего привилегированного характера, еще и устарели и не отвечали современным потребностям. Их образовательный уровень полностью исключал возможность подготовки специалистов высшего класса, которые сами в свою очередь могли стать преподавателями в этих учебных заведениях, способными улучшить процесс обучения. Поэтому целью данного периода было формирование необходимого резерва преподавательских кадров, способных создать и поддерживать эффективную систему образования в Российской империи. Существенным условием развития российской системы образования было заимствование европейских традиций [17, с.13]. В результате чего к началу XIX в. в Российской империи сложилась целостная система народного просвещения с четкой иерархией учебных заведений, в которой во главе стояли университеты, за ними губернские гимназии, затем уездные училища и в самом конце – церковно-приходские училища [4, с.124-131].

Интересным феноменом является возникновение такого социального слоя, как российская интеллигенция. Еще Алексеем Михайловичем был взят курс на преодоление кризиса, оставшегося в наследство от Смутного времени, за счет дополнения национально-традиционных начал передовым опытом Западной Европы, за счет привлечения иностранцев и усвоения новых форм духовной культуры. По мнению Г.С. Кнабе [11, с.96-98], данный курс требовал социальной опоры. Поэтому во второй половине XVII

века в России происходит процесс некоторой демократизации, когда в результате обучения возникает социальный слой, объединенный знанием и новой системой ценностей в большей мере, нежели богатством и происхождением. Необходимость освоения западноевропейского производственного, политического и культурного опыта с одной стороны делала царя, декретировавшего это освоение, носителем идей прогресса, а с другой - приводило его в противоречие с традиционными основами и инерцией народного быта. В результате данной образовательной политики возникла интеллигенция, и таким образом появилась третья сила, порожденная специфическим для России отношением инокультурных форм прогресса, народа и власти, которая надолго останется отличительным признаком общества и культуры нашей страны.

Российская политика по отношению к евреям, а следовательно, к иудейскому религиозному образованию была противоречива. В результате четырех разделов Польши под российской властью оказалась большая еврейская община [10; 26, р.321-343]. Это означало для евреев изменение типа, структуры, и характера власти, от которой они теперь зависели. Очень многое теперь было во власти центра [18, с.187]. Необходимо учитывать, что до 1772 г. у России не было опыта общения с евреями. Включение в состав империи дисперсной этно-религиозной группы с ее специфической социально-экономической структурой, в которой не было ни дворянства, ни крестьянства, поставило правительство страны в некоторое замешательство. В 1778 г. Россия была разделена на губернии и ее население приписано к различным сословиям. Екатерина II была озабочена регламентированием отношений в государстве и готова была использовать хозяйственные способности еврейского населения для модернизации страны. Поэтому прежний статус евреев как сословия был ликвидирован, и евреи были интегрированы в сословия российского государства [8, с.72]. Для поощрения торговли и промышленности было введено разделение

купцов и ремесленников на два разряда: владевшие капиталом до 500 рублей – назывались мещанами, а остальные купцами [6, с.214]. В результате чего зажиточные евреи были приписаны к купцам, а остальные стали мещанами. Приписывая евреев к мещанству, государство тем самым спасло их от крепостной зависимости [5, с.21-42]. В результате чего евреи приобрели права и обязанности своих сословий. Так, впервые в мире были представлены в городских думах, хотя при этом, как мещане, они были выселены из деревень (начиная с 1780-х гг.). Целью переселения было разрушение традиционной роли евреев в сельской местности как управляющих имениями или арендаторов (что практиковалось в Польше).

В городах появились проблемы, связанные с двойным подчинением евреев городскому управлению и кагалу [8, с.73]. Кагал как форма самоуправления существовал в Польше XVI-XVIII веках, а затем и в Российской империи между 1772 г. и 1844 г. В это время общины возглавлялись еврейскими старейшинами, исполнявшими судебные функции и сбор налогов. Кагал сохранял широкую автономию во внутренних делах, сосредоточив в своих руках власть над членами общины. Его переизбирали ежегодно определяемые жеребьевкой выборщики (от пяти до девяти человек) из числа налогоплательщиков. Российское правительство стремилось выявить среди евреев элиту, с которой власть могла бы сотрудничать [18, с.187]. Кагал был в каждом городе, где существовала еврейская община, и отвечал перед правительством и христианским населением за всех ее членов [6, с.81]. Правительство Российской империи, сохраняя институт кагала на территориях Польши, отошедших к России по первому разделу 1772 г., руководствовалось, в первую очередь, фискальными интересами. Однако евреев стали вносить в общегородские книги жителей, чем частично устранялось влияние кагала на свободу передвижения членов общины и на их право селиться и вести свое дело в данном поселении. Право разбирательства исков между евреями было передано казенным судам, а в веде-

нии вновь учрежденных губернских и уездных кагалов были оставлены только религиозные вопросы. В Царстве Польском кагалы были упразднены указом Александра I (декабрь 1821 г.) и заменены синагогальными правлениями, компетенция которых ограничивалась вопросами религии и социальной помощи. Кагал был полностью упразднен при Николае I (1844 г.) [7, с.604].

Центром жизни еврейской общины была синагога, а духовной главой - раввин, которого избирали чаще всего на шесть лет, а в случае повторных выборов – еще на четыре года. Часто раввины меняли общины и переезжали с места на место. В крупных городах раввины были главами высших религиозных учебных учреждений – иешив [6, с.83]. Возникновение иешивы относится к эпохе Второго Храма. Разрушение Храма в 70 г.н.э. привело к тому, что иешива стала духовным центром. Самая значительная из иешив, была в Явне в Галилее. С середины VII века до середины XI века иешивы Вавилонии являлись прямым продолжением иешив, существовавших ранее, как по своей структуре и функции, так и по той роли, которую они играли в духовной жизни еврейского народа. Толкование зафиксированного текста опиралось как на записи высказываний ученых предыдущих поколений, запечатленных в Талмуде, так и на устные предания, не включенные в Талмуд. К XVI–XVII векам классическими странами талмудического образования, служившими образцом для иешив всей Европы, становятся Польша и Литва. Там обучали мальчиков, за образование которых платили либо родители, либо община (если это были сироты или неимущие). Школы делились на хедеры (начальное образование) и иешивы. Обучение в хедере было обязательным для всех мальчиков от 6 до 13 лет.¹ Иешивы – высшие учебные заведения иудаизма - существовали в тех общинах, где были авторитетные раввины, только в крупных городах. Они

¹ Для девочек начальное образование было введено в Италии в XVIв., а в XIX в. Европе и в США.

содержались за счет общин. Возраст студентов был не ограничен. Чаще всего иешивы находились в синагогах, поэтому в польских и русских документах синагоги обозначались как «школы» [6, с.95-96]. Учеба в иудаизме считается важнее, чем молитва. В то время, как дом молитвы мог быть переведен в дом учения, школу уже нельзя было перевести в дом молитвы (Мегилла 27 а).

Конкурентная борьба в среде российского купечества привела к тому, что для евреев была определена черта оседлости, охватывавшая прежние территории Польши, Левобережной Украины и Новороссии, а также часть Астраханской губернии и Кавказа [6, с.73]. Возникновение черты оседлости не было вызвано стремлением российского правительства ограничить еврейское население в правах. Согласно российским законам того времени, мещане и купцы могли проживать только в городах и местечках, к которым они были приписаны, и были лишены свободы передвижения из одного населенного пункта в другой. В 1782 г. для купцов Белоруссии было сделано исключение. Сенат разрешил им переезжать из города в город по коммерческим делам. Вскоре еврей-купцы из Белоруссии появились в Москве и Смоленске. Появление конкурентов вызвало недовольство и жалобы властям со стороны местных купцов-христиан. Московские купцы стремились устранить всех конкурентов, независимо от их происхождения, вероисповедания и сословной принадлежности. Купцы-евреи по распоряжению властей были выселены из Москвы [28, S.229]. На протяжении истории Российской империи правила, ограничивавшие свободу передвижения евреев, периодически ужесточались. Полная ликвидация черты оседлости в России произошла только после Февральской революции 1917 г.

С ограничениями в выборе места жительства связаны особенности отношения еврейского населения Российской империи к светскому образованию. Оно было амбивалентным. Как уже упоминалось, российское правительство относилось к евреям неоднозначно. С одной стороны, его

целью была интеграция евреев в экономическую и социальную жизнь страны, в другой – на полное политическое равноправие могли рассчитывать только крещенные евреи [8, с.75]. Политика российского правительства в отношении еврейского образования, сформулированная в законодательстве 1804 г., следовала австро-германскому образцу. Это законодательство, однако, практически не оказало влияния на еврейское образование в Российской империи. Положение 1804 г. позволило еврейским детям поступать в российские училища и гимназии, но родители не спешили их туда отдавать, боясь христианизации. Народные школы в те времена существовали почти исключительно при церквях и монастырях. Так, в Могилевской губернии в 1808 г. училось 9 евреев, в Витебской – 1, а в Минске не одного. Евреи предпочитали учить детей в хедерах и иешивах [6, с.326].

Уже к первой половине XIX века в еврейском обществе началось движение к светскому образованию. Оно получило название «Гаскала», что означает «просвещение» [6, с.322]. Гаскала выступала против культурно-религиозной обособленности еврейства и видела в усвоении светского европейского образования залог улучшения положения еврейского народа. Хотя идеология Гаскалы сформировалась в 1770-е гг. под влиянием европейского Просвещения, вследствие особых общественных, культурных и экономических условий, в которых находилось европейское еврейство, проблемы и цели еврейской Гаскалы были весьма отличны от тех, которые стояли перед европейскими просветителями. Основы идеологии Гаскалы были сформулированы в работах М. Мендельсона (1729-1786). Он был сыном переписчика Торы их немецкого города Дессау. Уже в ранней юности он занимался средневековой еврейской философией. Переселившись в Берлин, он увлекся чтением немецкой литературы и изучил латынь. Г.Э.Лессинг в середине 50-х годов ввел его в круг немецких просветителей и помог опубликовать первые философские сочинения на немецком языке. Учение Мендельсона является связующим звеном между средневековой еврейской рационалистической философией (Маймонид) и идеями Европейского Просвещения.

Политические идеи «берлинского», как его называли, просвещения начали проникать в еврейскую общину России. Вслед за своими европейскими единомышленниками они отказывались от одежды и традиционного облика евреев черты оседлости. Тем не менее, тайные сторонники Гаскалы в городах и местечках черты оседлости скрывали свои взгляды. Первые сторонники просвещения «маскилим» получили традиционное религиозное образование и хорошо знали Талмуд и раввинистическую литературу. Их лозунгом было «Тора и мудрость» (вера и знание). Российские маскилим были чаще всего самоучками. Они читали на немецком и часто не знали русского языка. От Библии в переводе Мендельсона они переходили к Канту, Шеллингу и Гегелю. В конце XVIII – начале XIX века деятели Гаскалы надеялись найти у российского правительства поддержку своим идеям. Они поддерживали правительственные меры по устранению еврейской обособленности и издавали научно-популярную литературу, призванную доказать, что изучение наук не противоречит иудаизму. Одним из деятелей еврейского просвещения был Ицхак Бер Левинзон, опубликовавший в 1828 г. книгу, называвшуюся «Предназначение Израиля», в которой он доказывал пользу образования цитатами из Талмуда и раввинистической литературы. Кроме того он написал книгу «Нет крови» против кровавых наветов и «Зрубабель» против нападок на Талмуд [6, с.323-325].

Вопрос об образовании евреев был вновь поднят Николаем I. Положение о евреях 1835 г. отличается от Положения 1804 г. особым акцентом на преподавании русского языка [1, с.141-147]. Российское правительство пригласило одного из деятелей Гаскалы Макса Лилиенталя, окончившего немецкий университет, сторонника эмансипации и религиозных реформ для открытия религиозных училищ. Реформисты упростили службу в синагоге, но оставили как основу этический монотеизм [21, с.186]. Это подходило российскому правительству, которое главной своей задачей в сфере образования считало просвещение и эмансипацию евреев (с последующей

возможностью крещения). Несмотря на сопротивление еврейства России созданию казенных еврейских училищ, в 1844 г. вышел указ об их учреждении. Они должны были, по мнению правительства, заменить хедеры и устранить просвещением влияние Талмуда. В них около половины часов было отведено на изучение еврейских предметов, а остальное время — на изучение русского языка, истории и географии России, а также арифметики. В 1847 г. в Вильне и в Житомире были учреждены раввинские семинарии, где наряду с еврейскими преподавались и светские науки, а также русский язык. Планировалось, что по истечении 20 лет на раввинские должности будут назначаться только выпускники этих семинарий, однако в 1873 г. они были закрыты, как не справившиеся с данной задачей [3, с.385]. Деятельность реформистов, в том числе Лилиенталя воспринимались еврейскими общинами враждебно. В результате Лиленталь тайно бежал из России [6, с.373-374].

В условиях стремительного развития науки и образования в Европе середины XIX века заграничные командировки российских студентов и преподавателей стали неотъемлемой частью академической структуры и преподавания в российских университетах [16, с.330-333]. Это было одним из аспектов европейского влияния на Первое время командировки носили исключительно образовательный характер и представляли собой необходимый этап подготовки к профессорскому званию. Однако затем цели поездки расширились и стали включать в себя ознакомление с научной деятельностью коллег [12, с.219-220]. С 1830-х годов командировки за рубежом стали проводиться по специальным программам. Командировки осуществлялись за счет государства и носили планомерный характер. Командировочным предоставлялись льготы в оформлении загранпаспортов, а с 1846 г. время, проведенное за границей в научных командировках, стали засчитывать в стаж службы по ведомству народного просвещения. Но это касалось только тех, кто закончил университет в России и планировал вер-

нуться преподавать [20, с.48].Общество по распространению просвещения седи евреев России (ОПЕ) в 1870-х также начало посылать еврейских молодых людей за границу, для обучения в богословских институтах, однако эта деятельность была прекращена правительством. В середине 1880-х была сделана попытка создать подобный институт в Санкт-Петербурге, но безуспешно [3, с.385-391].

Во время николаевских реформ еврейского образования в гимназиях и университетах практически не было евреев. Первый еврей-студент появился в Московском университете в 1840 г. Его звали Леон Мандельштам. Он перевел Тору на русский язык с иврита. Но в черте оседлости уже существовало несколько школ для мальчиков и для девочек (в Варшаве, Вильно, Одессе, Умани, Кишеневе и Риге), где преподавали русский язык и общеобразовательные предметы. Параллельно с этим сложилась прослойка богатых еврейских подрядчиков, поставщиков и торговцев, чьи дети обучались в русских гимназиях, так как туда, по положению от 1835 г. дозволено было учиться только детям, чьим родителям было разрешено проживание вне черты оседлости [6, с.371-372].

При Александре II по мере либерализации и проведения реформ встал вопрос об эмансипации евреев [29]. Если на территории Царства Польского равноправие было провозглашено в 1862 г., то на всей остальной территории России был принят компромиссный вариант, связанный с поэтапной эмансипацией. Черта оседлости сохранилась, но в период реформ лица, имеющие академические звания или ученую степень, цеховые ремесленники, а с 1879 г. выпускники высших учебных заведений имели право селиться во внутренних губерниях России [8, с.199]. В результате чего в еврейском обществе возросло стремление к светскому образованию. Ученики из еврейских школ переходят в гимназии, а из раввинских училищ – в университеты. Некоторые подделывали метрики сыновей, чтобы те могли попасть в общую школу, хотя их возраст уже этого не позволял.

Так, в 1853 г. в гимназии училось 159 еврейских учеников, в 1880 – 7000, а в 1886 – количество евреев в низших, средних и высших учебных заведениях превышало 35 тысяч. В том же году на медицинском факультете Харьковского университета евреи составляли 42% студентов, а в Одессе на медицинском факультете их было 31%, на юридическом – 41%. В черте оседлости открывались вечерние курсы, частные и общественные школы. Однако это стремление к светскому образованию не затронуло большинство евреев черты оседлости. Хотя часть молодежи уходило в крупные города, такие как Вильно, Минск или Одесса, чтобы учить там русский язык и поступать в гимназии, большинство продолжало изучать Талмуд и сохраняло традиционный образ жизни [6, с.445].

Участие евреев в покушении на Александра II стало поводом для массовых еврейских погромов [22; 24]. Для правительства погромы, в свою очередь, стали поводом для ужесточения политики по отношению к евреям. В иудейских религиозных учебных заведениях был введен запрет на преподавание русского языка. Возрастающая сегрегация постепенно принимает расистские черты, что нашло свое отражение уже при Николае I в отношении к евреям как к «инородцам» (гражданам второго сорта) [27, с.121-144]. Политическая борьба за новые приоритеты российской власти при Александре III началась с создания Губернских комиссий по еврейскому вопросу в августе 1881 г., а завершилась в начале мая 1882 г. принятием «Временных правил» о евреях, в которых отразилось изменение отношения к евреям в духе консервативной модели внутренней политики правительства [2, с. 48-49].

В 1887 г. была установлена численная квота для евреев, поступающих в гимназии и высшие учебные заведения. В районах черты оседлости максимум 10%, в остальных провинциальных учебных заведениях 5%, в Москве и Санкт-Петербурге 3%. В результате этих и других дискриминационных мер между 1881 и 1914 годами около 2 миллионов евреев выеха-

ли из России преимущественно в Северную Америку [8, с.200-201]. Процентная норма привела к тому, что многие евреи поехали учиться в европейские университеты, где становились частью российского революционного движения [7, с.654]. После 1881 г. царское правительство продолжало держать курс на дискриминацию и сегрегацию, что привело к пересмотру целей в еврейском движении в целом [23; 25]. По мнению А. Безарова, ошибкой российских консерваторов было недооценка результатов политики правительства Александра II по ассимиляции евреев, результатом которой стало появление новой социальной группы – русско-еврейской интеллигенции, которая становилась лидером модернизации еврейского и, судя по всему, и всего российского общества [2, с.51-52].

Крах начатой Александром II политики, направленной на эмансипацию евреев, привел к социальной мобилизации части еврейского населения, вступившей на путь революции или национализма (к которому можно отнести и сионистское движение). В конце XIX – начале XX вв. во всем мире возникают национальные движения, идеология которых обращается к легендам и мифам своего народа. Для евреев таким легендарным прошлым стало время библейских пророков. Именно обращением к социальным ценностям пророков М. Бубер объясняет интерес многих евреев к утопическим идеологиям, таким как марксизм. С обращением к временам славы еврейского государства связано и сионистское движение. Это явление Бубер назвал еврейским романтизмом [15, с.147-151].

К примерам национально-религиозного возрождения можно добавить и нарастающую активность традиционалистов – хасидов, в том числе и в сфере образования [8, с.201-202]. Не смотря на то, что с середины XIX века правительство вело борьбу с традиционным иудейским образованием, хедеры выстояли в этой борьбе и в законе от 1893г. было закреплено разрешение учителям – меламедам преподавать в хедерах иврит и религиоз-

ную литературу. К концу XIX века в России было около 5000 хедеров, в которых училось около 350 тыс. человек. В частных хедерах за обучение платили родители, а хедеры для бедных спонсировались общиной. Занятия проходили в квартире меламеда, обычно в небольшой комнате. На первом этапе обучения дети учились читать и писать на иврите, изучали Пятикнижие и получали первые сведения о Талмуде. На этом многие заканчивали свое обучение и шли учениками в ремесло и торговлю. Наиболее одаренные ученики поступали на вторую ступень обучения. Многие занимались самостоятельно в синагогах и молитвенных домах. По окончании хедера часть учеников шла в иешиву. Каждая крупная община содержала за свой счет иешиву. Обучение в иешиве оплачивали благотворительные организации. Для учеников обучение было бесплатным. В будние дни питание учеников ограничивалось миской супа и куском хлеба. На субботу каждого ученика приглашала к себе семья. Это было почетно. Существовало мнение, что учиться лучше на чужбине. Знаменитые иешивы были в Воложине, Мире, Слуцке, Любавичах [7, с.604-610]. В качестве примера еврейского религиозно-образовательного центра можно назвать Умань. В 1915 г. в Умани действовало 5 синагог, 22 молитвенных дома, еврейское благотворительное общество, еврейская богадельня, еврейское общество по оказанию помощи больным евреям, еврейская больница. Во второй половине XIX века в городе была открыта еврейская школа для мальчиков с ремесленным отделением. В начале XX века в городе было открыто еще частное мужское и два женских еврейских училища, большое количество хедеров и библиотека. Все это финансировалось еврейской общиной города [13, с. 126-137].

Парадоксальный пример синкретизма еврейского и классического русского образования мы можем наблюдать на примере логики в текстах русского философа еврейского происхождения Льва Шестова. Иегуда Лейб Шварцман (псевдоним – Лев Шестов) родился в семье круп-

ного киевского предпринимателя еврейского происхождения и получил классическое российское образование: он окончил киевскую гимназию, а затем учился в Московском университете. Известно, какое большое внимание уделялось в системе образования Российской империи античному наследию. Логика Аристотеля являлась основой получаемых знаний, как на физико-математическом, так и на юридическом факультете, где обучался Лев Шестов. При написании философского текста, даже такого неклассического как «Афины и Иерусалим» автор не мог не придерживаться хоть какой-нибудь логики. И эта логика видна в последней части его труда. Так, например, в своих рассуждениях о смысле истории, Лев Шестов в общих словах деконструирует все теории о том, что история имеет смысл, и делает вывод, что, также как «от копеечной свечи Москва сгорела», от «копеечных свечей» Ленина и Распутина бессмысленно «сгорела» Россия. Смысл истории в данном случае является проблемой. Те, кто ищет этот смысл — равновеликими и в равной степени не правыми авторитетами, мнения которых не только не сопоставляются, но даже не упоминаются. При этом Шестов подвергает сомнению самую возможность того, что история может иметь смысл, в своих логических рассуждениях предвосхищая постмодернистов. Однако подобная парадоксальность мышления характерна для талмудической логики пилпула. И хотя у Льва Шестова не было традиционного иудейского образования, пилпул в его философских размышлениях присутствует имплицитно и архитепически. А если вспомнить, например, каким языком писал свои стихи Осип Мандельштам, то можно предположить, что парадоксальная логика пилпула характерна для русско-еврейской ментальности «Серебряного века» [14, с. 98-99].

С момента принятия христианства и до 1917 года православие в России являлось государственной религией. Духовенству было предоставлено право ведения метрических записей о рождении и смерти. В Российской империи признавался только религиозный брак, брак между людьми разных

религий был практически запрещен. Большая часть населения была православного вероисповедания. На верующих других, не христианских, религий накладывались правовые ограничения, которые были отменены лишь в начале XX века на фоне развивающихся революционных событий.

Таким образом, модернизация российского общества с XVIII по начало XX века привела к тому, что в этот период возникла проблема с религиозным образованием вообще и иудейским образованием в частности. Попытка правительства ассимилировать и адаптировать евреев к условиям жизни в изменяющемся российском обществе привела к коллизиям в сфере социальной жизни. Часть еврейского населения Российской империи стремилась получить светское образование в России или за рубежом. В результате появилась прослойка еврейско-русской интеллигенции, с активной гражданской позицией, направленной на изменение общественных отношений и искоренение неравенства. Однако большинство евреев, приверженцев ортодоксального иудаизма, сохраняло традиции и получало традиционное религиозное образование в хедерах и иешивах. Деятельность еврейского просвещения, в том числе и в сфере религиозного образования, хотя и поддерживалось правительством, успеха среди еврейского населения вплоть до конца XIX века не имело, так как воспринималась как насильственная модернизация.

Библиография:

1. Баркуцкий И.В. Особенности национального просвещения (к вопросу о реформе казенного еврейского образования в николаевской России) // Тирош. Выпуск 6. М., 2003.

2. Безаров А. Особенности государственной политики в еврейском вопросе в эпоху Александра III // Еврейская культура и ее контексты. Материалы XVI ежегодной междисциплинарной конференции по иудаике. Ч.3. М., 2009.

3. Гессен В. О неудачной попытке создания Петербургского еврейского богословского института // Материалы девятой международной междисциплинарной конференции по иудаике. Ч.1. М., 2002.

4. Диссон Ю.А. «Благородная альтернатива» российским университетам: лицеи и университетские панстоны // Высшее образование в России. 2007. №12.

5. Каменский А. Екатерина Великая и евреи // Вестник Еврейского университета. 2006. №11 (29).

6. Кандель Ф. Книга времен и событий. Т.1. М.-Иерусалим, 2002.

7. Кандель Ф. Книга времен и событий. Т.2. М.-Иерусалим, 2002.

8. Каппелер А. Россия – многонациональная империя. М., 2000.

9. Карташев А.Л. Очерки по истории русской церкви. В 2 т. М., 1992. Т.2.

10. Клир Д. Россия собирает своих евреев. М.- Иерусалим, 2000.

11. Кнабе Г.С. Русская античность. Содержание, роль и судьба античного наследия в культуре России. М.:РГГУ, 1999.

12. Кореева Н.С. Научные командировки и их роль в становлении всеобщей истории как науки в России (30-60 гг. XIX в.) // Ученые записки Казанского университета. Т.150. Кн.1. 2008.

13. Кривошея И. Еврейские страницы истории города Умань // Материалы двенадцатой ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. Ч.2. М., 2005.

14. Матушанская Ю.Г. Имплицитное присутствие иудейской религиозной методологии в философских рассуждениях Льва Шестова // Глобальный кризис: метакультурные исследования. Материалы международного симпозиума «Глобальный культурный кризис Нового времени и русская словесность» памяти Андрея Тарковского. 3-4 апреля 2006 г. В 2-х томах. Т.2., Шуя, 2007.

15. Матушанская Ю.Г. Мессианское движение в Российской Империи в контексте идеи всеединства В. Соловьёва// Соловьёвские исследования. 2010. №3.

16. Матушанская Ю.Г., Левашева Е.В. Российско-немецкое научное сотрудничество на примере основателей Казанской химической школы // Вестник КНИТУ. 2014. Т.17. № 18.

17. Матушанский Г.У., Бушмина О.В. Становление и развитие системы послевузовской подготовки научно-педагогических кадров в России. Казань, 2006.

18. Минкина О. К вопросу о политической культуре евреев Российской империи первой четверти в. // Тирош. Труды по иудаике. Выпуск 8. М., 2007.

19. Перевезенцев С.В. Тайна русской веры. От язычества к империи. М, 2006.

20. Петров Ф.В. Формирование системы университетского образования в России. В 4 т. Т.4. Ч.1. Профессура. М., 2003.

21. Штейнзальц О. Еврейский мир. М, - Иерусалим, 1998.

22. Aronson M.T. Troubled Waters the Origins of the 1881. Anti -Jewish Pogroms in Russia. Pittsburg, 1990.

23. Baron S.W. The Russian Jew under Tsars and Soviet. NY, 1964.

24. Berk S.M. Year of Crisis, Year of Hope. Russian Jewry and the Pogroms of 1881-1882. L., 1985.

25. Frankel J. Property and Politics. Socialism, Nationalism, and the Russian Jews, 1862-1917. Cambridge, 1986.

26. Hildermeier M. Die jüdische Frage in Zarenreich. Zum Problem der unterbliebenen Emanzipation // Jahrbücher für die Geschichte Osteuropas, 32 (1984).

27. Klier J. The Concept of “Jewish Emancipation” in a Russian Context // Civil Rights (1989).

28. Rest M. Die russische Judengesetzgebung von der ersten Polnische Teilung bis zum «Положение для евреев» (1804). Wiesbaden, 1975.

29. Rogger H. Jewish Policies and Right: Wing Politics in Imperia Russian. L., 1986.

Михайлов А. Ю.

**ИЗ «ВЫКРЕСТОВ» В СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ ЕПИСКОПЫ:
«ВТОРОЙ ВЕК» КОНФЕССИОНАЛИЗАЦИИ ЧЕРЕЗ
БИОГРАФИЮ ЦЕРКОВНОГО ИНТЕЛЛЕКТУАЛА**

Жизнь и творчество архимандрита Михаила (Семенова, 1873 - 1916) очень многогранны и противоречивы. В них отражается многообразия, предельность и конфликтность эпохи церковно-общественного реформаторства начала XX века. Родившись в семье крещенных евреев, он умер старообрядческим епископом. Его биография служит уникальной призмой для изучения российского православия в эпоху его плюрализации, попыток модернизации и «вторичной» конфессионализации начала XX века. Будучи одним из популярных теоретиков церковно-общественного реформаторства, членом «кружка 32-х» и экспертом митрополита Антония (Водковского), он пытался обновить православие путем его синтеза с идеологией социализма (христианский социализм и «голгофское христианство»). В этом контексте архимандрита Михаила предстает с одной стороны как типичный, с другой же – как уникальный представитель эпохи «второго века» конфессионализации, изучение биографии которого позволяет глубже и нюансированнее познать сложную и противоречивую эпоху начала XX века – духовного кризиса и духовного обновления одновременно.

ИУДЕИ И ТОЛЕРАНТНОСТЬ В ПОЛЬСКО-ЛИТОВСКОМ ГОСУДАРСТВЕ ЭПОХИ РЕНЕССАНСА²

*Может быть, польская толерантность проистекала от лени:
просто нашим предкам не хотелось как следует устраивать
костры для еретиков...
Самые интересные те теории, которые ошибочны...
Януш Тазбир*

Светлой памяти профессора Януша Тазбира (5.8.1927 – 3.5.2016)

Польско-Литовское государство в XVI в. было многонациональным и многоконфессиональным: здесь сосуществовали католики и православные, армяне-монофизиты и греко-католики–унииаты (с 1596 г.), кальвинисты и лютеране, ариане и чешские братья, иудеи (раввинисты и караимы)³ и мусульмане (татары). Политика светских властей в целом тяготела к толерантному отношению к разным этно-конфессиональным группам, что соответствовало интересам государства, однако далеко не всегда – церковной доктрине, провозглашавшей нетерпимость по отношению к иноверцам и постулат их обращения в «истинную» веру⁴.

Поэтому историк и королевский секретарь (с 1520 г.) Й.Л. Деций, описывая конфессиональную неоднородность страны, где, помимо католического большинства, проживают “рутены, у которых вера греческая, несколько отличающаяся, подобно тому, как разделены богемцы и Римская

² Работа выполнена по гранту РФФИ №15-18-00143.

³ См.: Tazbir J. Żydzi w polni i staropolskiej // Tazbir J. Świat panów Pasków. Esei i studia. Warszawa, 1986. S. 213–241.

⁴ См. подробнее: Tazbir J. Państwo bez stosów i inne szkice. Prace wybrane / Pod red. St. Grzybowskiego. Kraków, 2000. T. I. S. 24–49.

церковь; часть населяют армяне”, негативно оценивает еврейское присутствие: “но больше живет самого неверного народа – иудеев. Однако у этой религии имелись места, где практиковалась вера”⁵.

Еще более негодует по поводу этого факта в своем трактате “о нравах” секретарь следующего польского короля – Сигизмунда II – Михалон Литвин: “В эту землю стекся из всех других земель самый скверный народ иудейский, уже распространившийся по всем городам Подолии, Волыни и других плодородных областей; коварный, ловкий, лживый, подделывающий у нас товары, деньги, расписки, печати, на всех рынках лишаящий христиан пропитания, не знающий иных способов, кроме обмана и клеветы; как доносит Священное Писание, это злейший народ из рода халдеев, развратный, греховный, неверный, подлый, порочный”⁶.

Внешние, зарубежные оценки польской толерантности, как и звучавшие из кругов местного духовенства, были весьма критичны: страна представляла в них «прибежищем еретиков», «сборищем всех монстров и негодяев, изгнанных из Италии и Испании, из Франции и Германии»⁷; местом «дьявольской» свободы совести, распространившей такую заразу, которую не потерпели бы никакие страны под солнцем⁸. Королевский проповедник, иезуит Петр Скарга объяснял все беды страны толерантностью по отношению к иноверцам, а саму веротерпимость связывал с равнодушием тех, кто «не думает о Боге и славе его», мирясь со всякой ересью. Некото-

⁵*Jodoci Ludovici Decii. De Sigismundi regis temporibus liber III (1521) / Wyd. W. Czermak. Kraków, 1901. Biblioteka Pisarzy Polskich. T. 39. P. 13.*

⁶*Михалон Литвин. О нравах татар, литовцев и москвитян (1550) / Пер. В.И. Матузовой / Отв. ред. А.Л. Хорошкевич. М. 1994. С. 88.*

⁷ См., в частности: *Kot S. Polska rajem dla Żydów, piekłem dla chłopów, niebem dla szlachty // Kultura i nauka. Praca zbiorowa. Warszawa, 1937. S. 255–282; Grabowski T. Piotr Skarganate katolickiej literatury religijnej w Polsce wieku XVI: 1536–1612. Kraków, 1913. S. 220. Показательно при этом, что один из ведущих исследователей эпохи озаглавил свой цитировавшийся выше труд «Государство без костров» (*Tazbir J. Państwo bez stosów. Kraków, 2000*).*

⁸*Ogonowski Z. Z zagadnień tolerancji w Polsce XVII wieku. Warszawa, 1958. S. 120. Ср. упрек Крижанича: «Поляки безмерно и бесконечно восхваляют свои вольности или свободы» (*Юрий Крижанич. Политика (1666) / Подг. В.В. Зеленин / Пер. и коммент. А.Л. Гольдберга. М., 1997. С. 187*).*

рые французские и итальянские авторы XVI в. также возводили польскую толерантность к мягкому характеру поляков⁹. Часть польских историков также склонна объяснять «нашу временную религиозную толерантность в XVI в.» не преобладанием политических и гуманистических принципов над религиозным чувством, а отсутствием сильных религиозных убеждений вообще¹⁰. В такой перспективе польские заслуги в области толерантности могут представляться как бы невольными, вытекающими скорее из безразличия по отношению к чужим убеждениям, чем из уважения к ним, однако подобные оценки отнюдь не были единственными, они уравнивались представлениями об исключительной положительной значимости этого явления в европейском масштабе, о Польше, на сто лет опередившей другие страны, сотрясаемые религиозными конфликтами¹¹.

Оба последних короля ягеллонской династии тяготели к религиозной терпимости, ставшей характерным признаком “золотого века” польской культуры – эпохи Ренессанса в Польше. Апогеем польской терпимости стала принятая сеймом (1573) Варшавская конфедерация, фактически провозглашавшая свободу совести и вызвавшая бурную и неоднозначную общественную реакцию¹².

Действительно, Польша, где в эпоху Ренессанса не было идеи оградить население от чуждых влияний, как это имело место, например, в Московском государстве¹³, становится оазисом веротерпимости в Европе того времени, прибежищем для инакомыслящих, не находящих места в других европейских странах. Эта толерантность, рассматриваемая спустя несколько десятилетий с внешней точки зрения – из Московской Руси Алексея Михайловича, возмущала католика Юрия Крижанича, акцентиро-

⁹*Tazbir J.* Państwo bez stosów. S. 6.

¹⁰*Bobrzynski M.* Dzieje Polski w zarysie. Warszawa, 1927. T. II. S. 314.

¹¹См.: *Bruckner A.* Reformacja // *Kultura staropolska*. Krakow, 1932. S. 251; *Chrzanowski I.* Historia literatury niepodległej Polski (965–1795). Warszawa, 1971. S. 104; *Lecler J.* Historia tolerancji w wieku reformacji. Warszawa, 1964. T. I; *Tazbir J.* Państwo bez stosów. S. 7–8.

¹²*Piotr Skarga.* Proces konfederacyjny. Kraków, 1595; *Tazbir J.* Państwo bez stosów. S. 97–105.

¹³*Tazbir J.* Tradycje wieloetnicznej Rzeczypospolitej // *Inni wśród swoich*. 1994. S. 13.

вавшего привнесенность зла извне: “У поляков дозволено процветать всяким волкам, пожирающим души, т.е. еретикам. Ибо к полякам сбегаются всех народов еретики, губители душ и служители дьявола, изгнанные из других мест <...> в Польскую землю сходятся и свободно там живут всех народов злодеи: разбойники, воры, изменники, еретики, всякие преступники. И вдобавок приходят туда и целые бродячие народы. Оттого-то и сложены латинские стихи:

Польша – это новая Вавилония,
Немцев, цыган, армян и шотландцев колония,
Рай – для евреев, ад – для крестьян,
Клад для чужеземцев и бродяг из всех стран.
Земля ее – прибежище для людей всего мира,
А для расточителей – корчма и квартира.
Сеймы собираются непрестанно,
Люди волнуются постоянно,
Чужеземцы ею управляют,
А все народы ее презирают.

Положительным контрастом по отношению к этой прискорбной картине служит у сторонника русских порядков, как и у многих русских наблюдателей, практика жизни на Руси, где нет места разного рода еретикам и “сохраняется правая вера”, где имеет место “русское самовладство”, которое представляется гораздо более достойным, чем “польское беспорядочное правление”. Таким образом, гомогенность и закрытость оценивается Крижаничем как чистота, которая может быть осквернена лишь извне, за счет вредоносного импорта, осуществляемого чуждыми пришельцами (евреи мучают крестьян-христиан, “как бесы мучают души”), или польскими «благородными юношами», привозящими из своих блужданий по чужим странам “чужеземные пороки”¹⁴.

В свою очередь, положительно оценивающие польскую толерантность видели в стране «оазис толерантности». Еврейские ученые, сравни-

¹⁴Юрий Крижанич. Политика. С. 270–271.

вая условия проживания иудеев в Речи Посполитой и других европейских странах того времени, преимущественно мононациональных и моноконфессиональных, отдавали ей безусловное предпочтение. Так, ведущий авторитет своего времени, р. Моше бен Исраэль Иссерлес (1525–1572) отмечал, что следует предпочесть чёрствый хлеб в благополучных условиях польско-литовского государства, не знающего той ненависти к евреям, которая присуща немецким землям, и молить Всевышнего о том, чтобы такое положение продлилось до прихода Мессии. Основатель люблинской школы р. Шломо Лурия (1510–1573) сравнивал положение евреев в Польше со статусом шляхты, а также склонялся к исключению христиан из категории идолопоклонников, “поскольку они верят в Божественное Провидение”¹⁵. Живший в Великом Княжестве Литовском караимский ученый Исаак бен Абрахам из Тракая (1533–1594) в своем знаменитом труде «Утверждение веры» («Хиззукэмуна», 1594), пользовавшемся исключительным и долгим читательским успехом как у иудеев¹⁶, так и – в переводах¹⁷ – у христиан, писал о толерантности в Польско-Литовском государстве: «Короли и князья этих земель (да приумножит Бог их благоденствие!) – друзья милосердия и справедливости, в силу этого они не чинят никакого беззакония или притеснения живущим в их землях евреям, а потому Бог даровал им внутренний мир и покой, так что даже сторонники различных вер не враждуют друг с другом»¹⁸. Исаак бен Абрахам отмечал резкое отличие ситуации в Польско-Литовском государстве от имеющей место в Англии (где “жестoko преследуются, подвергаются неслыханным казням все священники

¹⁵*Fram E. Jewish Law and Life in Poland. 1550-1655. Cincinnati, 1997. P. 28.*

¹⁶Есть издания на языке оригинала (Amsterdam, 1705), в 1717 г. был опубликован перевод на идиш; мы пользовались двуязычным изданием с переводом на немецкий язык (Chizzuqemuna. BefestigungimGlauben, von Jizchak, Sohn Abrahams, neuherausgegeben / Uebers.v. D. Deutsch. Breslauu. Sohrau. 1873).

¹⁷Латинский перевод (J.K.Wagenseil) “Утверждения веры” вошел в сборник под общим названием “Tela ignea satanae” (Altdorf, 1681), английский перевод М. Мокатты вышел в Лондоне в 1851 г.

¹⁸Chizzuqemuna. S. 272–273.

римского папизма, как и вообще все сторонники этой веры”), Испании, Франции (где “подобным же образом столь жестоко уничтожаются все последователи Мартина Лютера, что от этих сообщений волосы встают дыбом”). Как сторонний наблюдатель внутрехристианского противостояния католиков и протестантов Исаак беспристрастно фиксирует их взаимные нападки, однако, объясняет отсутствие мира и согласия среди христиан в современных ему Англии, Испании и Франции (основываясь на соответствующих стихах Писания – Втор 7:15; 30:7; Ис 41:11–12) тем, что столь чудовищная братоубийственная вражда послана этим странам в наказание за их вину в незаконном пролитии крови народа Израиля на основании ложных обвинений, в его изгнании, после которого “ни единого иудея там не осталось”. По мнению Исаака, Польско-Литовское государство, “где мы, иудеи, остановились”, выгодно отличается от упомянутых стран, ибо здесь власти даровали иудеям охранные грамоты¹⁹, чтобы они могли жить спокойно и радостно, а тех, кто их преследует, наказывают.

Р. Натан Ганновер в «Пучине бездонной» (1653) ретроспективно описывал благоденствие иудеев в этой стране, обеспеченное шестью столпами, на которых «покоились обычаи Польши, основанные на благочестии и справедливости»: Тора, богослужение, благотворительность, правосудие, правда, миролюбие. Р. Давид бен Шмуэль Галеви (1586–1667) характеризует Польшу как страну, где христиане преимущественно благожелательно относились к сынам Израиля («Диврей Давид»; 1689).

Общая атмосфера толерантности в стране способствовала созданию в целом ощущения благополучия. Как идиллическое описывают свое положение в Польше (прибегая к библейским парафразам: “И жили Иуда и Израиль спокойно, каждый под виноградником своим и под смоковницею

¹⁹См.: Jewish Privileges in the Polish Commonwealth. Charters of Rights Granted to Jewish Communities in Poland Lithuania in the Sixteenth to 18th Centuries / Critical Edition of Original Latin and Polish Documents with English Introductions and Notes, ed. by J. Goldberg. Vol. 1–2. Jerusalem, 1985–2001.

своею” – 3 Цар 4:25) даже не идентифицирующие себя с этой страной и ее обществом еврейские мудрецы XVI – первой половины XVII в. Они положительно оценивают свою нынешнюю ситуацию, сравнивая ее с трудной участью предшествующих поколений²⁰, даже несмотря на понимание хрупкости достигнутого благополучия или имеющие место антиеврейские выступления²¹.

Существенным для положения еврейского населения в Польско-Литовском государстве представляется тот факт, что оно не было здесь единственным «чужим» в этническом и конфессиональном (а также языковом) отношении. Общий пестрый конфессиональный контекст делал евреев неисклнучительным меньшинством, вынужденным применяться к доминирующей культуре, – чужими с точки зрения католической ортодоксии были и православные («схизматики», которых, впрочем, трудно отнести к меньшинству, учитывая их значительное количество в Речи Посполитой), и “свои отступники” – протестанты²².

Для католической ортодоксии было существенно, что религиозное инакомыслие было импортом, привнесенным извне, и потому расценивалось как чуждое, враждебное, губительное для чистоты исконной и истинной веры, а также нежелательное для государства. Однако в условиях ренессансной веротерпимости на заседании польского Сейма (1592) мог открыто выступать приверженец импортированного лютеранства Свентослав Ожельский, подчеркивающий давнюю традицию толерантности в Польше, позволяющую мирно сосуществовать людям с различной верой (язычники, православные, гуситы, иудеи), и призывающий следовать этой освященной временем традиции, проявлять религиозную терпимость²³. Лишь

²⁰*Fram E.* Jewish Law and Life in Poland. P. 32–33.

²¹*Tollet D.* Les manifestations anti-Juives dans le Pologne des Wasa (1588-1668) // *Revue d'histoire moderne et contemporaine*. 1986. N 33. P. 427–439; *Węgrzynek H.* “Czarna legenda Żydów”. Procesy o rzekome mordy rytualne w dawnej Polsce. Warszawa, 1995.

²²См.: *Brückner A.* Różnowiercy polscy. Szkice obyczajowe i literackie. Warszawa. 1905.

²³*Tazbir J.* Państwo bez stosów. S. 31–32.

после активного наступления Контрреформации в польском обществе возобладали католическая точка зрения на диссидентов как на нежелательный импорт, чуждое, заимствованное, как на недавнего пришельца из чужих краев, который в доме истинной хозяйки – католической веры – может иметь лишь то, что она соблаговолит ему разрешить, как красноречиво выразил этот взгляд Ежи Оссолиньский. Для лидера Контрреформации, иезуита Петра Скарги также важно подчеркнуть, что протестантская вера – это “новая и пришлая религия, принесящая новое и никогда в землях польской Короны не слыханное учение”, а потому ее претензии на духовную власть здесь несостоятельны²⁴.

Католические иерархи уже в XVI в. были обеспокоены несомненно увеличившимся притоком евреев в Польшу, добрососедскими отношениями между христианами и евреями, о чем свидетельствуют документы синодов. Например, на Синоде в 1539 г. в Петркове епископ Петр Гамрат предупреждал о безопасности возможного влияния иудаизма на католиков, в 1542 г. он, уже будучи гнезненским архиепископом, настаивал на запрете совместного обучения еврейских и христианских мальчиков²⁵. Среди постановлений Петрковского Синода особенно важной представляется статья, касающаяся соблюдения иудеями и православными своих религиозных обрядов, поскольку существовало опасение, что публично отмечаемые праздники иудеев и православных могли вызвать слишком большой интерес у католиков, а затем и возможность их перехода в иную религию. Совмещение постановлений, касающихся одновременно и иудеев и православных христиан, возможно свидетельствует о том, что для католических иерархов влияние обеих этих религий представлялось одинаково пугающим. «Представляется, что большую часть правовых документов польской

²⁴ *Piotr Skarga*. Kazania Sejmowe. BN, S. I, № 70 / Opr. J. Tazbir przy współud. M. Korolko. Wyd. 5. Wrocław-Warszawa-Kraków, 1995. S. 74, 87–93.

²⁵ *Wijaczka J.* Das „Goldene Zeitalter“ der Juden in Polen: Legende und Wirklichkeit // Bulletin der Polnischen Historischen Mission. № 9. 2014. S. 42.

церкви XVI в. можно расценить как результат деятельности института, который утратил свое влияние, но тем не менее упорно пытается его сохранить. Церковь чувствовала угрозу со стороны протестантских движений и православия, как и со стороны других религий. В период, когда сохранение единства стало наиболее важной задачей, польское духовенство столкнулось и еще с одной проблемой – быстрым ростом числа еврейских общин»²⁶.

Иезуиты, пришедшие в Польшу в середине XVI в., составляли открыто враждебный по отношению к евреям и прочим иноверцам лагерь, а в городах, где были основаны иезуитские коллегии, происходили антиеврейские беспорядки. В период наступления Контрреформации и протестанты, и иудеи оказываются перед лицом общего атакующего их католического врага, что их до известной степени сближает – не в догматическом смысле, а в аспекте общей судьбы. “Солидарность в несчастье” побуждала гонимых кальвинистов впервые усомниться в распространенной христианской интерпретации бедствий еврейского народа как проявления божественного гнева²⁷. Наиболее гонимые среди протестантского меньшинства – ариане, изгнание которых из страны было столь желательным для католической стороны, в конце концов, преуспевшей в осуществлении этой идеи (1658), становились и наиболее последовательными защитниками принципа веротерпимости. Неслучайно именно арианин, поэт Самуэль Пшипковский в 1646 г. обосновывал необходимость терпимости в Речи Посполитой наличием разных вошедших в унию народов, обладающих своими обычаями, языками, верами²⁸.

²⁶ См. об этом подробнее: *Венгжинек Х.* Боялась ли католическая церковь в Польше XVI века обращения христиан в иудаизм? // *Ксенофобия*. М., 2003. С. 7–16.

²⁷ *Nicholls W.* Christian anti-Semitism: a history of hate. Northvale, New Jersey; London, 1993. P. 273; *Ben-Sasson H.H.* Jews and Christian Sectarians: existential similarity and dialectical tensions in sixteenth-century Moravia and Poland-Lithuania // *Viator. Medieval and Renaissance Studies*. V.4 (1973). P. 378–384.

²⁸ *Filozofia i myśl społeczna XVII w.* / Opr. Z. Ogonowskiego. Warszawa, 1979. Cz. I. S. 540.

В религиозной мысли этой эпохи отмечались и тенденции к некоторому, во всяком случае – с внешней точки зрения, иудео-христианскому сближению. Так, в арианской хронике А. Лубенецкого²⁹ среди многочисленных разновидностей вероисповеданий и еретических сект в Польше времени Сигизмунда II отмечены и представители этой тенденции – так называемые иудействующие³⁰. Исследователи этого сложного и все еще недостаточно изученного (отчасти по причине последовательного уничтожения связанных с ним документов) движения могут усматривать его корни в распространении сведений об иудаизме проживающими в Польше евреями, в пребывании в этом государстве изгнанных из других стран еретиков, а также в самостоятельном развитии радикальной религиозной мысли³¹. Обвинение в близости к иудействующим широко использовалось католической критикой. Например, инвективы Лютера в адрес иудеев объясняются, по мнению некоторых исследователей, не провалом его миссионерских попыток в их среде, но скорее его страхом быть причисленным к иудействующим³². В близости к ним обвиняется и лидер литовских антиринитариев Шимон Будный (1530–1593), переведший Библию на польский язык с еврейского оригинала и во многих случаях отступивший от канонической христианской интерпретации текста. Этим обвинениям способствовало и то, что идеал устройства христианского общества Будный усматривал в совершенном (а потому не подлежащем ни пересмотру, ни

²⁹*Lubieniecki A. Poloneutychia abo Polskiego Królestwa szczęście a przy tym i W. Księstwa Litewskiego (1616). Warszawa; Łódź, 1982. S. 52.*

³⁰ К ним относились христиане, стремящиеся вернуться к истокам и основам веры, заключенным в Ветхом Завете, отрицающие догмат троичности Бога, божественную природу Христа, а также склонные следовать некоторым иудейским религиозно-обрядовым нормам (соблюдение субботы, ритуальных требований к пище и др.)

³¹*Pietrzyk Z. Judaizers in Poland in the Second Half of the Sixteenth Century // The Jews in Old Poland. 1000–1795 / Ed. By A. Polonsky, J. Basista, A. Link-Lenczowski. London, 1993. P. 23.*

³²*Funkenstein A. Jews, Christians, and Muslims: Religious Polemics in the Middle Ages // The Jews in European History. Seven lectures. N.Y., 1994. P. 28.*

оттеснению на второй план по сравнению с Новым Заветом) Законе Моисея и в иудейской общине библейского периода, что в Иисусе он видел толкователя, а не подателя Закона³³.

Однако, даже тот факт, что Будный при этом поклоняется Христу, казалось бы, препятствующий его отождествлению с иудеями, как и его резкое отрицание подобной связи (например, в трактате “Об основных положениях христианской веры”, 1576: “некоторые смеют утверждать обо мне, что я, покинув Господа Христа, пристал к иудейскому безбожию”), не останавливает его многочисленных критиков и противников, подобно иезуитскому полемисту утверждающих: “Будный всем был отвратителен и перед смертью стал иудеем”³⁴. Следует отметить, что некоторые положения Будного были с сочувствием встречены среди наиболее просвещенных представителей еврейской среды.

Если в иезуитской карикатуре Шимон Будный изображался как поглощаемый бездной еретик, то Исаак из Трока неоднократно уважительно отзывается о нем как об ученом, цитирует его (например: “как об этом пишет ученый, новейший христианский переводчик Шимон Будный в своем комментарии к Эзре”³⁵). Опровергая христианские утверждения о том, что Моисеев Закон не вечен, ибо с появлением Иисуса был заменен Новым Заветом, Исаак завершает свое доказательство ссылкой на одно из сочинений этого “христианского ученого”³⁶, утверждающего, что божественный Закон, данный Израилю через Моисея, пребывает вечно и кроме него никакой иной не может считаться божественным. А все те, кто утверждает, что существует два закона – один Моисея, а другой – Иисуса, находятся в заблуждении, поскольку Иисус не давал никакого Закона, но многократно

³³*Szymon Budny. O urzędzie miecza używającym* (1583) / Wyd. St. Kot. Warszawa, 1932.

³⁴ *Literatura Ariańska w Polsce XVI wieku. Antologia* / Red. L. Szczucki, J. Tazbir. Warszawa, 1959. S. 319, 604.

³⁵ *Chizzuq emuna*. S. 50; ср. также: S. 91, 95.

³⁶ *Szymon Budny. O urzędzie miecza używającym*.

призывал исполнять Моисеев Закон, в обоснование чего Будный “привел многие доказательства из пророков и доводы разума”³⁷. Выступая с критикой присутствующих в Евангелиях противоречий (в чем ему предшествовали как раз иудействующие), Исаак признает, что большую их часть он почерпнул именно из “новейшего перевода Шимона Будного”³⁸.

Толкуя стих “Слушай, сын мой, наставление отца твоего, и не отвергай завета матери твоей” (Прит 1:8) и некоторые сходные библейские места, Исаак вновь обращается к переводу Будного, подчеркивая правильность его понимания “учения” как “завета”, ибо “невозможно сказать, что царь Соломон или одна из его жен имели в виду какой-то иной Закон, кроме Моисеева, что вынужден был признать и Мартин Чеховиц в своем сочинении “Диалог”, на странице 85, хотя он в этом толковании и не согласен со мной”.

Желание отмежеваться от ассоциаций с иудействующими, как представляется, лежит и в основе двух обширных трудов упоминаемого Исааком протестантского теолога Мартина Чеховица, построенных в форме диалогов и отразивших диспут о вере с иудеями, в значительной мере направленных не столько против иудаизма, сколько против польских “необрезанных евреев” – “Христианские беседы, называемые по-гречески Диалогами, ты же их можешь назвать великим катехизисом, в каковых беседахразные рассуждения о важнейших догматах христианской веры, а в особенности об еврейских неправдах, которыми они стремятся уничтожить Иисуса и Евангелие, старательно написанные и изданные Чеховицем”³⁹ и

³⁷Chizzuq emuna. S. 120.

³⁸Ibid. S. 283.

³⁹*Marcin Czechowic M. Rozmowy Chrystyjańskie, ktore z greckiego nazwiska dialogami zowią (1575) / Opr. A. Linda, M. Maciejewska, L. Szczucki, Z. Zawadzki. Ser. Biblioteka Pisarzy Reformacji. N 12. Warszawa; Łódź, 1979. Ср.: Мочалова В. “Евреи” и “грех” в польской литературе XVI–XVII вв. // Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции. М. 2000. С. 131–136, 144–147.*

“Ответ Якуба из Бэлжиц еврея на диалоги Мартина Чеховица, на который, в свою очередь отвечает еврею Якову тот же Мартин Чеховиц”⁴⁰.

В эпоху Реформации и особенно после Тридентского собора иудео-христианские отношения как будто выступают несколько приглушенно по сравнению с внутрехристианским противостоянием. Тема иудаизма и порочности его последователей становится скорее разменной картой в этом центральном конфликте эпохи, подручным инструментом полемики, острие которой направлено в иную сторону. Это очевидно и в распространяемых католической церковью обвинений иудеев в осквернении гостии, в значительной степени призванных убедить протестантскую аудиторию в обоснованности католических представлений о пресуществлении святых даров⁴¹. Апелляция к иудаизму, сравнение с ним обнаруживаются в выступлениях обеих сторон католико-протестантского противостояния⁴², а порочащее сопоставление с иудаизмом становится общим местом во внутрехристианской полемике.

Специфика эпохи Реформации в условиях многонационального польского государства заключалась в том, что католико-протестантское противостояние осуществлялось преимущественно в форме не религиозных войн, а устной и письменной полемики, которая была исключительно распространена и принята, велась практически по всем направлениям, едва не становясь полемикой всех со всеми. Так, католики дискутируют с “иноверцами”, в частности – кальвинистами и арианами, причем каждая из сто-

⁴⁰Odpis Jakóba Żyda z Bełżyc na Dyalogi Marcina Czechowica: na który zaś odpowiada Jakóbowi tenże Marcin Czechowic. Kraków, 1581; *Rosenthal J.* Marcin Czechowic and Jacob of Bełżyce: Arian Jewish Encounters in Sixteenth-Century Poland // *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*. Vol. 34 (1966). P. 82–86; *Мочалова В.* “Евреи” и “грех” в польской литературе. С. 136, 147.

⁴¹*Мочалова В.* Евреи – “инициаторы” христианских чудес // *Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции*. М., 2001. С. 226–228.

⁴²*Nowak Z.* Kontreformacyjna satyra obyczajowa w Polsce XVII w. Gdańsk. 1968.

рон может толковать и ход полемики, и ее результат как свою победу⁴³; ариане полемизируют с другими представителями протестантского лагеря, с иудеями и иудействующими, и т. д. Даже создание протестантского лагеря в Ракове интерпретируется хронистом как результат общей усталости от этих перманентных диспутов: “Люди уже насытились диспутами и сварамми, ведь и на сеймах они друг с другом публично спорили. В Петркове 12 дней евангелические министры дискутировали с теми, кого называют христианами, в присутствии многих сенаторов и депутатов, и достойных людей с королевского двора. Дискутировали неустанно на генеральных синодах, которые почти каждый год проходили в разных местах. И нашлись такие, кто сказал, что им уже все на свете опостылело, и они были бы рады куда-нибудь всем вместе поселиться, исповедуя свою веру”⁴⁴.

Приглашенный в польско-литовское государство в 1564 г. орден иезуитов как авангард контрреформационного наступления на широко понимаемые ересь и еретиков (что вызывало протесты не только среди протестантов, но и среди католиков⁴⁵), проявлял особую враждебность по отношению к евреям и иудаизму⁴⁶.

В “Житиях святых” (1579)⁴⁷ – первом такого рода произведении на польском языке, – принадлежащих перу знаменитого борца с иноверцами, иезуитского теолога и проповедника Петра Скарги (1536–1612), еврейская тема представлена в тесном переплетении с протестантской. Например, глава “Еврейская ненависть к христианам” соседствует с описанием Ни-

⁴³ Ср.: *Wojciech z Kalisza*. Krótkie a prawdziwe opisanie dysputacyjej, która była w Lewartowie A.D. 1592; *Łaszcz M.* Pogrom Lewartowski. Kraków, 1592.

⁴⁴ *Lubieniecki A.* Poloneutychia. S. 52–53.

⁴⁵ См.: *Literatura antyjezuicka w Polsce 1578-1625. Antologia* / Opr. J. Tazbir. Warszawa, 1963.

⁴⁶ *Baron S. W.* A social and religious history of the Jews. v. XVI. N.Y., 1976. P. 84.

⁴⁷ Существуют многочисленные издания XVI–XVII вв. этого памятника польской агиографии; есть сведения о его рукописном русском переводе (*Bibliografia literatury polskiej*. Nowy Korbut. Piśmiennictwo staropolskie / Pod kier. R. Pollaka. Warszawa, 1965. T. 3. S. 236–237).

кейского Собора и осуждения основоположника нынешней ереси – Ария⁴⁸, прославление деяний “бича Божьего” – доминиканца Иоганна Капистрано, одно имя которого приводило польских евреев в содрогание, включает одновременно и его борьбу с гуситами, еретиками, и обращение в Риме еврея Гагелло и сорока других евреев⁴⁹. Содержащиеся в этом популярнейшем и широко читавшемся сочинении кровавый навет на евреев⁵⁰, сведения о евреях-чернокнижниках⁵¹, призыв к необходимости принуждать евреев и язычников слушать Евангелие, а еретиков – верить⁵² имели для отношения общества к иудейскому и протестантскому меньшинствам весьма драматические последствия.

Идеалом христианского поведения для Скарги был Игнатий Лойола, открывший “дом для иудеев, которые обращаются в святую веру, для их просвещения в христианском учении” и получивший на это поддержку папы⁵³. В посвященной Скарге надгробной речи (28.9.1612) доминиканин, сменивший Скаргу в должности придворного проповедника Фабиан Бирковский говорил о его глубокой учености, богатом красноречии, всякий раз применяемых им по отношению к любым формам иноверия: “Когда видел он Польскую Корону оскверняемую еретиками – он своей пламенной проповедью выжигал из них кальвинское, арианское богохульство, греческое отщепенство, а потом вводил их в католический Костел”. Таким образом Скарга, “весьма презиравший греческое отщепенство” [т.е. православие. – В.М.], многих избавил “от еретической проказы”. Когда “новокрещенцы, татары, евреи стремились к святой воде и святой Католической Церкви, он сопровождал их с великой охотой, призывая участвовать в этом

⁴⁸*Piotr Skarga. Żywoty świętych* (1579). Wieden, 1859. S. 524.

⁴⁹*Ibid.* S. 335–338.

⁵⁰*Ibid.* S. 219–220.

⁵¹*Ibid.* S. 132, 524.

⁵²*Ibid.* S. 221.

⁵³*Ibid.* S. 91–99.

акте великих людей, <...> в лето Господне 1595 в костеле краковского замка он сопровождал вместе с Ее Величеством Королевой к святому крещению еврея Иоска Пелетовича”⁵⁴.

Польские протестанты или ариане могут представляться иезуиту Скарге еще большими врагами, чем иудеи, которые никогда не принимали христианской веры, а, следовательно, не нарушали данной клятвы, никакого раскола в вере не совершают и христианина в свое еврейство не заманивают⁵⁵. Поэтому он мирится с существованием в польских городах иудейских синагог, но оправдывает погромы протестантских соборов, называемых им “еретическими синагогами”. В своих “Сеймовых проповедях” Скарга, обладавший особым влиянием и как придворный проповедник короля Сигизмунда III, призывает к единству веры, к преодолению протестантской “ереси” и отмене толерантных законов – Варшавской конфедерации, которые, по его убеждению, могут привести к гибели государства.

В 30-е годы XVII в. другой иезуитский проповедник, Войчех Чечишевский, объяснял, что “еретики [распространенное в католической полемической литературе наименование протестантов – *В. М.*] и схизматики [т. е. православные – *В. М.*] называются диссидентами”, поскольку *dissidentes* означает *distantes* – “ибо их веры от нашей веры отстоят на большую дистанцию, чем небо от земли”⁵⁶.

Примечательно, что Исаак бен Абрахам из Трок, в отличие от большинства своих современников и единомыслителей, проявляет большую осведомленность в догматических различиях, существующих между католиками и протестантами, и, ведя свою полемику с христианами, учитывает взгляды обеих сторон – как в тех случаях, когда они различаются (“Ведь

⁵⁴Ibid. S. XVII.

⁵⁵Piotr Skarga. Upominanie do ewangelików i do wszystkich społem niekatolików. Kraków, 1592.

⁵⁶Augustyniak U. Non de fide. Sed de securitate pacis // Odrodzenie i Reformacja w Polsce. 2000. T. XLIV. S. 95.

вы, евангелики, придерживающиеся учения Мартина Лютера, обвиняете всех последователей римского папизма, в идолопоклонстве в их церквях!”⁵⁷, так и в тех случаях, когда они совпадают: “Христиане, как сторонники римских папистов, также называемых католиками, так и сторонники Мартина Лютера, именуемые также евангеликами, приводят этот стих⁵⁸ в доказательство своей веры в Троицу, поскольку они утверждают, что слово [elohim], которое здесь употреблено во множественном числе, означает Троицу, а именно Отца, Сына и Святого Духа”, что, разумеется, сопровождается подробным опровержением⁵⁹.

Исаак был знаком с христианской литературой, поддерживал контакты с христианскими учеными, представителями духовенства, с которыми он, по его признанию, вел теологические диспуты: “Поскольку мне в моей юности представилась возможность прочесть и понять многие сочинения [других] народов на их собственных языках, сблизиться с князьями и видными людьми при их дворах и во дворцах, я мог познакомиться с заблуждениями в сочиненных ими текстах, услышать, как они утверждают неверные взгляды, разделяют диковинные мнения и надуманные гипотезы, и вообще ведут многие неразумные речи”⁶⁰. Исаак пишет о своих многочисленных дискуссиях со священниками, землевладельцами, видными чиновниками и известными учеными, а также с каждым, кто выражал желание вести с ним диспут.

Опровергая догмат о божественности Иисуса, Исаак ссылается на “многих ваших [т. е. христианских. – В. М.] ученых”, которые принадлежат к сектам эбонитов, серветиан и ариан, отделившихся от католиков и лютеран и признающих единство Господа, отрицая, таким образом, догмат троичности. Среди них он отмечает Миколая Паруту как автора латинского

⁵⁷Chizzuq emuna. S. 42–43.

⁵⁸В начале сотворил Бог небо (Быт 1:1).

⁵⁹Chizzuq emuna. S. 78.

⁶⁰Ibid. S. 9.

труда “DeunoveroDeo”, Мартина Чеховица как автора написанных польски сочинений “Диалоги” [имеются в виду его полемические “Христианские беседы, которые по-гречески называются Диалоги”, 1575. – В. М.] и “Три дня” [“Три дня беседы о крещении детей”, 1578 – В. М.], не только обнаруживая свою осведомленность в христианской полемической литературе, не просто солидаризируясь с выраженной в приводимых трудах точкой зрения, но и утверждая, что эти и многие другие ученые из упомянутых “сект” достаточно убедительно доказали несостоятельность догмата о Троице, освобождая его от необходимости продолжать полемику по этому вопросу⁶¹.

Протестанты в своей (рационалистической) критике католицизма выступали против проявлений язычества, “католического идолопоклонства”, которое они усматривали, в частности, в поклонении многочисленным святым, – и в этом они бесспорно сближались с иудеями, однако, эту близость, воспринимаемую внешним взглядом, не следует переоценивать.

Миссионерские цели никогда не упускались протестантами из виду в процессе их полемики с иудеями. Об этом можно судить и по текстам, содержащим критику католической практики наделения городов, костелов, домов патронирующими им святыми, как говорится в анонимном протестантском тексте рубежа XVI–XVII вв. “Ложные боги”⁶². Его автор, как и многие протестантские полемисты, начиная с раннего Лютера, ошибочно полагал, что очищение христианской религии от этих и подобных им

⁶¹Ibid. S. 86.

⁶²«Смотри – в домах, костелах и на зданиях,
Всюдо полно идолов, столбов, портретов.
Где сколько земли, городов, господ, - столько и патронов,
От чегоевреи и поганы есмеются над этими предрассудками,
Потому и богохульствуют они на Господа и его учение,
Думая, что все эти заблуждения идут от него.
Поэтому, Господи, смилуйся и снеси этих богов,
Царствуй один и освободи бедный люд от заблуждения». –
Bogowie fałszywi. Nieznany pamflet antykatolicki z XVI wieku / Publ. A. Kawecka-Gryczowa // Odrodzenie i Reformacja w Polsce. XXV. 1981. S. 187.

“языческих” предрассудков привлечет иудеев на сторону нового, более совершенного учения, в чем заключалась одна из важных задач истинного христианина.

Ведущий многочисленные диспуты с “новыми и придуманными евреями”, т.е. иудействующими, а также с “настоящим и старым евреем” – Якубом из Бэлжиц, Чеховиц видит свою задачу в том, чтобы “этого еврея вкупе с другими убедить”, а также укрепить в истинной христианской вере колеблющихся и спасти смутившихся в ней простаков, прельщенных “многими хитроумными новыми неверными евреями”⁶³.

В процессе подобной полемики происходит и известный интеллектуальный обмен, и попытка убедить противника путем его сопоставления с заведомо негативным объектом. Это имеет место и в цитированном выше тексте, где католикам предлагается познакомиться с реакцией на их верования со стороны иудеев и язычников, и в “Христианских беседах” Чеховица, где указана общая причина заблуждений как католиков, так и иудеев (и те, и другие недостаточно обращены к Священному Писанию как источнику истины, придавая слишком большое значение человеческим сочинениям, принадлежащим соответственно перу отцов церкви или раввинов). Объединяет католиков и иудеев в глазах протестантов также и путь, встав на который они могли бы освободиться от своих заблуждений, – признание отстаиваемого протестантами приоритета Писания, осознание их правды⁶⁴.

В полемических сочинениях разного происхождения могут “зеркально” совпадать не только аргументы сторон, но и приемы, и ссылки: так, еврейский оппонент Якуб из “Ответа” Чеховица объясняет, что вступить в спор с арианином его побуждает изречение Соломона из Книги Притчей (26:4-5): “Не отвечай глупому по глупости его, чтоб и тебе не сделаться подобным ему; но отвечай глупому по глупости его, чтобы он не

⁶³Odpis Jakóba Żyda z Bełżyc na Dyalogi Marcina Czechowica.

⁶⁴Marcin Czechowic M. Rozmowy Chrystyjańskie.

стал мудрецом в глазах своих”. В свою очередь, выступая против ариани-на Чеховица⁶⁵, видный иезуит Мартин Лащ ссылается на то же изречение, уточняя, что обычно иезуиты действуют в духе максимы “не отвечай глупцу”, а он в данном случае предпочитает вторую – “отвечай, чтобы он не казался себе мудрым”⁶⁶.

Культурное многоголосие польского общества отражается не только в ученой полемике по теологическим вопросам, но и в сатирических текстах, где иудео-христианское сосуществование предстает в гротескно деформированном отражении, позволяющем реконструировать и простонародные мифологические представления о “чужом”⁶⁷, и этноконфессиональные отношения периода Брестской унии между православным и католическим населением, и еврейскую позицию в этом вопросе, включающую и дистанцированность (самоизоляцию внутри общества, которое понималось как чужое, чуждое, иногда враждебное, и всегда – как временное пристанище), и фактическую вовлеченность⁶⁸.

Представляется, что культурный плюрализм как реальность польского общества XVI– первой половины XVII вв. являл собой вызов всем присутствующим на культурной сцене, на который они поневоле отвечали, пусть даже их “диалоги” оставались преимущественно совокупностью монологов, лишь утверждая самих участников в их изначальной правоте. Вместе с тем, сложный контекст межконфессиональных отношений в Польше периода Ренессанса и Реформации побуждал живущих здесь людей пытаться осмыслить меняющуюся реальность и соотноситься с ней, несмотря на нетолерантность консервативных католических кругов, пафос реформаторской борьбы, или прочную – у еврейского населения – традицию изоляционизма, игнорирования “чужой” жизни (при этом – в условиях столь же

⁶⁵*Czechowic M. Plastr na wydanie Nowego Testamentu przez ks. Jakuba Wujka S.J. Raków, 1594.*

⁶⁶*Łaszcz M. Recepta na plastr Czechowica. Kraków, 1597.*

⁶⁷*Polska satyra mieszczańska. Nowiny sowiżrzalskie / Opr. K. Badecki. Kraków. 1950. S. 299–300; 325, 319, 326, 338.*

⁶⁸*Ibid. S. 319.*

прочной интеграции в экономическую жизнь страны). В свою очередь, в совокупности эти попытки, создавали многомерную систему взаимодействия разных культур в границах одного государства, не лишенную драматизма и глубины.

Следует отметить, что исследователи последнего времени воздерживаются от признания наступившего «триумфа» Контрреформации, ее окончательной победы над иноверцами: вне пределов авторитета и влияния католической церкви оставались своевольные и не подчиняющиеся ее диктату аристократы, «плохие и непокорные католики», еретики-протестанты, иудеи, православные. Иудеи стали как бы символом провала политики католической церкви, судя по продолжающейся в последующую эпоху борьбе с ними в анахроничной средневековой форме. Речь Посполитая продолжала оставаться мультикультурной и мультиконфессиональной страной вплоть до Второй мировой войны, когда она утратила этот свой характер по причинам внешнего, а отнюдь не религиозно-полемиического воздействия и победы в борьбе с иноверием⁶⁹.

Норкина Е. С.

**«...ПРИДЕРЖИВАЮЩИЕСЯ В ТАЙНЕ ЖИДОВСКОЙ ЕРЕСИ»:
ОБРАЗ ИУДЕЙСТВУЮЩИХ В КАЗАЧЬИХ ВОЙСКАХ КУБАНИ
(ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА XIX В.)**

В последней трети XVIII в. крупные общины иудействующих стали заявлять о своем существовании и в тех местах Российской империи, где еврейское население отсутствовало или было малочисленным. Примером

⁶⁹Teter M. Jews and Heretics in Catholic Poland. Cambridge University Press, 2005. P. 144–145.

этому является территория казачьих войск Кубани. В целом иудействующие на территории Кубани испытывали на себе некоторое давление властей и вынуждены были обращаться в православие. Администрация Черноморского и Кавказского линейных войск предписывала оглашать, что иудействующие "подлинно суть жидаы". Репрессивные меры против иудействующих не могли обойти, естественно, и евреев, подозревавшихся в распространении сектантства. Это выражалось в запрете проживания еврейского населения по-соседству с иудействующими.

В исследовании предпринимается попытка выявления образа иудействующих, который складывался в казачьих войсках Кубани в первой половине XIX в. в результате личного опыта взаимоотношений. Нас интересует, какими характеристиками наделяли администрация и войсковые священники подозрительных в «жидовствующей ереси» лиц, что вызывало опасение в поведении иудействующих в наибольшей степени и как это определение «иудействующих» сочеталось с формировавшимся к этому времени представлением о евреях.

Исследование основывается на нескольких частных случаях с привлечением многочисленной переписки местной и центральной администрации и администрации и священников. Например, в 1850-х гг. священники станицы Тихорецкой инициировали переписку с представителями власти по подозрению некоторых семей в принадлежности к «ереси жидовствующих». В письмах священники давали характеристику таким лицам: о поведении их в церковные праздники, наблюдении за исполнением ими обрядов в соответствии с правилами, пищевых предпочтениях, браках. Меры, которые предлагались для решения проблемы «жидовствующих», также являются ярким показателем особенностей восприятия иудействующих местным населением казачьих войск.

ПРОЕКТ ОБ УЛУЧШЕНИИ БЫТА ЕВРЕЕВ 1843 ГОДА

«Проект об улучшении быта евреев» родился в недрах канцелярии МВД в 1843 году. Возможно, его вариант был результатом работы не одного чиновника. Точное авторство, к сожалению, установить не удалось. Но, скорее всего, в его создании принимал участие граф П.Д. Киселев, министр государственных имуществ. Проект предполагал частичную ассимиляцию российского еврейства, государственное участие и контроль над раввинскими школами, привлечение евреев к земледелию, снижение доли их участия в торговой деятельности и винокурении.

Ассимиляционные процессы должны были стимулироваться ограничениями на ношение еврейского национального костюма. Проект обращал внимание на трудности перехода евреев в православие и предлагал меры по поддержке новокрещеных из их среды. Отдельно авторы рассматривали проблему зависимости крепостных крестьян от еврейского предпринимательства в черте оседлости, разрабатывали меры по стимулированию хозяйственной деятельности христианского населения.

Проект оказался несостоятельным, по ряду причин, которые будут рассмотрены выступающим, правительство вынуждено было от него отказаться.

Шпирт А. М.

ПРАВОСЛАВНОЕ И УНИАТСКОЕ ДУХОВЕНСТВО В РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ В СЕРЕДИНЕ 17 ВЕКА

Принимая во внимание влияние религии на представления и социальные практики в средние века и новое время, исследование еврейско-христианских отношений невозможно без обращения к проблеме отноше-

ний духовенства и евреев. В настоящем докладе мы постараемся показать, как складывались и какие сферы социальной жизни охватывали отношения между православным и униатским духовенством и евреями на востоке Речи Посполитой в середине 17 века.

Касаясь данной проблематики нами будут поставлены следующие вопросы:

1. Каноническое право, епископские послания и реалии отношений между евреями и духовенством: от декларативности к практике;
2. Влияние католического церковного права и попытки дисциплинаризации еврейско-христианских отношений;
3. Православное, униатское духовенство и еврейская аренда;
4. Конфессионализация церковной жизни и ее влияние на еврейско-христианские отношения;
5. Еврейская община и церковь в городском пространстве на востоке Речи Посполитой: изоляция и интеграция).

Источники:

Описание документов западно-русских униатских митрополитов. СПб.: Синод, тип., 1897—1907. Т. 1.

Акты Виленской археографической комиссии. Вильно. 1901-1902. Т.28-29.

Литература:

Шпирт А.М. Православная церковь и попытки дисциплинаризации иудейско-христианских отношений в Речи Посполитой XVII вв.// Тирош. Вып. 12. 2012. С. 129-143.

Kalik J. Catholic Ecclesiastical Legislation in the Polish-Lithuanian Commonwealth // KwartalnikhistoriiZydow. Vol. 209 (2004). P. 26-39.

СЕКЦИЯ № 12

Женщина и религия в современной культуре

Руководители секции:

Белякова Надежда Алексеевна, канд. ист. наук

старший научный сотрудник ИВИ РАН;

Чумакова Татьяна Витаутасовна, доктор филос. наук, профессор
профессор кафедры философии религии и религиоведения СПбГУ

Чумакова Т. В.

«РЕЛИГИЯ БОГИНЬ» В СОВРЕМЕННОЙ МАССОВОЙ КУЛЬТУРЕ

Религия Богинь (Goddess religion) – это феномен современной культуры. Обоснования ее древности как исследователи, так и сторонники этого направления находят в том, что поклонение божествам женского пола (многочисленные «богини-матери» и проч.) было чрезвычайно распространено в архаических культурах, в основе которых лежало поклонение репродуктивной мощи божеств. И с появлением сравнительного религиоведения западные и российские ученые стали проводить параллели между древними культами «богинь» и культом святых жен и Богоматери в христианстве, и тут мы можем вспомнить не только Марию Гимбутас, но и Н.М. Маторина, да и труды почитаемого российскими неоязычниками Б. А. Рыбакова. В неоязыческих культах «религия Богинь» играет значительную роль. Но не менее важное место она занимает и в новых религиозных движениях, и в частности в культе «лесной девы» Анастасии, в котором культ богинь дополняется идеями экологического утопизма. Впрочем, это характерная черта этого феномена, который активно развивается в русле

экофеминизма, религиозного энвайронментализма и представлений о женской спиритуальности. В массовой культуре «Религия Богинь» стала привычным явлением. Даже в женском романе «Пятьдесят оттенков серого» главная героиня постоянно упоминает свою «внутреннюю богиню». Но лидируют здесь конечно же произведения жанра фэнтези (напр. романы о ведьмах из цикла романов Т. Пратчетта «Плоский мир»). Манифестом «Goddess religion» стала комедия Ж. ван Дормеля «Le tout nouveau testament» («Новейший завет»), в котором дочь бога вместе со своими апостолами создает Новейший завет, и старому миру приходит конец: освобожденная от ига злобного и мелочного бога отца мать богиня создает новый мир, упраздняя смерть и страдания.

Бахтеева М. С.

ЖЕНСКОЕ ТЕЛО КАК МАРКЕР ДЕМОНИЧЕСКОГО В ХРИСТИАНСКОМ ДИСКУРСЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ И НОВОГО ВРЕМЕНИ

Восприятие тела не универсально, а обусловлено ценностными категориями общества. В христианском дискурсе отношение к телу не так однозначно, как может быть представлено на первый взгляд. С одной стороны, в христианской антропологии утверждается значимость тела, которое есть не просто случайноеместилище души, но один из важных аспектов человеческой личности, без которого душа в этом мире не способна проявить себя во всей полноте. С другой стороны, эмпирический факт маркированности человеческого бытия полагается христианскими богословами в качестве одной из главных причин неполноценности человека и его склон-

ности ко греху. Подверженное разложению и порокам, порабощающее бессмертную душу, тело воспринимается как «особая точка» преступлений против веры, морали и общества, при этом, если речь идет о женском теле, то эти преступления приобретают «особо тяжкий характер». Теологическая мысль средневековья описывает тело женщины как слабое и пассивное, несущее в себе разрушительное природное начало, влияние которого на человека/мужчину может иметь самые печальные последствия в деле спасения. Подобные представления оказывают влияние на естественно-научный и медицинский дискурс, в котором женская особь согласно иерархической концепции творения занимает промежуточное положение между животным и человеком/мужчиной. Демонологи, в свою очередь, продолжая развивать теологически и научно обоснованную концепцию женского несовершенства видят в женщине существо в некотором отношении соприсродное дьяволу. Вплоть до XVIII в. научный дискурс рассматривает женщину как объект, в отношении которого необходимо проявлять разного рода ограничительные практики, имеющие наказательно-воспитательный характер, что представляется весьма логичным, если принять во внимание тот факт, что суть женского существа во многом определялась особенностью его телесной организации. Анализ различных видов дискурса, а также визуальных образов средневековья и Нового времени позволяет выявить некоторые особенно часто повторяющиеся маркеры демонического в женской природе. Подобные маркеры можно условно разделить на две группы: маркеры физического свойства, к которым относятся красота и уродство женщины, и маркеры ментального свойства – ненасытность к плотским наслаждениям и меланхолия. Анализу вышеозначенных маркеров и будет посвящен представленный доклад.

Белякова Н. А.

**ВСПОМИНАЯ СОВЕТСКОЕ ПРОШЛОЕ.
ТИПОЛОГИЯ ПОВЕДЕНИЯ ВЕРУЮЩИХ ЖЕНЩИН
ПРИ ИНТЕРВЬЮИРОВАНИИ В РАМКАХ ORAL HISTORY**

Доклад будет посвящен опыту работы среди верующих разных христианских деноминаций, которые были активны в советское время. Внимание будет сосредоточено на женщинах верующих, которые составляли абсолютное большинство верующих во всех деноминациях. Женщины, которых приходилось опрашивать, входили как в непризнаваемые государством, так и зарегистрированные общины. Они имели разный статус внутри сообществ - от рядовых верующих, до монахинь или благовестниц. Степень открытости к контакту с академическим исследователями и готовности рассказать про свою жизнь в условиях преследований была очень разной. В представляемом докладе хотелось бы поразмышлять, какие факторы оказывают решающее значение на степень внутренней открытости респонденток и их готовности говорить об их опыте духовной жизни, о пережитых репрессиях и ограничениях.

Векшина Н. М.

**РОЛЬ ЖЕНЩИНЫ В ЯПОНСКОМ
ПРАВОСЛАВНОМ МИССИОНЕРСТВЕ**

Япония, эта загадочная страна на Дальнем Востоке, всегда вызывала интерес у Российской империи своими культурными традициями, искусством и, прежде всего, как хороший торговый партнер. Япония тоже была заинтересована в контактах с Россией, так как последняя,

являясь экономически, военно, и культурно развитой державой, могла послужить хорошим примером своему восточному соседу.

Деятельность Японской духовной миссии во второй половине XIX — начале XX вв. была обусловлена внешней политикой Российской империи на Востоке. Она оказала определенное влияние на мировоззрение, быт, культуру, религиозность некоторой части японского населения, правда совсем незначительной от его общей численности, а также способствовала налаживанию культурных контактов с Японией.

К началу XX в. в состав Российской духовной миссии входили Воскресенский собор, духовная семинария, начальные школы для девочек и мальчиков, большая библиотека, приют и другие учреждения. Также издавались православные журналы, из которых японцы могли узнать больше о России, познакомиться с русской литературой. Бывшие студенты семинарии занимались переводом не только русской богословской литературы, но и русской художественной литературы.

Главный и основной подвиг миссионерства в Японии принадлежит мужчинам, особенно начальнику Японской духовной миссии от ее основания до 1912 г., апостолу Японии, Николаю Касаткину. Кроме него первыми крестившимися православными христианами, проповедниками и катехизаторами также были представители сильного пола. Однако не менее важная роль в деле распространения православия в Японии отведена женщинам. По примеру новозаветных жен они были в услужении зарождавшейся японской церкви, обучали детей и взрослых церковному пению и были регентами на богослужениях, возглавляли Женскую школу, преподавали некоторые предметы в ней, учили японских девочек ведению хозяйства и шитью, устраивали женские миссионерские собрания. Кроме того, первой и самой известной православной иконописицей была именно женщина Ирина-Рин Ямасита (1957-1939), которую познакомила с православной верой другая японская художница Масако Ямамура.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ "ПРИЮТОВ МАГДАЛИНЫ" И ПРОБЛЕМА РЕЛИГИОЗНОГО УГНЕТЕНИЯ

Проблема нравственности и благочестия женщин с давних времен поднималась в общественной мысли и жизни. В связи с этим появляются религиозные объединения, позже преобразованные в монастыри, которые предоставляли убежище и работу для женщин девиантного поведения. В то время как женщины первой и второй волны феминизма боролись за право на образование, право голоса и право быть избираемыми, право собственности, работы и право на развод, поднимали проблемы «двойных стандартов» в отношении полов, в Ирландии активно развивались религиозные приюты, куда заключали тысячи женщин, обвиненных в аморальном поведении. На примере Ирландских приютов Магдалины представлена проблема положения и угнетения женщин в подобных религиозных заведениях, которые были распространены по всему миру. Данный вопрос был предан огласке лишь в конце XX века, хотя исторические корни «приютов» берут своё начало еще в XVIII веке. Также раскрыта и проанализирована история появления «приютов Магдалины», при этом рассмотрена проблема и причины их преобразования из вспомогательных в учреждения тюремного типа. Не остается без внимания и вопрос взаимодействия церкви с государством, через упомянутые приюты, и подчеркнуто многолетнее сокрытие происходящего в Ирландских приютах Магдалины. Одной из наиболее актуальных проблем связанных с вопросом религиозного угнетения на примере приютов Магдалины, является проблема огласки того, что происходило в подобных учреждениях. В современном мире вопрос угнетения женщин в религиозных приютах, привлекает все больше внимания, как общественности, так и исследователей проблемы сосуществования женщины и религии.

СЕКУЛЯРНОСТЬ И ЖЕНСКАЯ ЭМАНСИПАЦИЯ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ – ХРИСТИАНСКИЙ ВЗГЛЯД

В современном цивилизованном мире женская эмансипация - давно привычное явление, воспринимаемая подавляющим большинством самих представительниц слабого пола и мужчинами как нечто само собой разумеющееся. У женщин равные гражданские права с мужчинами, они имеют возможность для профессионального роста и развития не только в сугубо женских сферах деятельности, но и некоторых мужских. При этом общество постмодерна с каждым поколением порождает всё больше эгоистичных людей, индивидуалистов, «зацикленных» либо на карьере, либо на «игле» или компьютерной игре и тому подобных псевдодуховных «практиках», людей, не способных к семейной жизни, не наученных самому главному, в чем состоит задача человека – любви, состраданию, человечности. Между двумя описываемыми явлениями – женской эмансипацией и духовной деградацией личности, казалось бы, прямой связи нет. Однако, если рассмотреть этот вопрос с точки зрения религии, а конкретнее – христианства, окажется, что это не так.

Эмансипация обычно понимается как уравнивание в правах и освобождение от угнетения. Однако, с точки зрения здравого смысла буквального равенства прав у мужчины и женщины быть не может по причине их гендерных различий и социальных ролей. Да и женщин в развитых странах никто давно никто не угнетает. Следовательно, в проблеме «женских прав» и «освобождения» надо искать другой смысл.

Православное богословие, рассматривая вопрос женской эмансипации, обращается к истокам: к сотворению человека и его предназначению. Сотворение человека как двух лиц разного пола (а Библия сразу после тво-

рения называет человеком – “га-адам” – мужчину и женщину вместе (Быт., 5,1-2)) имело определенный замысел, а именно – богопознание: «Помимо того, что в непосредственном богообщении Адам познавал Бога, во всем мире и в творении мира он познавал Бога, он должен был Бога познавать и через самого себя»[2]. И для выполнения этой задачи и была создана женщина: «...появляется существо, которое есть ...Адамова плоть, Адамово существо, но он видит это существо вне себя, он видит его как образ человека и познает в нем образ Божий» [2]. Осуществляя богопознание, Ева для Адама, (так же, как и Адам для Евы) была «помощник, подобный» ему (Быт., 2: 20). В этом смысле она была равна мужчине. Благодаря наличию Евы «Адам выходит из замкнутости в отношении к себе, вступает в диалог, и любовь рождается не как некое приобретаемое качество, а как врожденное качество, как качество, которое необходимо должно быть» [2]. Это очень важный момент, поскольку таким образом Богом была задумана реализация заповеди, в евангельской формулировке звучащей как «возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всею крепостию твоею, и всем разумением твоим, и ближнего твоего, как самого себя» (Лк., 10:27). Однако женщина, проявив непослушание Богу (в грехопадении), отказалась от вверенной ей Богом высокой миссии. За что и была поставлена в подчиненное к мужчине положение: «Раз жажда господства впервые появилась именно в женщине, то теперь жена ставится в отношение послушания к мужчине» [1]. Однако нигде в Библии не сказано, что ее обязанность богопознания и помощи в этом мужу, была отменена. Таким образом, с точки зрения христианского богословия основное предназначение женщины как человека – помощь мужчине в богопознании, а «равенство между мужчиной и женщиной возможно, но не во всех аспектах, а только в аспекте спасения, в отношении к Богу и вечности» [4].

В этом смысле освобождение женщины от власти мужчины невозможно, какие бы «равноправные» гражданские законы не издавались в современном мире. «Освобождение» от данного Божественного установле-

ния возможно только одним путем – путем отказа от веры в Бога вообще. Недаром эмансипация по времени исторически связана с процессом секуляризации – утратой религией доминирующих позиций в общественной, а затем и в личной жизни человека. Современная эмансипированная женщина, как правило, мало религиозна или не религиозна вовсе (в России 61% женщин позиционируют себя как православные, при этом доля всех православных, для которых вера – это лишь способ культурной самоидентификации – 60%, 35% женщин заявляют себя как неверующие вообще [5]).

Факт, что современная женщина мыслит себя свободной от власти мужчины, результат того, что ее жизнь (как и всего общества в целом) не укоренена в Боге, то есть секулярна. О выполнении роли помощницы в богопознании и речи в таком случае не идет. «Секуляризованная» женщина не способна выполнить своё главное человеческое предназначение (она его просто не осознает) и как следствие – не полноценно реализует себя как жена и мать, поскольку и то и другое предполагает видение в другом (муже, ребенке) – личности, образа Божия и оказание ему помощи в богопознании и духовном возрастании. «Женщина выращивает человека... не только своим телом, но и душой» [3]. А для этого она должна «расти» сама. В первую очередь не профессионально и социально, а духовно.

Таким образом, феномен секулярности породил феномен искажения выполнения женщиной ее прямой обязанности – помощи мужчине в духовном самосовершенствовании и, как следствие, нарушения в воспитании подрастающих поколений людей, что, в конечном счете, сказалось на падении общего духовного уровня современного цивилизованного общества.

Список использованной литературы:

1. *Кураев А.* Женщина в Церкви. [Электронный ресурс]. URL: <http://predanie.ru/lib/book/71851/> (дата обращения 05.07.2016).
2. *О. Андрей (Лоргус).* Женщина в Православии. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.zavet.ru/vopr/pism/004.htm> (дата обращения 03.07.2016).

3. *О. Валентин (Гуревич)*. Запретный плод эмансипации. [Электронный ресурс]. URL: <http://pokrov.pro/zapretnyj-plod-emansipacii-2/> (дата обращения 03.07.2016).

4. Православный взгляд на феминизм. [Электронный ресурс]. <http://orthoview.ru/pravoslavnyj-vzglyad-na-feminizm/> (дата обращения 09.07.2016).

5. *Синелина Ю.Ю.* Религиозность в современной России // Отечественные записки, № 1 (52) 2013 г. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.strana-oz.ru/2013/1/religioznost-v-sovremennoy-rossii> (дата обращения: 10.07.2016).

Кнорре Б. К.

ГЕНДЕРНЫЕ РОЛИ В СОЦИО-КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ СОВРЕМЕННОГО РОССИЙСКОГО ПРАВОСЛАВИЯ

В исследовательской литературе, посвященной анализу влияния гендера на специфику церковной жизни в дореволюционной России, традиционно отмечается большая роль женщин и женских монастырей в организации церковных социальных инициатив, в особенности, касающихся диаконической деятельности. В то же время для мужчин отмечают приоритет молитвенно-созерцательной религиозности, выражающейся в том числе и в том, что мужские монастыри были ориентированы в гораздо большей степени на богослужебно-литургическую и духовно-пастырскую деятельность, чем на социальные инициативы.

Насколько справедливо говорить о подобном распределении гендерных ролей в современном российском православии? Как эти роли сегодня распределены в сфере организации диаконических служб и центров социального служения? Каким образом и в какой мере вертикально-иерархический принцип субординации в церкви сказывается сегодня на распределении гендерных ролей в церковной социо-среде и можно ли го-

ворить о формировании специфически «женских» и специфически «мужских» ролей в современной церковной коммуникативной культуре? Почему во многих православных храмах на богослужениях по преимуществу присутствуют женщины, и какова сегодня роль мужчины-мирянина в церковной социо-среде, в организации церковно-приходской жизни и организации церковно-аффилированных социальных проектов?

Этим вопросам будет посвящен доклад, в рамках которого будут представлены результаты исследования, проведенного автором на основе анализа эмпирических данных, полученных в результате полевых исследований, а также на основе учета официальной церковной статистики по социальному служению Русской православной церкви.

Миронова Е. И.

ПРЕСВИТЕР ТЕРЕХОВА: К ВОПРОСУ О РОЛИ ЖЕНЩИНЫ В ОБЩИНАХ ЕВАНГЕЛЬСКИХ ХРИСТИАН БАПТИСТОВ

1. В фокусе предлагаемого исследования находится религиозная деятельность женщины на поприще руководителя провинциальной баптистской общины, судьба которой отразила все основные процессы истории развития церкви ЕХБ первых послевоенных десятилетий.

2. В послевоенное время повсеместное преобладание женщин в общинах ЕХБ становится характерной чертой этого направления русского евангельского христианства. Численное превосходство «сестёр» в церквях, активность женщин-служительниц, обеспечивающих возрождение и развитие общин, привлекало внимание властей и исследователей. В 1959 году участники экспедиции А.И. Клибанова по исследованию современного сектантства в Тамбовской области, в программе исследования баптизма, из всех общин региона с целью пристального изучения, избрали общину города Рассказово, состоявшую из женщин во главе с «пресвитером Тереховой».

3. Традиция отечественного баптизма признает место женщины в иерархии церковных служений наравне с мужчинами. Практика проповеднической деятельности женщин в общинах не была абсолютно новым явлением, возникшим в советский период, но существовала еще в дореволюционное время. Между тем, русскому баптизму свойственны патриархальные представления о роли женщин в жизни церкви: они не могли становиться полноценными (рукоположенными) руководителями общин.

4. В условиях выживания, в которых оказались общины в период советской антирелигиозной пропаганды, традиции вынужденно претерпевали изменения: ввиду отсутствия «братьев» женщины становились лидерами поместных церквей, тем не менее, на уровне вероучения, традиционное (патриархальное) утверждение о месте женщины в иерархии служений сохранялось. В результате, между требованиями культовой практики и насущными потребностями общин возникали противоречия, которые нередко использовались чиновниками-богоборцами в качестве способов манипулирования внутренней жизнью общин.

Пазухина Н. В.

**СЛУЖЕНИЕ ЖЕНЩИНЫ В СТАРОВЕРЧЕСКОЙ ОБЩИНЕ:
МЕЖДУ ИДЕАЛОМ И РЕАЛЬНОСТЬЮ
(Опыт рижского Кружка ревнителей русской старины (1927 – 1940))**

Староверческую культуру принято интерпретировать в соответствии с моделью традиционной культуры, стабильность и неизменность которой из поколения в поколение обеспечивается преемственностью культурных практик. Тем не менее, исторические обстоятельства, в которых оказались староверы, и особенно староверы, попавшие в окружение иной религиозной и языковой среды (случай латгальских и рижских староверов), способствовали не только изоляции староверческих общин и их дистанцирова-

нию от мира «внешних», но и наоборот, приспособлению к условиям этого мира. В межвоенный период существования независимой Латвии молодое поколение образованных староверов столкнулось с проблемой сохранения религиозной идентичности в новых политических и социо-культурных условиях. С одной стороны, в рамках латвийского законодательства стала возможной активная политическая и общественная деятельность староверов, с другой стороны, сближение староверов с миром «внешних» не могло не изменить культурные практики и представления староверов.

Деятельность староверческого культурно-просветительского Кружка ревнителей русской старины, основанного Иваном Никифоровичем Заволоко в Риге 1 июля 1927 года, была направлена на возрождение интереса к традиционной русской, и прежде всего, староверческой культуре. При этом «ревнители старины» занимались не только собиранием культурных артефактов (экспедиции по местам компактного проживания староверов в Латвии, Литве, Эстонии, Польше, Румынии), но и изучением «культурных техник» (обучение знаменному пению, исполнение духовных стихов, освоение приемов старинной вышивки). Особое внимание уделялось включению этого культурного наследия в повседневную жизнь молодых староверов. Однако в городской среде, в значительной мере секуляризированной и поликультурной, далеко не все «заветы предков» могли быть восприняты в качестве приемлемого образца.

Поскольку в работе кружка активное участие принимали девушки, вопросы о том, какое место отводится женщине и каков идеал женщины в староверии, достаточно часто обсуждались как на заседаниях кружка, так и в публикациях журнала «Родная Старина» (1927–1933), редактором которого был И.Н. Заволоко. Так, целый номер (1928, №3) был посвящен образу женщины в христианской культуре: агиографические сказания о благочестивых христианках средневековой Руси, очерки о древнерусской одежде и шитье, фрагмент романа Д. Л. Мордовцева «Великий раскол» о бо-

ярыне Морозовой и небольшой экскурс в историю церковного пения и участия в нем женщин. Хорошее полиграфическое качество журнала позволяло богато иллюстрировать каждый номер. Выбор иллюстраций вполне осознанно был ориентирован на формирование визуального текста, дополняющего статьи: женские образы картин Михаила Нестерова, староверческие кладбища Севера России, запечатленные Владимиром Плотниковым, перекликаются с фотографиями певиц староверческих храмов в д. Раюши и г. Тарту (Эстония), сделанными в 1920-е годы. Идиллический образ благочестивой христианки противопоставляется широкому пути «земного разврата», который подчиняет женщину «золотой мишуре».

В 1920–1930-е годы образ жизни городских староверов все более отдаляется от традиционного уклада, поэтому религиозное воспитание детей староверов становится заботой не только семьи, но и общины, которая решается на создание вполне современных учреждений. По инициативе кружка была создана не только детская воскресная школа при рижской Гребенщиковской общине, но и детский сад, официально учрежденный в 1931 году при Гребенщиковском обществе для воспитания бедных детей (1899–1940).

Понимание староверами межвоенного времени роли и места женщины-староверки в жизни семьи и общины трансформировалось именно под влиянием тактик (термин М. де Серто), сложившихся для преодоления внутреннего противоречия – представления о неизменности веры и уклада жизни предков как нормативного критерия принадлежности к общности староверов и практической невозможности «естественной» преемственности этих нормативных установок. Идеальное представление о женщине-староверке как о благочестивой воспитательнице и милосердной помощнице транспонировалось в идею религиозно-педагогического служения. По аналогии с тем, как в старообрядческих семьях бабушки передавали практические навыки «повседневного благочестия», новые институционализи-

рованные формы религиозного воспитания предполагали участие именно женщин как связующего звена между миром традиций предков и современностью. Примечательно, что у рижского староверческого кружка, поддерживающего одновременно «старинное благочестие» и идею женского просвещения, были не только многочисленные сторонники (филиалы кружка появились в 1930-х годах в Елгаве, Даугавпилсе, Резекне), но и противники, критиковавшие замирщение молодежи.

Хижая Т. И.

**«ОТ ЖИДОВСТВА ОТСТАТЬ НЕ СОГЛАСНА И ГОТОВА
ЗА ТО НА ВСЯКОЕ НАКАЗАНИЕ»:
ИСТОРИЯ СУББОТНИЦЫ ТАТЬЯНЫ ГУЛЯЕВОЙ**

Исследование посвящено «женской половине» русского субботничества – религиозного движения в России эпохи Нового времени. В архивных источниках XIX в., расследующих дела о «секте жидовствующих», в качестве значимых, а иногда и ключевых фигурантов выступают женщины, обращенные в «еврейскую веру» после замужества. Героиней одного из таких «дел» стала дочь ставропольского купца Татьяна Тарасова, принявшая «Моисеев закон» в результате брака с субботником Иваном Гуляевым. Микроистория, ставшая предметом анализа автора, отражает, с одной стороны, специфику женской религиозности в русском сектантстве, а с другой – особенности, тенденции, проблемы движения иудействующих в первой половине XIX в. Документ проливает свет на различные аспекты жизни субботниц: механизмы и мотивы конвертации, религиозные представления и практики, положение в семье, семейные и межконфессиональные взаимоотношения, а также специфику судеб «русских израильтянок» в контексте антисектантского законодательства Российской империи.

ЭСХАТОЛОГИЯ В ФЕМИНИСТСКОЙ И ЖЕНСКОЙ ТЕОЛОГИИ

Гендерный подход открывает новые перспективы для исследователей, позволяя пересмотреть с точки зрения распределения ролей между мужчинами и женщинами многие вопросы в контексте изучения религии. В контексте нового прочтения и интерпретации Библии феминистские исследователи и теологи переняли методологию Элизабет Стэнтон, используемую ею в процессе создания «Женской Библии», и занялись трактовкой и новым прочтением Священного Писания, чтобы понять, было ли в действительности христианство изначально патриархально-ориентированным. Таким образом, основными темами при интерпретации Библии для христианского направления феминистской теологии являются: вопросы о природе Бога, христология, мариология, женское служение в церкви и эсхатология. Вопросам христианской эсхатологии посвящены многие работы христианского теолога Розмари Р. Рутер, в которых она, раскрывая проблематику феминистской интерпретации библейских текстов и Нового Завета, говорит о «пророчески-освободительной» традиции Писания. Рутер утверждает, что Благая весть о последующем спасении была дана не только мужчинам, но и женщинам, и это условие требует дополнительного рассмотрения в контексте именно женского религиозного опыта. В этом же ключе развивают мысль о спасении и «последних вещах» и другие феминистские теологи XX-XXI века.

СЕКЦИЯ № 13

Религиоведение-33: регион, университет, религии и религиоведческие проекты

Руководители секции:

Аринин Евгений Игоревич, доктор филос. наук, профессор
зав. кафедрой философии и религиоведения ВлГУ;

Тихонов Андрей Константинович, доктор ист. наук, профессор
зав. кафедрой истории, археологии и краеведения

СУБПРОЕКТ 1

«Религия: в каких терминах возможно ее описание»

Аринин Е. И.

ГЕНЕЗИС СЛОВА И ТЕРМИНА «РЕЛИГИЯ» В РОССИЙСКИХ ИСТОЧНИКАХ XVIII ВЕКА

1. М. Фасмер утверждает, что впервые в русском языке слово «религия» («релея») фиксируется в заметках князя Б.И.Куракина (1705) [9; 2].

2. Князь Куракин только условно может быть назван первым, поскольку слово «релѣя» в качестве эквивалента слова «вѣра» встречается в «Лексиконе» Павлы Берынды (3; 7), а еще раньше в полемических текстах эпохи Брестской унии (1597-1599).

3. «Апокрисис» (1598), возникающий в обстановке противостояния Московского царства и Речи Посполитой, сообщает о людях «старожитной релѣи греческой» («religiey greckiey»), «Грецкого набоженства», «Греческой релѣи», «Ориентальной (Восточной) Греческой и набоженства христианского», терпевших притеснения от людей «папѣжа», «костела Рим-

ского», «Римского набоженства», «Римской религии», и «Римской веры» [1]. Во всех этих источниках «религия» понимается как «вероисповедание», т.е. установленную законом государства легальную и нормативную «юрисдикцию» (конфессию), противопоставляющую себя «сектам» и «еретикам».

4. Екатерина Вторая, переходя в православие из лютеранства(1744), отмела сущностное единство двух конфессий как «религии» (8).

5. М.В.Ломоносов фиксирует современную лексику «религия» в «Проекте регламента академической гимназии» (1758), отмечая различие «науки» и «религии» (4; 5).

6. Н.И.Новиков (1783) определяет религию как воспитанность имманентной человеку «совести» и «добродетельности» (6).

7. Д.И.Фонвизин(1785) отделяет религию, «возвышающую естество» от низкой «веры Скотининых» (10).

Библиография:

1. Апокрисис. Сочинение Христофора Филалета в двух текстах, польском и западно-русском 1597—1599/ Памятники полемической литературы в Западной Руси. Пб.: Тип. А.М. Котомина и Ко, 1882. Кн. 2. С.1003-1004, 1008, 1010, 1018.

2. Куракин Б.И. Дневник и путевые заметки князя Бориса Ивановича Куракина. 1705-1707 // Архив кн. Ф.А. Куракина. Кн. 1. Спб., 1890.

3. Лексикон славеноросский Памвы Берынды, типография монастыря Кутейнского. Кутейна, 1653. С. 36;

4. Ломоносов М.В. Проект регламента академической гимназии/Полное собрание сочинений. Т. 9, М.-Л.: АН СССР, 1955. С.492, 503, 505, 874.

5. Ломоносов М.В. Dissertatio de liquido et solido /Полное собрание сочинений. Т. 3, М.-Л.: АН СССР, 1952. С.413.

6. Новиков Н.И. О воспитании и наставлении детей //http://rvb.ru/18vek/novikov/01text/03hist_philos/29.htm

7. ПавмаБерындаЛексіконъславенорѡсскїиименъТлькованїе. Киев, 1627. С. 24;

8. Сборник Российского исторического общества, 1871. Т. 7. С. 3, 6, 29-30.

9. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4 т. Т.3/ Пер. с нем. и доб. О.Н. Трубачева. 2-е изд. стер. М.: Прогресс, 1987. С. 446.

10. Фонвизин Д.И. Рассуждения о национальномлюбочестии//Собрание сочинений в двух томах. Т.2. М.-Л.: Государственное Издательство Художественной Литературы, 1959. С.289-290.

Strenski Ivan

**WHAT DO WE, OR SHOULD WE, MEAN BY “RELIGION,”
AND HOW COULD WE DO SOMETHING WITH IT?**

- *Thinking with “Religion,” Rather Than Just Thinking about “Religion”*

I shall argue that the only defensible *scientific* purpose for the conceptual and/or historical critique of the term, “religion,” is whether or not it serves the, general or particular, practical purpose of aiding understanding and explaining human reality. This means that even the very choice of the word, “religion,” as an analytic and explanatory term relies primarily on the practical considerations of aiding understanding and explanation. Of course, conceptual and historical critiques of “religion” can also defensibly be done *in and for* themselves. But, these non-practical efforts are not integral to a scientific project. They are better understood as are subdivisions of pure philosophy or etiquette. They either conform, respectively, to a project of language analysis or to efforts to lay down so-

cially correct use of words. In either case, they are not about supplying categories intended for use in a scientific project. Notably, as exemplified by the extensive *oeuvre* of such colleagues as Russell McCutcheon, their aims are not scientific, but rather, in McCutcheon's case, especially, some sort of minor subdivision of linguistic philosophy. Thus, McCutcheon, for all his critical declarations about "religion," has never put to practical use the word, "religion," to explain or understand *anything*. He has never written about anything that could be called, under any description of the term "religion." He has never authored a work that could be described as an interpretive or scientific study of anything that he would be willing to call, "religion."

I really do not mean to pile on McCutcheon. Yet, as someone who believes the study of religion should aspire to *practical* interpretive and scientific ends, these things had to be said. If one believes the study of religion should aspire to understanding and explaining the world, our concept (or concepts) of religion should be fitted out for *use* in doing so. I do accept that the career of *science* may not suit every temperament, and that my preferences for *practical* concepts of religion may not suit everyone, as well. But, I say, let there be difference, let a hundred flowers bloom! But, I highlight projects of criticism of the category, "religion," that are *made for use* -- projects integral to science and interpretation -- from those that are, in reality, concerned with criticism as a perpetual, self-justifying activity. In a nutshell, I am saying that while it is fine, and necessary at times, to think *about* the concept of religion, we need to think *with* it -- if religious studies wants to be an interpretive and/or scientific activity. Let me begin this argument first by reviewing the landscape of our present conceptual situation as far as the concept of "religion" is concerned.

- *Everyday "Religion"*

It is obvious to students of religion that in everyday, ordinary speech, the word, the word "religion" is used in a dizzying variety of ways. Consult any encyclopedia, any old Yellow Pages information telephone book, or standard data-

base and out will spill a long list of referents to the term, “religion.” We know some of their names, as surely as we know the names, Lutheran, Greek Orthodox, Calvinist, Shinto, Sunni, Shi’a, Druse, Lubavitscher, Buddhist, Baha’i, Jaina, Protestant, Catholic, New Age, Anglican, Old Believer and so on. *Everyone* knows what a religion is! Right? And, here they are *voilà!*

Interestingly, the social and behavioral *sciences* naively, or complacently, simply adopt whatever use of the word acceptable and convenient for their purposes. Who can blame them? Who will argue that Russian Orthodoxy, Catholicism, Islam, and such are *not* “religions”? And, as long as no one contests such a designation, a social research project may proceed as planned. Why rock the boat? Further, in its defense, mainline sociology, for instance, as an “empirical” science, is pledged to reflect what the human survey subject “data” say. They are not in the business to informing, much less prescribing, what particular meaning respondents in a survey apply to the word, “religion.” So, what mainline sociology offers are correlations of terms based upon a scheme of folk classification. “Religion,” thus, typically means “belief,” and a belief, moreover, in a “superhuman person,” a “god.” (Lawson 2000; Lawson 2002) Today’s cognitive science of religion treads dutifully in the footsteps of mainline sociology in this regard, seeing religion *in general* as the belief in superhuman beings. (Lawson 2000; Lawson 2002) ⁷⁰If readers might not be impressed with the freshness of this definition, a brief look at its lengthy genealogy will explain why. The same definition of religion dates all the way back to some of our first avowedly “scientific” studies of religion, such as the animist theory of E. B. Tylor, (1832-1917). He made religion out to be a belief in spirits animating and inhabiting material objects and persons. Pushing back even further into the past, Tylor adopted this definition from one of his favorite 18th century authors, David

⁷⁰Lawson, E. Thomas

2000 Towards a Cognitive Science of Religion. *Numen* 47(3):338-349 2002 On Interpreting the World Religiously. *In* *Radical Interpretation in Religion*. N.K. Frankenberry, ed. Pp. 117-28. Cambridge: Cambridge University Press.

Hume. The great empiricist philosopher saw polytheism, just animism by another name, as the first religion. As human civilization “evolved” to produce the so-called modern religions, like Islam or Christianity, Tylor tells us, we naturally find amplified systems of animistic belief -- one, single great spirit behind the screen of worldly reality, providentially animating and governing it and us, replaces the riot of gods and spirits of “primitive” folk and their religions.

Interestingly enough, not much upsets the complacent serenity of empiricist students of religion about their uncritical use of “religion.” Why should they stir? So long as well-funded publications roll off the presses, richly sponsored by various governmental and private agencies, why upset the apple cart by querying the concept of “religion”? Therefore, despite their oft-declared aspirations to being scientific, for the most part, mainline social research presumes an unexamined, commonsense folk definition of religion in their work.

Among the things, however, disturbing this conceptual complacency was the inconvenient appearance of so-called New Religious Movements and “cults.” The need to protect “religion” from being equated with these new phenomena was, as students of NRMs and “cults” can well attest, often immediate, dogged and fierce. Often motivating refusal of kinship with these strange new phenomena were schemes of Liberal Protestant theological commitments. Religion is “good,” but these NRMs and such are kooky, dangerous, and “bad.” Slightly subtler, were sociologists who put great store in the respective differences in social structure between religions and, say, cults or NRMs -- never asking whether the fact of religion’s being routinized and institutionalized versus the NRMs being fluid and sometimes ephemeral, really made religion and the NRMs different *species* of being, rather than variants within the *same* species. “NRMs” or “cults” threaten the dignity of religion, and so cannot be permitted to live in the same house with “religion.” Their differences must make a difference, so to speak! Since, it is phenomenologically indefensible to draw the kinds of sharp conceptual lines around “religion,” against, say, NRMs or cults, that

mainline social research often wants to do, I think we all ought to be tempted to put the *cui bono* question: who is being protected by making such strong distinctions among phenomena such as religion, cults, NRMs? And, why?

- *But, How Should We?*

If I have given a fair account of how the word, “religion” is used, by some of its more prominent users, can we then ask *how it should be* used? Are we in a position to recommend any particular usage of the term? Or, are we left as passive in this regard as the mainline empiricist social researchers seem, contentedly, to be? Another way to put the question here is whether one *should take responsibility* for one’s use of “religion”? For me there is no question of what choice to make. Any scholar of integrity *should* want to take *responsibility* for their concepts. What notion of “religion,” then *should* one adopt and be prepared to defend? *Why* this notion rather than some other? “Taking responsibility” for one’s concept of religion means just that: what notion *ought to be* adopted and why?

The mainline empiricist social researchers, in effect, answer this question by saying that they adopt the notion of religion understood by most people in everyday speech. *Why* they do so, however, may have many answers, the most defensible of which is that this is what the people they study *say* that religion is. This is what people *tell* them. On the face of it, their social scientific use of “religion” is what their subjects would recognize as “religion.” What reasons have we for going beyond those data? Further, keeping close to the words of respondents to questionnaires simplifies survey and questionnaire work immensely. No invention is needed. The folk theory of “religion” is good enough.

In the view of mainstream social research, speaking of what religion *really* is -- what “religion” *should* mean -- beyond what commonsense gives us to understand is, at worst, metaphysical and speculative, and at best misunderstanding language. This is what Max Weber, in effect, concluded in using this “folk theory” of religion in his *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*.

There, what counts as “religion” are phenomena like Lutheranism, Catholicism, Calvinism, Pietism, and such. Religion with its name written on it, so to speak.

By contrast, one will recall, however, that when Weber addressed the question of the definition of “capitalism” his approach differed entirely. The definition of “capitalism,” unlike the definition of “religion,” was not just taken from the “folk,” taken “down from the shelf,” so to speak -- not just taken up from ordinary usage. Weber engaged in trenchant *argument* and *disputation* in order to come to a definition of capitalism for which *he could take responsibility*. Better yet, he argued for a definition of capitalism that fit the needs of this *theoretical* perspective. From his own theoretical perspective, Weber saw the folk definitions of “capitalism” as highly misleading. Concepts and definitions are logically *specific* to the theories in which they are embedded. The two are chosen together, as part of one choice. Given Weber’s desire to construct a coherent theory of capitalism and religion in the *Protestant Ethic*, he was constrained to define “capitalism” in the way that he, in fact, did. Concept constrains theory; theory constrains concept.

But, here is where we run into a problem. Fine, the religions areas the empiricists say they are. Religion is what everyday folk tell researchers it is, and so on. That, however, leaves a number of questions in its wake. Are the folk right in their designation? How can we tell if right or not? How would we go about disagreeing, or proposing another definition? What are rules of play in deciding these matters? And, it also leaves the question *why* respondents designate things as “religious” in the first place? While respondents agree that religion involves belief in superhuman beings, this does not tell us *why* they do so. Nor, does it tell us, for instance, why we *should* use the word “religion” in this way – why it is *best* that we use “religion” in this way. We might, instead rather speak of “religion” as something closer to ideology, superstition, false belief, or in a more favorable light, akin to the Hindu *dharma* –or approximating a Durkheimian *sacré* -- that seed crystal of value around which people “make a *life*” for themselves.

So, when we inquire of respondents why they categorize certain domain of their experiences as “religious” – or not -- rather than any number of other things, we enter the domain of deciding about the constitution of a fundamental cosmology. And, there, the truth of things is not written on them. We enter the domain of fundamental classification, of fundamental decisions about what we *judge* constitutes the human world. Besides religion, is there (or are there) art, morality, science, politics, power, knowledge, opinion, law, custom, family, friend/enemy, nation, a people, a civilization, male, female, masculine, feminine, heterosexuality, homosexuality, gay, straight, queer, black, white, yellow, brown, human, sentient being, grace, sin, honor, shame, and so on.

If we are then thrust into having to choose our ground concepts and stand by them, I do not see any problem, in principle, for defining and using a concept of “religion” to think about the world of human affairs. Let us test whether this classification bears intellectual fruit? I now conclude by showing how this might be done, given the epistemological objections often thrown up against such a project.

- “*Anchors*”

I want to start with the idea of the anchor as a device for thinking about how to define religion. Here’s what it involves. The word “religion” circulates in common ordinary usage. We have noted that this can mean an incoherent mass of meanings. Obviously, then, ordinary language does not tell us how to define religion in any defensible way. Nevertheless, it is helpful for understanding the *range of meanings* in ordinary language, that everyday language applies to the term, “religion.” Further, I would assert that any critical use of the term, “religion,” needs to be *anchored* in ordinary usage, no matter how chaotic definition may be at the level of ordinary language. Any definition produced by critical interrogation of the term, “religion,” to some degree needs to be recognizable as integrally related to uses of the term in ordinary language. Otherwise, why even develop a critically interrogated concept of “religion,” at all?

Further to illustrate what “anchoring” means, permit me now to introduce an example of the claim that a certain all-inclusive fitness regime, known as “CrossFit,” can be seen as a “religion.” I begin with the seemingly unremarkable observations that some people say that CrossFit is more than membership in a fitness club. It offers an ideology, a theory of what fitness is about. It consciously seeks to form a community of its members, by cultivating certain attitudes and states of mind, deemed healthy. It consequently gives a kind of meaning to the lives of its participants, in helping them attain heightened states of awareness, fellowship with other CrossFit folks, and so on. Now, does this leave us no better off in understanding what a religion is -- adrift, without any moorings or anchorage? Are we left without any useful reply, other than to just throw up one’s hands and offer the witless American view that “Everyone is entitled to their opinion”?

Well, yes, opinions are free and cannot be gainsaid, in a way. But, the opinion about CrossFit being a religion is more than an idle opinion. It is a claim made about the world that implicitly challenges pretty substantial analogous views about the world. It represents insurgency. As such, it cannot opt out of the naturally ensuing polemic. Nonetheless, it offers an exemplary case of how people make claims about the religiosity, or not, of what they are doing. Thus, to assert that CrossFit is a religion is to make a serious and, in a way, a seriously radical claim. It is to adopt what I call the rhetorical Tactic of the Anchor.

CrossFit talk about being a religion, however, seems false and pretentious. It lacks initial plausibility. Religions are not supposed to look like health and fitness clubs, after all! They should look like churches synagogues, temples and such. Therefore, CrossFit discourse needed to be *anchored* in a conventionally more *respectable discourse* of religion – what one finds in many of the so-called World Religions, for instance. In order to be understood and respected as a religion, CrossFit folk, in effect, appeal to more firmly *anchored* objects, uncontroversially called “religions,” current in ordinary usage. The trappings of religion

often count for more than mere peripherals. They signal legitimacy. CrossFit people are saying, in effect, “See, we are not unmoored from what you too call religion. We are like those well-regarded, conventionally well-anchored objects, that ordinary language users call “religion.”

What CrossFit folks have done is to employ the rhetorical tactic of using an “anchor.” They have *anchored* their claim to be a religion in the conventionally secure notion of religion in a particular discourse community. As such, when asked to explain why what looks like just a fitness regime is for them a “religion,” they list features proper to CrossFit and things recognized as “religion” – worldview, ecstatic experience, a personal ethic, rituals, yogic-like physical discipline, and so on. In order to establish their public *bona fides*, CrossFit insurgents, in effect, argue *comparatively* -- although perhaps unawares -- that they deserve the name “religion,” because other conventionally named, “religions,” match up with what CrossFit is and does. I shall return to the rhetorical Tactic of the Anchor, and even defend it as a defensible way of addressing the definition of religion question.

- *Anchors or Elephants?*

Some wag might now, however, chime in that instead of the Tactic of the Anchor, I have actually begun to construct a case better described as the Tactic of the Elephants! By this, my critic would be referring to the old Indic tale of infinite regression. In the Indian tale, a student asks his master what supports the earth? The master answers that the earth rests on the back of an elephant. To which the wag student replies, “And, upon what is the elephant resting?” Seizing his chance to silence his impudent student, the exasperated master retorts, “Why another elephant, of course! In fact, it’s elephants all the way down!” So, once I had made my “anchor” argument for CrossFit securely anchoring its claims to be a religion in what are conventionally called “religions,” my wag would trot out his elephants. Has the wag had the last laugh? A large number of my colleagues think so. Their point of view has much to commend it, since it at least undermines ab-

stract ways of thinking about the definition of religion. There is no authoritative definition of religion to “anchor” the term, to save it from oblivion.

In the everyday situations that the citizen-reader might encounter, in the public square, university, especially in the historical and social sciences -- at the level of such a “lived” religion -- I think there is another story to tell. It is where people need *accuracy*, not *precision*. It is where people need something more on the order of a rough-and-ready practical way to sort out confusion, short of that achieved by *precise* legal thinking. It is where people need some clarity. They need some way to mop up the debris of the unpredictability of modern life. What is demanded of *accurate* public discourse is to be ‘in the ballpark,’ a confident sense of what is on the whole right. Accuracy is forest, not trees; it is field, not weeds. I believe that what citizen-readers need is some way to get ‘into the ballpark’ about religion, not into the ‘dugout,’ to get a sense of the ‘field,’ and not get lost in the ‘weeds.’ So, one does not require an absolute anchorage, some absolute ground for defining religion – even if such an absolute ground were possible. But, accuracy demands a ‘good-enough’ anchorage, a *defensible* definition, such as I just briefly sketched in outline for CrossFit.

- *Building on Shaky Ground: Get Used to It*

But, doesn’t such a tentative conclusion satisfy the needs people have for certainty, accuracy and such? Living here in earthquake-ridden southern California for several decades seems to have had an odd effect on my attitude toward certainty in knowledge. Sometimes it seems that people living here are blithely courting disaster by building on what is objectively catastrophe-doomed, shaky ground. And, while this is true for folks who heedlessly build traditional adobe or brick structures, it is not true of most domestic architecture in southern California. Instead of building rock solid structures in the hope that they will withstand the next big quake, we have learned to bend, to flex with the powerful forces in the earth. Structures are designed to absorb and transmit shock, rather than to defeat it. In the realm of knowledge, say about defining religion, an

analogous flexibility or adaptability to the situation replaces pursuit of the absolute. Tolerance for, even courting, of uncertainty seem now normal. Getting on without absolute grounds or anchorage, but instead negotiating situationally with the definition of religion becomes the preferred mode of approaching the *definition* of such notions as religion. The bottom line here? In a sense, it really doesn't matter that the definition CrossFit folks give of religion will defeat any and all challenges. All it needs to do is 'bend' to absorb the shock of challenges.

- *Chaos?*

Does this tolerance of uncertainty, this preference for accuracy over the will-of-the-whisp of *precision* in defining religion, mean chaos in the world of knowledge? Well, if so, then the same chaos threatens every major category in the cultural world – politics, power, culture, art, language and so on. That alone should make us take stock of “religion” in a way that takes it out of its not-so-splendid isolation, and returns religion to the human world. There, along with all the other categories we use to separate out the human world into its variously digestible parts, we find a world lacking in the very precision that kills life. This is the world without sharp boundaries between its major members, a world in which art slides into religion, and religion into politics, music into language, and all of them back again in reverse. This is the way the human world is. Scholars need to adapt to that, not the other way round.

- *A “Good” Definition of “Religion”: A Case Study*

But, how, then, do I address the frustrations of defining “religion”? Let me make a case – just one among many – about defining “religion” as a “good-enough”*serviceable* concept. Note, that I shall get beyond the positivism of today” social sciences – beyond those people who would, in effect, just open the yellow pages to the section entitled “religion” and define “religion” in terms of what one finds there. Better yet, how do we get past those in the university who would similarly scan the indices of most of our behavioral and social science publications or academic courses, and see what turns up under “religion.” Politi-

cal scientists, sociologists, social psychologists, criminologists, most anthropologists -- those who take the term “religion,” “off the shelf,” so to speak. But *rejecting* ideas about what we should mean by “religion” does not excuse me from offering something that makes better sense. Therefore, we cannot escape the task of critically coming to terms with the definition of religion. I propose that any definition of religion should have at least the following seven characteristics.

- *Pragmatic: Useful for Explanation*

First, to say a concept of religion should be defined *pragmatically*, I mean that we should submit the term to a test of its utility. Does particular use of “religion” help us understand the world, or not? Does it add anything otherwise missing? Thus, even as I think the formalists are partially correct in saying that they would have us see “religion” as “marking” certain things in the world, they provide no answer to the question of how this is to be done short of assigning “religion” some sort of distinctive – not autonomous – *content*. And, if at some point we need to truck with *content*, and not just formal functioning, we need to get into the messy business of definition.

- *Distinctive: A Definition Must Offer a “Distinctive” Concept of What Religion Is*

Second, part of the trick to defining “religion” comes, in part, in making a case that the content assigned to “religion” is *distinctive or different enough* to merit there being such a notion at all. The concept of “religion” then does not require that religion be an absolutely unique, incomparable or “autonomous” reality. That the content is different enough or distinctive comes in turn, as I shall argue, from attention to the context of inquiry, to our strategies and purposes.

- *Not Defined in the Abstract*

Third, I do not think there is any answer to the question of the definition of “religion” in the *abstract*. In what *context* do we propose to use the word “religion”? Such a content is thus not determined by some *abstract* criteria, e.g. neither too narrow nor too broad, nor, again, too formal or not. I propose that

we define “religion” *relatively* and *contextually*. That is to say, “religion” will in part be defined with respect to different purposes, strategies, contexts of argument and so on.

- *Not Formalistic or Artificial*

Four, therefore, while the act of defining “religion” is a *constructive* one, it is not as “artificial” as the formalists would have it. The definition of “religion” does not fall from the sky; it is not an abstract isolate. Rather, in defining “religion,” we do so as part of a larger effort at thinking – something that can be called a *strategy*” behind our thought. The final chapter of this book – on the “religion” in human bombing, so to speak – is offered as a test of the utility of my proposal for defining “religion” with respect to our different purposes, strategies, contexts of argument and so on.

- *Accurate, Not Necessarily Precise*

Fifth, I also approach definition in a rather more “relaxed” way. A definition of “religion” needs to be “*accurate*,” but not technically be “*precise*.” When it comes to “religion” we are not required to be more precise, rigorous, stringent and so on about defining religion than we are when we speak of any other major category of thought – “power” and “politics” included. As anthropologist Louis Dumont said of “power,” for instance, ““Power” is a notion which, while playing a central role in contemporary political science, is so obscure that it has scarcely justified this role.”(Dumont 1979, 165)

- *Relative to Contexts, Strategies and Purposes*

Six, the logical consequence of my proposing that the definition of religion should *not* be independent of use, abstract, formalistic, arbitrarily precise is that religion *should* be defined in relation to our larger intellectual *purposes*, *strategies* and such. It is the sixth element of the definition of “religion” that accounts for both accuracy and precision – the contexts, strategies and purposes driving our interests.

- *In Touch with Commonsense*

Seven, a defensible point of departure would involve beginning with *everyday speech and commonsense*, but not ending there. If “religion,” which is after all a term from *everyday speech*, names *anything* – if it *refers* to *anything* – then it refers to something close to a system of beliefs and practices, revolving about sacred or transcendent beings or states, expressed in and formed by characteristic myths, doctrines, moral systems, social organizations, psychological states, and material forms, that bespeak ultimate authority in human affairs.” That is, at least, what an “informed” commonsense, chastened by an awareness of prevailing clichés, tells us “religion” means in ordinary language. If we thus take our departure from such a definition, it, at least, lets us locate the rough coordinates of the object of our discourse in everyday parlance. Even Talal Asad, with his will to eliminate or seriously curtail use of the term “religion,” in practice adopts much the same approach, as I have shown. (Strenski 2010) If there is nothing “essentially” religious, as he says, or even for that matter, distinctively or arguably religious, how does Asad even decide what to indicate as an example of “religious practices or utterances”? Asad leans on everyday speech, even if he is never says this.

But, while commonsense understandings of “religion” in ordinary language may make a reasonable enough place to begin,” critical thinking never stops at commonsense, never is content with ordinary language. Given all the difficulties we have registered with the confusing or clichéd uses of “religion” and with efforts to eliminate or “reduce” it, no critical thinker can be satisfied with commonsense. A thinker seeking to be more *accurate* about their thinking about “religion” will need to press past the commonsense of everyday usage. In the end, we have no other choice than to try to be critical of commonsense notions of “religion” or to *refine* them, so to speak. But, just how do we take the next step beyond commonsense? How do we do something that could be call *refining* our definitions of “religion”?

- *Owning “Religion”*

Refining our definitions of “religion” quite simply means that we, “critical thinkers,” need to seize the initiative and make some conceptual *decisions*. This means that the way we *refine* commonsense definitions of “religion” is not by searching for some objective “genuine” or “authentic” religion “out there” that might serve as “gold standard” of reference of the term, “religion.” The name “religion” can be applied to all sorts of things, as we have seen. There is no “objective,” uncontestable, referent to the term, “religion” which could settle our problems of definition. In this regard, I share with the “formalists” the view that “religion” names no objective thing alongside other things – no “substance that floats “out there,” a something that might invade and enlighten us if we should be so fortunate as to have the right kind of receiving apparatus.” (Braun 2000 3-20, 9) However, as I argued as well, it makes no good critical sense to use the term, “religion” in this “formalist” way. From the point of view of operation of “marking” that the formalist approach proposes, *any* term would do to “mark” a distinction between one thing in the world from another. There must be some reason to call somethings “religion” rather than not. That is why I prefer to begin with admitting the reality of our everyday language and the commonsense notions of religion it contains. Everyday usage at least proposes a *content* – albeit a *content* requiring *refinement*, criticism and so on – that proposes to distinguish religion from other bits of our intellectual universe. And, here is where the element of conceptual *decision and choice* inevitably enter.

- *Religion: Imaginable without Potestas, but Not without Auctoritas*

I propose to define “religion” partly in terms that fit the theoretical *purposes or strategies*, chosen for a particular inquiry. Say, in the case of the Middle Eastern human bombers, about which I have written lately, I have fixed on the notion of *authority* as *distinctively* marking their “religious” character – that in addition to the whole complex one calls “Islam.” I select the notion of authority (“*auctoritas*”) because it offers a way of pointing out features often

overlooked or ignored in dealing with events in our world that are apparently one's religion and politics. That is to say that while both power, proper – *potestas* – and authority – *auctoritas* – can be found in all sorts of social formations, whether these be politics, religion, the arts and so on, a fruitful way to distinguish religion and politics would be along lines following a particular distinction between *potestas* and *auctoritas*.

Thus, I refer to the following formula to mark an accurate, pragmatic, distinctive content of the term “religion,” relative to the context of the world of religion and politics: while a given “religion” may display both *potestas* and *auctoritas*, no “religion” is conceivable without *auctoritas*. Yet, some religions are conceivable in the absence of *potestas*. But, on the other hand, while politics too reveals a mixture of both *potestas* and *auctoritas*, it is conceivable without *auctoritas*, but no political entity is conceivable lacking *potestas*. While elements of this definition are well-rooted in everyday notions of religion, I think the definition takes us beyond mere recycling everyday understandings of religion. It puts the notion of authority forward – ultimate, sacred and transcendent authority, to be precise. In terms of the purposes and strategies confronting me, the notion of authority will prove itself to be a useful way to shed light on at least one case where religion and politics are at play.

Actually, I think everyone seeking to think about religion in some critical or rigorous way does something of the same sort of choosing among possible elements distinguishing what “religion” is in the cases they address. The only difference between them and me is that I admit, indeed embrace, the element of choice or decision dictating how I define “religion.” I, therefore, doubt that “religion” is ever really defined or used *in the abstract*. The decisions we make for defining “religion” are conditioned by the larger theoretical strategies and interest we have in place – whether we care to admit them or not. I am pleased, therefore, to declare that my *choice* of “authority” as *distinguishing* feature of the “religious” character, say, of human bombers, depends on the larger, encom-

passing theoretical strategy I pursue in seeking to engage the differences between “religion” “power” and “politics.” “Religion,” as we all know, can mean many things. Those enlightened by my arguments here will, I hope, realize as well that “religion” is not a term dropped from the heavens, nor that our commonsense conceptions of “religion” are adequate to all tasks. As a result, in practice, when we speak of “religion,” we opt for one or a range of definitions rather than others. We choose. We decide. We discriminate – whether consciously or not. My use – and thus refined definition – of the term “religion” is to be found in my larger polemic and intellectual projects, strategies or purposes.

But what do I mean when I say I am adopting an approach to the definition of “religion” that assumes a vital role for choice and decision regarding the “*strategic*” dimension in inquiry? How one defines “religion” results in part from an engagement with a set of purposes or issues. I do not believe that we can or should define “religion” in the abstract. Since I only *start* with a commonsense, working definition of “religion” to get things going, at some point I need to accept *responsibility* for my categories of inquiry. Everyday or commonsense usage speaks in many tongues; it makes no discriminations. Thus, at some point, even if we stay close to commonsense everyday usage, we need to say what *elements* of that usage we take to be salient or *definitive*. What part of the everyday, commonsense definition of “religion” do I *own*? When we think about religion, we necessarily to decide among those meanings which we will *own*. Think, for example, about someone writing a book about “art” or the “art scene” in the early 1900’s Paris. They might simply report upon whatever passed in common parlance as “art” – but without ever pressing the speakers about what “art” meant. Ordinary usage would be the standard by which the referents to the word would be determined. A painting by Degas is “art,” as is a sculpture by Rodin, and so on. But, what if this book left out those rarities who had mastered the “art” of living, or the *danseuse* for whom all was “art” might be left out. They were not “art,” only the work of a Degas or Rodin was “art.”

But, who decides? That is the point precisely. Someone decides, and for some reason. When and if we decide to include Degas but to exclude our free-spirited *danseuse*, as well we might, we are *taking responsibility* for a concept of “art.” Assuming *responsibility* for a concept, a definition of “art” in this case, does not imply defining it *correctly* or not. It merely puts on record a decision about the purposes and strategies of our thinking.

Although this process of accepting *responsibility* or *ownership* for a definition of “religion” has hardly been recognized as such, it is actually quite old. It is at least as old a process with as long a history as Jean Bodin” (1529-1596) famous *Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime* (1588) – perhaps the very first book in the naturalistic study of religion. Bodin used the word “religion” in a variety of ways readily understandable to us. There were “true”, false, “best”, “oldest”, “accepted” or “approved” “religions.” Bodin”*Colloquium* also spoke of pagan, Christian, Jewish, and “Mohammedan” “religions” – all contrasted with sorcery. And, as Quentin Skinner notes (to Fitzgerald” chagrin), there is even a stout argument defense in the *Colloquium* against compelling religion – as “belief.” (Fitzgerald 2007, 150; Skinner 1978, 249) But, Bodin was not satisfied with this riot of uses – uses proper to the *commonsense* of his time. At a certain point, in pursuit of what he took to be the “truth” about the nature of religion, Bodin took ownership of a notion of “religion.” When pressed to identify a decisive element in the “religions” that got to the heart of what a “religion” Bodin argued that this was the notion of the one God as the “Parent of all the gods.” In effect, although all the “religions” mentioned were still valid examples of “religion,” like different musical notes on the scale, true “religion” in the end required a “harmony” among these “notes.” Harmony could only be achieved by way of resolution of diversity into the unity of monotheism. (Bodin 1975, 465) Why Bodin pressed this intellectual strategy of an analogy between the “religions” and music suggests a larger perspective that in turn harmonizes with his interests in Hermeticism and its grand view of a harmonious cosmos.

Bibliography:

Lawson, E. Thomas

2000 Towards a Cognitive Science of Religion. *Numen* 47(3):338-349.

2002 On Interpreting the World Religiously. *In* Radical Interpretation in Religion. N.K. Frankenberry, ed. Pp. 117-28. Cambridge: Cambridge University Press.

Strenski, Ivan

2010 Talal Asad's 'Religion' Trouble and a Way Out. *Method and Theory in the Study of Religion* 20:136-55.

Абдуллаева С. Ш.

ТЕРМИНОЛОГИЯ ОПИСАНИЯ ИСЛАМА В РОССИЙСКИХ ТЕКСТАХ XI – XXI ВЕКОВ: ПОПЫТКА СИСТЕМАТИЗАЦИИ ТИПОЛОГИЧЕСКИХ ПОДХОДОВ

В современной Российской Федерации ислам является второй по численности верующих религией после православного христианства. История отношений этих конфессий насчитывает более тысячи лет, включая периоды совместной торговли, мирного сосуществования, военных противостояний и вассальных зависимостей друг от друга. Рассмотрим наименования ислама в наглядных российских источниках с XI по XXI вв., помогающие проследить некоторые аспекты развития терминов, в которых описывали ислам, начиная с «Повести временных лет» и до наших дней.

«Повесть временных лет» возводится к творчеству монаха Нестора, представившего в данном тексте «светскую» и уважительную позицию в отношении к исламу как «вере». Великий князь Владимир Святославович, приняв христианскую «веру» в понимании «Константинопольского патри-

архата», или как писали в ту эпоху «греческий закон», тем самым сделал ее доминирующей религией на Руси, которая, в силу исторических и географических причин, оказалась граничащей с государствами, где в те же годы начал распространять свое влияние ислам. Одновременно ислам в византийской богословской литературе представлялся одной из многочисленных «ересей», т. е. «лжеучений» [8].

Двойственное отношение к мусульманам появляется в памятниках периода вторжения монгольских войск в 1237 г. на русские земли, которые вошли в состав «Улуса Джучи», «Золотой Орды», где хан уже в 1262 г. принимает ислам, духовный центр которого тогда располагался в Каире (Египет). Русские земли включаются в глобальную исламскую умму, при этом сохранялась сравнительная свобода вероисповедания в новом полиэтническом социуме [12]. Некоторые исторические и литературные памятники того периода описывают «русские земли» Улуса как «Царство Востока», которое противостоит «царствам Запада».

Во время правления хана Узбека – с 1312 по 1342 гг. – мусульманская религия становится государственной и укрепляется. В этот период в Золотой Орде строятся мечети и медресе, государство начинает занимать достойное место в мусульманском мире. С развитием религии в стране начинают развиваться и другие отрасли жизни – математика и астрономия, история и география, медицина и философия. Особенно быстрыми темпами стало развиваться языкознание [5].

Ситуация меняется в конце XIV в. Разгром «Золотой Орды» в 1395 г. войсками Тамерлана, приверженца ислама, и внезапный уход его войск с русских земель приводит к новому поколению текстов, где описывают мусульман как «язычников», проклятых и коварных «измаилтян», которые порабащают православную землю. Мусульмане и события XIII в. в этих текстах, дошедших до нас в версиях XV – XVI вв., начинают характеризоваться предельно негативно. Вместе с тем в «Повести о стоянии на Угре»

(XV в.), с одной стороны, мусульмане характеризуются как «сокрушители» и враги «чистой христианской веры», а с другой – события XIII в. начинают трактоваться как наказание христиан за их прегрешения [11].

Научное изучение ислама начинается в дореволюционном российском востоковедении. Первым отечественным исламоведческим текстом называют монографию Д. К. Кантемира «Книга Систима, или Состояние мухаммеданския религии» (1722), написанную по просьбе Петра Первого, где автор, с одной стороны, учитывая геополитику и напряженные отношения с Османской империей, называл Мухаммеда «лживым Пророком, притворным святым», а законы Корана рассматривались им как «смехотворные, не имеющие разума», тем не менее постарался создать вполне объективное и детальное описание этой «чужой религии» [6, с. 3, 5].

Новый и более объективный этап изучения ислама начинается в XIX веке, опираясь на исследования европейских ученых и разделяя их основные выводы. Можно выделить две традиции истолкования генезиса ислама, назовем их концепциями «исламского синкретизма» и «исламской органичности». Первую представляет, к примеру, Ф. Курганов, рассматривавший ислам в духе противопоставления христианам, приверженцам чудесного «Богооткровения» как явление «чисто человеческое, сложившееся путем естественным», которое возникло как синкретичное «заимствование... из язычества, иудейства и христианских сект» [7, с. 7, 8].

Вторую традицию («исламской органичности») развивали авторы, стремящиеся описать возникновение ислама в качестве естественного, органичного и закономерного этапа эволюции самобытного религиозного сознания общества Аравии, которое выработало главные элементы, необходимые для сложения качественно новой структуры религиозного сознания, характерной для ислама как мировой религии. Именно наличие такой генетической связи сделало возможным столь быстрое распространение новой религии среди языческого населения Аравии. Такие взгляды развивал, к

примеру М. Машанов, в своем очерке быта арабов в эпоху Мухаммеда как введение к изучению ислама. Он показывает, что «насколько ни была бы разнообразна религия арабов, сколько ни было бы в ней разного вида и рода идолопоклонства, поклонения звездам, деревьям, камням и прочего, все же при внимательном рассмотрении ее мы замечаем в ней ясные следы идеи о едином Боге» [9, с. 164, 165].

К традиции «исламской органичности» можно отнести и работу С. Уманца, который полагал, что только благодаря персам ислам стал мировой силою. Г. Саблуков в своей работе «Сличение Мохаммеданского учения о именах божьих с христианским о них учением» отмечает ислам как заключительное Откровение Божие. Это направление присутствует и в словаре В. Даля, где слово «ислам» объяснялось как «путь ко спасению», что отражало политику властей на признание ислама одной из привилегированных религий в стране [3, с. 52]. В знаменитом Энциклопедическом словаре Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона отмечалось, что «Мохаммед вследствие своих частых соприкосновений с евреями и христианами убедился в истинности монотеистического учения, он примкнул к этому распространенному в народе верованию в Аллаха и перенес на этого последнего – конечно, сильно видоизмененное – еврейское понятие Бога» [13, с. 460].

В первой половине XX века работы по исламоведению в основном связаны с именем В. В. Бартольда (1869 – 1930), русского востоковеда, ориенталиста, историка, филолога, который в своей книге «Ислам» (1918) рассматривал проблемы сущности ислама, преемственности в восприятии различными народами мусульманской культуры. В. Бартольд отмечал, «что в исламе с первых столетий его существования возникают те же споры о Боге и его отношении к человеку, как и в христианстве; помимо прямого влияния христианской догматики на мусульманскую это объясняется одинаковыми условиями, в которых находились обе религии [1, с. 67].

В СССР важное значение предавалось словарям и энциклопедиям. Так, в одном из первых отечественных словарей С. И. Ожегов отмечает, что ислам – распространившаяся во многих странах Востока «одна из трех мировых религий, возникшая в Аравии в 7 в. н.э. на основе почитания Аллаха как единого Бога». «Вероучения ислама: шиитское направление, признающее право быть имамом только за потомком Мухаммеда, суннитское направление, признающее право быть имамом не только за потомком Мухаммеда» [10].

В Большой Советской энциклопедии термин «ислам» также раскрывается как «покорность, предание себя воле божьей, одна из наиболее распространённых религий мира, возникшая в 7 в. н.э. в Хиджазе (Западная Аравия), основатель его Мухаммед» [2]. В энциклопедическом словаре «Ислам», 1991 г., «ислам понимается как “предание себя Богу”, “покорность”», одна из мировых религий», отмечается, что «в чисто религиозном плане его рождение связано как с влиянием и развитием предшествовавших ему религий – христианства, иудаизма и зороастризма, так и с эволюцией религиозного сознания жителей Аравии, со специфическими аравийскими формами синкретического монотеизма» [4, с. 103]. Эти же традиции сохраняются и в академических изданиях XXI в.

Краткий анализ исторических источников в период с XI по XXI вв. показывает, что ислам рассматривался в них в основном как вера, сопоставимая с христианством, иногда относимая к «безбожию» и «ереси», тогда как востоковеды разработали концепцию ислама как религии, возникшей как органичный и целостный синтез, имеющий много общего с другими монотеистическими и мировыми религиями.

Библиографические ссылки:

1. Бартольд В. В. Ислам. Пг. : Изд-во «Огни», 1918. С. 67.
2. Большая Советская энциклопедия [Электронный ресурс]. URL: <http://bse.sci-lib.com/article056723.html> (дата обращения: 23.07.2016).

3. Даль, В. Толковый словарь живого великорусского языка. М. : Гос. изд-во иностран. и национал. словарей, 1956. Т. 2. С. 52.
4. Ислам : энцикл. слов. / Г. В. Милославский [и др.]. М. : Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 103.
5. Ислам в Золотой Орде // Электронные публикации Ин-та рус. лит. (Пушкинского Дома) РАН : [сайт]. URL: <http://www.islamtat.ru/news/2007-07-11-20> (дата обращения: 22.07.2016).
6. Кантемир Д. Книга Систима, или Состояние мухаммеданския религии. СПб. : В тип. царствующего СПб., 1722. С. 3, 5.
7. Курганов Ф. Заметка к вопросу о византийской противомусульманской литературе. Казань : В Унив. тип., 1878. С. 7, 8.
8. Максимов Ю. Преподобный Иоанн Дамаскин об исламе // Православие.ru : [сайт]. URL: <http://www.pravoslavie.ru/4090.html> (дата обращения: 20.07.2016).
9. Машонов М. Очерк быта арабов в эпоху Мухаммеда как введение к изучению ислама. Казань : В Унив. тип., 1885. С. 164, 165.
10. Ожегов С. И. Толковый словарь русского языка [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ozhegov.org/words/11283.shtml> (дата обращения: 20.07.2016).
11. Повесть о стоянии на Угре // Электронные публикации Ин-та рус. лит. (Пушкинского Дома) РАН : [сайт]. URL: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5069> (дата обращения: 20.07.2016).
12. Царевское викариатство Астраханской епархии // Электронные публикации Ин-та рус. лит. (Пушкинского Дома) РАН : [сайт]. URL: <https://drevo-info.ru/articles/9448.html> Старый Сарай // https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A1%D1%82%D0%B0%D1%80%D1%8B%D0%B9_%D0%A1%D0%B0%D1%80%D0%B0%D0%B9 (дата обращения: 16.07.2016).
13. Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. С.-Петербург : Семеновская Типо-Литография (И. А. Ефрона), Фонтанка, № 92, 1890. Т. 1. С. 460 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.runivers.ru/bookreader/book10132/#page/1/mode/1up> (дата обращения: 21.07.2016).

СВЕТСКИЕ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРИНЦИПЫ НРАВСТВЕННОГО САМООПРЕДЕЛЕНИЯ ЛИЧНОСТИ В ОБЩЕСТВЕ ПОТРЕБЛЕНИЯ

Российское постсоветское общество развивается по неолиберальной социально-политической модели, ценностной доминантой которой выступает экономическая целесообразность и связанная с ней идеологема материально-вещного личного успеха, рождающая диктат потребительского культа. Общественному сознанию последовательно навязывается мораль потребления коммерциализированными институтами массовой информации, выполняющими заказы производителей товаров и услуг. Посредством тотальной рекламы наделяющей товары символическими (статусными) свойствами, целенаправленно формируется установка к поиску счастья в сфере утилитарных ценностей.

Потребление, как естественная форма воспроизводства человеческой жизни переходит в потребление в условиях доминирования цивилизационных ценностей на культурными. Общество потребления –это совокупность отношений, где господствует выступающий смыслом жизни символизм материальных объектов, влекущий потребителей приобретать вещи и тем самым наделять себя определенным статусом. Потребительство снимает оппозицию между реальностью и знаками. Оно есть практика поддержания иерархизированной знаковости, путем отправления социально стратифицированных жестов, которые приближают реализующего их автора к элитарности. Специфический тип социализации постепенно приводит индивидуальные нормы и ценности человека в соответствие с нормативно-ценностной системой консьюмеризма [2; 172].

Распространение потребительства ведет к утрате традиций и духовно-нравственных идеалов национальной культуры, деформирует ценностную иерархию в ментальности нашего народа, снижает творческий потенциал новых поколений россиян. Культ потребления генерируется механизмами рыночной экономики, определяющими стиль жизни акторов товарно-денежных отношений, он является неизбежным следствием экономоцентрической формы развития цивилизации.

В стратегическом долговременном плане, потребление деструктивно для развития социума, его сдерживание возможно при условии моральной самодостаточности, нормы и принципы поведения которой репрезентируют ценностную ориентацию наиболее креативных социальных групп, усилиями которых воспроизводятся культурные универсалии и совершается обогащение сущностных сил человека.

Светская и религиозная формы морали включают в свое содержание общечеловеческие ценности, но по-разному обосновывают принципы следования им, а также различаются трактовкой целей и смысла человеческой жизни. В современном, преимущественно секуляризованном обществе, массовое поведение людей, не считающих себя верующими, регулируется социальными нормами, в которых отражаются типические условия общественной жизни, связанные с практической целесообразностью. Взаимно разделенные моральные ценности подвергаются формализации и могут становиться разновидностью социальных инстинктов в том случае, если исполнение определенной нормы не противоречит личностному мотиву поведения в контексте интересубъективных отношений. Идеальным выражением системы моральных норм и принципов выступает общественное благо, смысл которого закрепляется в понятии долга. Должное поведение предполагает ограничение личных потребностей, в пользу общих интересов санкционированное свободным выбором морального индивида. В постсоветском обществе моральное сознание снизило требования к долгу и

легитимизировало стремление к обогащению, к личному успеху, эмблемой которого является вещизм. Морально – недопустимое при социализме стремление к материальному благополучию выше установленной государством мерки, связанной с определенным социальным статусом человека, в рыночном обществе считается оправданным, а преуспевающие в накоплении богатства люди зачисляются в представители элиты, на которых следует равняться остальным. Рыночная экономическая система благоприятствует релятивизации моральных оценок в отношении практического поведения индивидов в сфере потребления общественных благ, в результате этого происходит размывание границ между моральным и аморальным. Секуляризованное общественное мнение, нейтрально или позитивно стало относиться, к сомнительным с точки зрения требований общечеловеческой морали и общих критериев моральности, способам достижения личного успеха и формам самоутверждения в социуме.

Секуляризация связана с процессом реформирования западного христианства, определившего новые возможности самоопределения человека перед Богом: свобода выбора из сферы веры переносится в область профанной (мирской) деятельности, которая редуцирует личностный выбор к решению повседневных задач и проблем частой жизни, утрачивающих метафизические, трансцендентные смыслы. «Разум, отсекавший свои корни в вере исторической, религиозной культуры и желавший быть теперь только эмпирическим разумом, становился слепым. Там, где в качестве достоверного для всех признается только экспериментально проверяемое, мерилom для истин, выходящих за пределы чисто материального, остается лишь их функционирование, т.е. игра большинства и меньшинства, а эта игра... в своей изоляции необходимо приводит к цинизму и к разложению человека. Настоящая проблема, перед которой мы стоим сегодня – это слепота разума ко всей не материальной сфере действительности» [3;11].

Вытеснение понятия долга правилами практической морали (функциональной этикой дискурса), включает в себе опасность дегуманизации общественных отношений, обусловленной духовным одичанием значительной части общества. Этому способствует распространение духовного потребительства, суть которого проявляется в использовании искусства в качестве средства получения легких примитивных удовольствий. Предметы искусства низводятся до уровня вещей, оцениваемых по рыночным меркам (чем дороже, тем престижнее обладать ими). Идеология потребительства входит в противоречие с моральными константами (не красть, не желать чужого, уважать права других людей, быть преданным, честным, ответственным, сострадательным), следование которым необходимо для сохранения целостности общества. Подчинение жизни принципу удовольствия, сдерживает развитие личности, превращает жизнь в процесс непрерывного устроения утилитарного быта. Ценностный горизонт человека – потребителя закрыт для выхода к подлинным культурным ценностям, освоение которых наполняет жизнь смыслом, и приводит к осознанию необходимости самоограничения в вещественных и квазидуховных удовольствиях. Личностное самовозвышение в творческом труде, познавательной деятельности, содержательном общении, эстетическом переживании, созерцании природы, историческом чувстве – альтернатива потребительству делает жизнь человека свободной и достойной.

Общество заинтересовано в гармоническом развитии граждан, поэтому социальные институты, связанные с воспитанием личности, стремятся к нейтрализации негативного влияния рыночной идеологии на смысложизненную ориентацию людей. Одним из таких институтов является религия в лице Церкви, конституционно отделенной от государства, и руководствующейся нормой о свободе совести. Религиозная мораль в отличие от светской определяет практическое поведение человека, через отношение к Богу как нравственному Абсолюту.

Бог для христианина выступает гарантом сохранения общего порядка жизни, включая моральный порядок. Религиозная вера побуждает человека исполнять моральные заповеди добровольно из-за любви к Господу Богу, но поступки обусловлены и чувством страха наказания за грехи. Любовь к Богу предполагает любовь к людям, к каждому человеку. Отношения между людьми должны быть искренними, правдивыми, исходящими из добрых побуждений. Бога нельзя обмануть высшей праведностью, Он знает все мысли и чувства каждого, поэтому вера приучает человека к самопознанию и самовоспитанию, к борьбе с самим собой. В христианской моральной доктрине, человек в результате первородного греха отделился от Бога, его природа повреждена своеволием, себялюбием, сделавшими всех потомков Адама и Евы существами изначально слабыми, не способными самостоятельно без участия божественной благодати противостоять греху. Безгрешных людей нет, но они могут сдерживать себя от искушений, соблазнов греховных действий, каяться в согрешениях, получать искупление, уподобляться Богу в нравственном самосовершенствовании. Наличие высокой цели – спасение души в богоуподоблении – ориентирует повседневное поведение верующего на выработку в себе психологических механизмов произвольного сдерживания страстных желаний связанных с пищей, полом, материальным комфортом, обладанием символически-знаковым богатством, порождающим самые опасные грехи – тщеславие и гордыню, с которыми связывается забвение Бога. Вместе с тем, христианин должен трудиться, но не ради самоцельного накопления богатства, а для поддержания и разумного устройства земной жизни, чтобы иметь свободное время, посвященное церковному общению с Богом. Трудолюбие является добродетелью, а труд рассматривается одновременно как наказание Господа, и как одно из средств личного спасения в контексте выполнения родом человеческим своего предназначения связанного с преобразованием природы в целях воспроизводства условий физического существования людей.

Стремление к улучшению материального благополучия в процессе выполнения трудовых функций, не должно доминировать в системе мотивов социального поведения верующего, не смотря на значительный рост потребительских стандартов благодаря научно – техническому прогрессу и психологическому привыканию к лучшим условиям жизни. Мировоззренческим основанием самоограничения материальных потребностей является свято-отеческая интерпретация Священного Писания, которая релевантна, в отличие от современных толкований из среды ученых, передает экофильный смысл библейских истин о месте природы в жизни людей. В них утверждается почтительное отношение ко всему сотворенному миру, и выражается необходимость сбережения подотчетной человеку природы [1; 55-60].

Идеология эксплуатации природы в целях накопления богатства имеет причину не в христианской доктрине, а в факте секуляризации западной цивилизации, в отходе европейского человека от нравственных принципов своей религии.

Констатация того факта, что современный человек не испытывает потребности к переживанию нравственных ценностей и осознанию трансцендентных сущностей свидетельствует о том, что ответственность и свобода, связанные с концептом выбора претерпели существенные изменения. Потеряна вертикаль, которая связывала человека с Богом или определяла необходимость существования для него высших духовных ценностей и его собственную человеческую состоятельность [4;58].

Связь морали с религией идет из истоков человеческой истории. Божественные установления являются для верующих людей непререкаемыми общезначимыми истинами, в которых выражается идея гармонизации личных и общих интересов. Светская мораль опирается на выработанные религией универсальные ценности (добро, любовь, долг, прощение, милосердие, надежда), но связывает их генезис с развитием культуры, с мерой идеального человека. Возможность построения гуманного общества без религии, пока не подтверждается историческим опытом.

В обществе потребления складываются предпосылки для морального релятивизма со всеми вытекающими из него негативными последствиями, связанными с утратой смысла жизни. Поведение, лишённое поддержки религии, вырождается в эпикурейский хаос... Моральное сознание является частью того, что делает нас людьми. Но общество никогда не могло жить без религии, и поэтому мораль, как существенно социальное явление связана с религией..., религия остается необходимой гравитационной силой, которая удерживает каждого из нас от вращения по независимой орбите, и вместо этого связывает нас множеством форм коллективного благословения. В обществе без веры исчезает искусство, музыка, красота и милосердие, и никакое общество без веры не может выстоять долгое время [5; 26-27].

Подлинная религиозная вера, способна гуманизировать утилитарно ориентированную современную светскую мораль, и сдерживать агрессивную потребительскую идеологию с присущим ей культом наживы и гедонизмом.

Литература:

1. Горбунов С.С. Христианство и живая природа: тотальная эксплуатация? //Вопросы философии, 2016г. №4, С.55-60.
2. Ильин А.Н. Консюмеризм, как фактор антикультурной инновационности. //Вопросы философии, 2016г. №4, С.172.
3. Кардинал Иозеф Ратцингер (Бенедикт XVI, Папа Римский на покой) – Значение религиозных и нравственных ценностей в плюралистическом обществе. //Вопросы философии, 2016г., №4, С.11.
4. Киселева М.С. Концепт выбора в христианской и постхристианской культурах. //Вопросы философии, 2013г., №12, С.58.
5. Сакс Дж. Границы секуляризма. //Вопросы философии, 2013г., №4, С.26-27.

ОБСУЖДЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ПРАВОСЛАВНЫХ В КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ МАСС МЕДИА

Одним из важных факторов формирования религиозной идентичности в современном обществе являются масс медиа. Они предлагают набор ценностных, мировоззренческих, поведенческих установок, которые адаптируются аудиторией, становятся частью их повседневных представлений, влияют на их религиозную идентичность. Данное исследование направлено на то, чтобы выявить модели, «образцы для подражания», представленные в православных масс медиа. Под религиозной идентичностью мы понимаем систему ценностей, которая наделяет жизнь смыслом, задает ориентацию в окружающем мире [2, с. 6].

В ходе исследования использовался подход к анализу медиа, выработанный Т. Ван Дейком в рамках критического дискурс анализа [1]. Согласно этому подходу, масс медиа формируют предпочтения и взгляды аудитории через целенаправленное формирование повестки (отбор событий и способ их освещения). Для анализа медийных сообщений был использован качественный фрейм анализ [3]; это позволило выявить основные фреймы, смысловые контексты, в которых происходит обсуждение религиозной идентичности. Эмпирической основой анализа стали конфессиональные масс медиа (веб ресурсы pravmir.ru, pravoslavie.ru, matrony.ru, телепрограммы на канале СПАС, журналы Фома и Нескучный сад, конфессиональная пресса Тамбовской и Свердловской областей).

Мы выделили восемь фреймов, которые оказывают влияние на идентичность верующих:

Традиции и ритуалы: важность регулярности исповеди и причастия, традиционная одежда в храме;

Духовно-нравственные ценности: обсуждение значимых для православных ценностей (любовь, смирение, аскеза, др.), обращение к житиям святых как образцам для подражания;

Общество: отношения в семье, отношения к ближним;

Экономика: отношение к экономическому благополучию, помощь бедным;

Политика: патриотизм, отношение к власти, отношение к гражданскому активизму;

Национальность: связь православия и русской культуры;

Гендер: описание мужских и женских моделей поведения, мужских и женских ролей в семье и обществе.

Перечисленные фреймы являютсяявляют на процессы религиозной самоидентификации аудитории православных масс медиа. Процесс адаптации фреймов верующими имеет выборочный дискурсивный характер, зависит от внешних факторов (социально-экономического контекста) и психологических особенностей реципиентов. Были выделены два типа православных масс медиа: формирующие однозначные фреймы поведения, которым должны следовать верующие; формирующие амбивалентные фреймы, поддерживающие дискуссию о приемлемости тех или иных установок/моделей поведения.

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научного проекта 16-03-00387.

Библиография:

1. Дейк Т. А. ван. *Язык. Познание. Коммуникация*. – Благовещенск : БГК им. И.А. Бодуэна де Куртенэ, 2000. – 308 с.
2. Castells M. The Information Age: Economy, Society, and Culture : in 3 vol. Vol. II : The Power of Identity – Oxford: Blackwell, 2010.– 584 p.
3. Entman R.M. Framing: Toward Clarification of a Fractured Paradigm // Journal of Communication. – 1993. – № 4 (43).– P. 51–58.

СМЕРТЬ И СОН: ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

«Смерть и сон: не родные ли братья?»

Оскар Уайльд

Представления о сходстве сна и смерти были достаточно широко распространены во многих культурах. «Первобытные люди, задумываясь о таких явлениях, как сновидения или смерть, заключили, что в каждом человеке имеется некая особая субстанция, душа, которая может временно или навсегда покидать свою телесную оболочку»[5, С.14]. Подобные выводы впоследствии привели к развитию представлений об отдельно существующих духах, а далее к политеистическим представлениям о пантеоне богов, и, наконец, к монотеистической вере в единого бога.

Человек древнего мира воспринимает с точки зрения анимистических представлений многие явления: смерть - состояние, когда душа навсегда покидает собственное тело; обморок - временный выход души из тела; сновидения - появление в теле человека чужой души; творчество - способ вызвать душу, чтобы вступить с ней в общение и другие. Если мы говорим, что человек был болен и поправился, древний человек сказал бы, что он "умер и вернулся". Древний человек вполне спокойно относится к смерти, потому что это всего лишь смена места существования, "образ жизни" души после смерти не меняется. Именно поэтому в могилу кладется все, что необходимо душе для нормальной жизни: еду, оружие, украшения, позднее - любимую жену, коня и т.п. [5, С. 217].

В мифологии и религии достаточно часто сон и смерть считались близкими явлениями. Уже в Древней Греции люди отождествляют эти по-

нения. Гипнос (бог сна) и Танатос (бог смерти) – братья. Конечно, у их матери Никты (богини ночи) было много детей (Герас – старость, Гемера – день, Эфир – воздух), но, тем не менее, изображается она чаще всего держащей по младенцу на каждой руке (либо у ног, либо у груди) и это – братья-близнецы Гипнос и Танатос. (рисунок 1). «Бог сна всегда сопутствует богу смерти: очень часто на античных вазах можно видеть росписи, изображающие их вдвоем, а также в различных скульптурных изображениях и более поздних произведениях искусства» [6]. (рисунок 2)



Рисунок 1



Рисунок 2

Древнегреческий философ Сократ пытается по-новому понять смерть. Несмотря на мужественное отношение к жизни, философа волнует вопрос, что стало бы с ним, если б он прожил дольше. После смертного

приговора он говорит, что всё, что с ним произошло и произойдет - есть благо. Сократ сравнивает смерть со сном. «Умереть, говоря по правде, значит одно из двух: или перестать быть чем бы то ни было, так что умерший не испытывает никакого ощущения от чего бы то ни было, или же это есть для души какой-то переход, переселение ее отсюда в другое место, если верить тому, что об этом говорят. И если бы это было отсутствием всякого ощущения, все равно что сон, когда спят так, что даже ничего не видят во сне, то смерть была бы удивительным приобретением. Мне думается, в самом деле, что если бы кто-нибудь должен был взять ту ночь, в которую он спал так, что даже не видел сна, сравнить эту ночь с остальными ночами и днями своей жизни и, подумавши, сказать, сколько дней и ночей прожил он в своей жизни лучше и приятнее, чем ту ночь, то, я думаю, не только всякий простой человек, но и сам Великий царь нашел бы, что сосчитать такие дни и ночи сравнительно с остальными ничего не стоит. Так если смерть такова, я со своей стороны назову ее приобретением, потому что таким-то образом выходит, что вся жизнь ничем не лучше одной ночи» [1, С.95]. Жизнь и смерть такие же естественные состояния как вдох и выдох, сон и бодрствование. Мы не боимся ночи, она наступает неизбежно, тогда почему мы боимся смерти? Человек не в состоянии принять смерть как собственное абсолютное небытие. Он всеми силами сопротивляется мысли о полном своём исчезновении, а если и относится к этому снисходительно, смиренно или даже с радостью, то это только психологическая реакция отчуждения смерти [8]. «Бояться смерти — это не что иное, как приписывать себе мудрость, которой не обладаешь, то есть возомнить, будто знаешь то, чего не знаешь. Ведь никто не знает ни того, что такое смерть, ни даже того, не есть ли она для человека величайшее из благ, между тем её бояться, словно знают, наверное, что она величайшее из зол. Но не самое ли позорное невежество — воображать, будто знаешь то, чего не знаешь?» [1, С.83].

В отличие от Сократа, Платон говорит о смерти, пытаясь дать ей

определение, выяснить причины, приводящие к смерти и то, что находится за её гранью. Его рассуждение о смерти связано с определением её через обратное понятие: жизнь – противоположность смерти, и наоборот. Из этого вытекает и вывод философа о возможности обратного перехода от смерти в жизнь: «Значит, раз они противоположны, то возникают друг из друга, и между двумя этими противоположностями возможны два перехода» [2]. Поскольку должен существовать баланс противоположного, то для него очевидна возможность метемпсихоза (переселения души). Для Платона сон и бодрствование, смерть и жизнь – родственные понятия, поэтому рассуждения строятся именно на этой аналогии, что также указывает на связь этих явлений в человеческом сознании на протяжении долгого времени.

Смерть - совсем не то, чем она нам кажется, и что мы о ней думаем. Смерть - не что иное, как изменение сознания, переходящего из одного места существования в другое. Почти то же самое мы можем сказать и про сон, определяя его как измененное состояние сознания [7].

Можно найти параллели между сном и смертью, отражающие смысл древнего представления о схожести этих явлений. Например, люди называют ушедших из жизни – усопшими, что в свою очередь, согласно Словарю церковно-славянского и русского языка, означает «уснувший смертным сном»[4]. То, каким образом человек умирает и засыпает, тоже несет в себе интересные параллели[3]:

1. Внезапная смерть - неожиданное засыпание - резкое пробуждение;
2. Мучительная смерть - засыпание на фоне бессонницы - пробуждение на фоне кошмара (Самоубийство - засыпание при помощи лекарств или специальных упражнений - самостоятельное пробуждение из кошмара или слишком длинного сна);
3. Естественная смерть - естественное и плавное засыпание (на фоне тихого течения мыслей) - естественное и плавное пробуждение (по окончании сюжета сновидения).

Таким образом, смерть и сон в культуре предстают как родственные явления. Их сближает непосредственно наблюдаемая каждым в повседневной жизни удивительная тайна проявлений скрытого мира глубинной, бессознательной и спонтанной деятельности нашей психики, присутствие «другого» в нас самих, которое может получать эзотерические, мистические, теологические, религиоведческие или естественнонаучные интерпретации.

Список литературы:

1. Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Том 1. Москва: Изд-во Мысль, 1990.
2. Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Том 2. Москва: Изд-во Мысль, 1993. С. 23
3. Синин А. Смерть и сон/ Сновидец// Электронный журнал. № 3, 2012. URL: http://ya.snovidec.org/3/3_2-3.html(дата обращения: 10.05.2016)
4. Словарь церковно-славянского и русского языка. Том 4. Спб.: Типография Императорской Академии Наук, 1847. С. 362
5. Тайлор Э. Первобытная культура. Исследования развития мифологии, философии, религии, искусства и обычаев. Москва: Издательство политической литературы, 1989.
6. Танатос/ Греческий пантеон/ Мифологическая энциклопедия. URL: <http://myfhology.info/gods/greece-gods/tanatos.html>(дата обращения: 10.05.2016)
7. Тарт Ч. Измененные состояния сознания/ Пер. с англ. Е. Филиной, Г. Закарян. М.: Изд-во Эксмо, 2003. 288 с. ISBN 5-699-03481-1
8. Хоружий С.С. Человек и его три дальних удела. Новая антропология на базе древнего опыта // Вопросы философии. - 2003. - N 1. - С. 38-62.

ШАМАНИЗМ И НЕОШАМАНИЗМ: К ДЕФЕНИЦИИ ПОНЯТИЙ

В дореволюционной России религия играла важную роль как в межэтнических и культурных взаимоотношениях, так и в жизни каждого человека. Ситуация резко изменилась в советский период власти, во время которого проходила насильственная атеизация населения. В этот период страна находилась в своеобразном религиозном вакууме, последствия которого отразились в утере духовных ценностей и ориентиров и наступлении экзистенциального кризиса. Ответной реакцией это стало активное возрождение религиозности, начавшееся в 80-х гг. XX века (как в традиционных формах, так в виде НРД). Об этом свидетельствует появление миллионных тиражей книг, фильмов, газет и журналов религиозной направленности. Примерно в это же время в Россию начали проникать западные идеи движения «Нью эйдж», которые во многом оказывали большое влияние на возрождающиеся религиозные движения.

В условиях постмодернистского мышления, возрастающего влияния движения «Нью эйдж» в 90-х гг. XX века начинается возрождение шаманизма в России. Религиозное синкретическое движение «Новой эры» привнесло новое понимание и черты своего учения в традиционный шаманизм. Таким образом, произошла трансформация традиционного шаманизма, и получилось новое синкретическое движение, получившее название неошаманизм.

В России неошаманизм стал получать известность благодаря деятельности А. Л. Слободовой, прошедшей обучение в Фонде Изучения Шаманизма, основанным М. Харнером, и занявшейся преподаванием этого направления в нашей стране; И. Е. Любитову, ученику Слободовой, проводившему семинары и программы по базовому шаманизму с 1996; А. Сергеевой, устраивавшей семинары по базовому шаманизму с 2003 по 2010 гг. [1].

В настоящее время, в связи с резким подъемом национального самосознания и возрождением исконных традиций, наблюдается активное развитие неошаманского движения под эгидой возврата к истокам национальных традиций. Стоит заметить, что возможность такого возврата к истокам своей культуры и веры представляется проблематичной. По мнению Д. Г. Тимофеева, «в неошаманизме происходит «замещение» утраченных национальных верований «западными» культурными идеями»[2]. Перед многими исследователями встает вопрос: является ли современный шаманизм продуктом закономерного развития, обусловленного социокультурной средой, где традиционный шаманизм сохранен, но просто приобретает новые внешние черты, или же все-таки это иная форма религии.

Многие исследователи выделяют несколько критериев, по которым можно провести разделение между понятиями «шаманизм» и «неошаманизм»:

- принадлежность к культурно-историческим корням и к определенной территории;
- избранничество, процесс протекания «шаманской болезни» и обучение;
- место шаманской практики в жизни адепта;
- некоторые мировоззренческие установки;
- рефлексия адептов шаманской практики и др.

Летом 2014 и зимой 2015 года было проведено нами разведывательное исследование шаманской религиозности в республике Бурятия. Был применен метод анкетирования и стихийного опроса. Были опрошены шаманы, шаманисты и люди, которые имеют опосредованное отношение к шаманизму.

В ходе исследований было выяснено, что в комплексе религиозных верований обследованных нами респондентов можно проследить следы влияния как христианства и ламаизма, так и ньюэйджеровские. Современные шаманы пытаются заниматься общественной и политической деятельностью, писать научные труды по шаманизму.

Таким образом, бурятский шаманизм стоит на границе между традиционным шаманизмом и неошаманизмом. И в каком именно направлении пойдет развитие этого феномена пока не известно.

Библиография:

1. Харитонов В.И. Диалог культур на языке шаманизма // Вестник истории, литературы, искусства. Альманах Отделения ИФН РАН. 2013. С. 93-112.

2. Тимофеев Д. Г. Шаманизм: философско-религиоведческий анализ: Автореф. дис. ... канд. философ.наук. 09.00.14 / Никонов Кирилл Иванович; МГУ. - М., 2012. с 7.

Колымагин Б. Ф.

ТЕРМИН «АТЕИЗМ» И ПРОБЛЕМЫ ЕГО СОДЕРЖАНИЯ СЕГОДНЯ

В начале 1990-х, после краха СССР, атеизм потерял значительное число своих приверженцев и стал уделом «бывших». Но ситуация меняется, и атеистическое сообщество все сильнее заявляет о своих правах.

В России «новый атеизм» растет из политики. «Бывшие» вместе с равнодушными к вопросам веры россиянами составляют значительный электоральный процент. Даже если поверить официальной статистике и допустить, что 74% русских у нас являются православными, то остается еще 26 %, с которыми политтехнологам приходится считаться. На самом деле этот процент больше, и с каждым годом растет. В контексте трансформации идентификационного кода (для большинства соотечественников православие важно именно с точки зрения идентичности), с ростом влия-

ния секулярной западной культуры (фильмы, музыка, спорт, либеральные ценности etc) число агностиков увеличивается. И за их голоса идет борьба.

«Политический атеизм» громко заявил о себе в 2012 году, хотя его речи звучали в общественном пространстве и раньше. Именно тогда одно из доверенных лиц Владимира Путина на президентских выборах Александр Невзоров выступил с жесткими обвинениями в адрес Церкви. Тем самым он давал понять избирателям, что интересы секулярно настроенной части общества будут учтены «кандидатом номер один». В 1990-е годы известный журналист и политик Невзоров дружил с консервативным митрополитом Санкт-Петербургским и Ладожским Иоанном (Снычевым), неоднократно использовал в своих играх ресурсы и возможности РПЦ. Но, трезво оценив перспективы господствующей конфессии, принял решение резко дистанцироваться от нее. В печати и в эфире стали регулярно появляться его антицерковные агитки. И говорит раскрученный журналист подчеркнуто хамски, чтобы исключить возможность полемики. Например, характеризуя клириков, Невзоров замечает: «Мы видим жирующих наглых бесцеремонных людей, которые радуются, что они востребованы царством для создания какой-то идеологии, и выжимают из этого всё, что только могут» (1). По его мнению, кукурузник, то есть Русская православная церковь, идет на посадку. Ни обществу, ни государству она не нужна.

Похожую позицию, завернутую, правда, в упаковку политкорректности, демонстрирует и общество «Здравомыслие». Оно поддерживает, а часто и иницирует, антицерковные выступления, радикализует протест. Скажем, оно не только принимает участие в акциях местных жителей против строительства церквей в зеленых зонах, оказывает им юридическую и информационную поддержку, как это было в московском парке Торфянке. Такое участие можно только приветствовать. Но и выступает против развертывания патриаршей программы-200, предусматривающей строительство культовых сооружений в спальных районах Москвы. То есть не желает учитывать реальные нужды верующих.

В последние годы стали раздаваться голоса не только против самой многочисленной по числу верующих конфессии, но и против религиозности вообще. Например, Александр Желенин в Росбалте (2) заявляет, что религия – это духовный обман и дезориентация человека. Для аргументации своей позиции журналист прибегает к штампам советской атеистической пропаганды: «охота на ведьм», «костры инквизиции», «гуманизация» крестом и мечом Америки. Атеист не пишет о переустройстве внутреннего мира уверовавшего в Бога человека, который начинает заниматься делами милосердия, бережно относится к природе, обращается к творчеству. До таких мелочей автору нет дела, поскольку его интересуют только внешние стороны процесса. Действительно, скандальных тем, связанных с религией, хватает. Позитивные же часто незаметны стороннему наблюдателю. И он делает вывод, что религия остается кандалами на теле ученого, художника и вообще любого свободного человека. Идея неполитизированной свободы, свободы во Христе остается для автора тайной за семью печатями.

Желенин утверждает, что любая религия плоха, поскольку она неизбежно рождает радикалов. Экстремизм растет на «умеренной» почве. С этим утверждением вроде бы не поспоришь: в религиозной среде, действительно, часто появляются те, кто скажут, что они постигли истину гораздо лучше остальных, и готовы будут громить и убивать тех, кто с этим не согласен. Но проблема в том, что и атеизм тоже может рождать своих монстров. Более того, он рождает тоталитарные режимы, которые страшнее любых «костров инквизиции». Коммунизм и нацизм есть беснование идеологии, замешанной на атеистических тенденциях. Поэтому в разговоре об экстремизме мы не можем забывать о том, что человек способен на жестокость и во имя Бога, и во имя борьбы с религией.

Новые атеисты часто говорят жестким языком советских безбожников первых пятилеток. Но за ними не стоит административный ресурс. Поэтому сурово насупленные брови и громкие речи, вопреки, возможно, же-

ланию акторов, переносят нас в атмосферу карнавала. Не того, которые устраивали товарищи во главе с Емельяном Ярославским, а постмодернистского маскарада.

Православный акционисты, вроде Энтео, также нередко прибегают к постмодернистским жестам за гранью фола. Например, подкидывают свиную голову в фойе Художественного театра или бросают на пол работы Сидура. Неоатеизм и православный акционизм, борясь с «врагами», идут в одной связке. И, наблюдая за их фигурами поведения, можно вспомнить стихи Ивана Ахметьева: «Постмодернизм/ у нас тут/ наложился на ма-разм».

Тем не менее, постмодернистская игра, несмотря на странности в некоторых регионах, сегодня существует в большинстве цивилизованных стран. Атеизм тоже стал частью этой игры. Церковь макаронного летающего монстра, Объединенная церковь бекона и другие подобные образования пародируют традиционную религиозность. С одной стороны, их никто в обществе всерьез не воспринимает, с другой – они стремятся получить все права религиозного объединения. И любое, даже самое малое, ущемление этих прав становится поводом для публичных разборок.

Например, в Австрии пастафарианин (последователь Церкви макаронного летающего монстра) отстаивал возможность фотографироваться на дорожные права в дуршлагае. Его победа стала своего рода ответом на признание Австрией конфессиональных головных уборов в официальных фотографиях (3).

Российские пастафариане идут значительно дальше западных. Они оказываются фактически в тренде «Союза воинствующих безбожников». Скажем, шутят над Пасхой, главным праздником православных. Весной 2016 года на новостных лентах появилась информация: «В РПЦ МП отпразднуют Пастху 29 апреля в новооткрытом московском храме». Знакомая всем аббревиатура расшифровывается здесь вовсе не как Русская пра-

вославная церковь Московского патриархата, а как Русская Пастафарианская Церковь Московского пастриархата. И зовут пастафариане в день Пасхи крестной не в православный храм, а в кафе «Pasta Time». В программе: ритуальное поедание макарон с пивом, выступление Пастриарха, обряд посвящения в пастафарианство, обмен макаронами (крашеными и натуральными) (4).

Приходится говорить прямо: эта игра за гранью фола. И направлена она против всех православных верующих, независимо от их политических взглядов. Можно быть самым либеральным православным, выступать против тесных объятий Церкви с государством, но когда начинают издеваться над твоей святыней, отвечать придется и либералам в церковной ограде. Пока пастафариан в России немного, и их проделки малозаметны. Но стоит только Церкви макаронного летающего монстра увеличить число своих приверженцев, разборок не избежать.

Естественно, масла в огонь подливают записные атеисты. Тот же Невзоров во всеуслышание говорит, что Пасха – праздник в честь кулинарного изделия (5). Так что пастафариане и атеисты – близнецы-братья.

И все же, несмотря на все шутовство, «якобы религия» порождает более тесные связи и более сильное ощущение включенности в общность. Слова французского социолога Эмиля Дюргейма о том, что религиозная практика является необоримой интегрирующей силой, находят и здесь свое подтверждение.

Пародийная религия является следствием состояния души, при котором вопрос о бытии Божьем утрачивает заодно со всеми остальными последними вопросами всякую серьезность. Филолог Сергей Аверинцев считал, что в перспективе антропологической это гораздо страшнее, чем атеизм. «Подобному злу христианство будущего должно противопоставить твердую, бескомпромиссную, отрезвляющую серьезность. Чтобы справиться с этой задачей, ему нет надобности являть себя ни

специфически консервативным, ни, с другой стороны, специфически либеральным и передовым. От него требуется всего-навсего быть убедительным», - писал он (6).

Однако игры с религией не освобождают человека от мировоззренческих тем. Кто я? Откуда? Зачем? Можно всегда прятаться за ширму, делать вид, что ничего, кроме игры, не существует. Но вертикальные проблемы все равно будут беспокоить человека.

Многие люди честно и искренне ищут смысл жизни, духовность. Атеисты могут считать это не поиском, а заблуждением. Но все-таки и им не помешает взглянуть на верующих более добрыми глазами, понять хотя бы, что их особый язык – это тот язык, на котором часть общества передает свои тревоги, конфликты, поиски правды.

В попытке ответа на онтологические вопросы пересекаются вера и неверие, наука и миф, фантазия. Это точка честного разговора, разговора не на публику.

В полемике между верой и безверием большая роль отводится теории эволюции. Эволюционизм в том виде, в каком его предлагает современная наука, низводит все высшие формы к низшим. Даже мораль некоторые ученые склонны объяснять особенностями жизни приматов в стае. По их мнению, она возникла для внутригруппового употребления. «Не Бог ввел мораль, а скорее наоборот: Бог появился для того, чтобы помочь нам жить так, как мы, по нашему же мнению, должны жить», пишет американский биолог Франц де Вааль (7). Однако ученый признается, что универсальные права человека лежат за пределами природной этики. Здесь многое не ясно.

Гуманизм, вопреки утверждениям атеизма, совместим с христианскими ценностями. Терпимость к религии позволяет думающим людям сосредоточиваться на размышлении о лучшем обществе. Вспомним хотя бы Томаса Мора, автора знаменитой «Утопии» и святого католической церк-

ви. И сегодня наука вовсе не обязана вступать в бой с религией. Да, можно настаивать на том, что религия в устройстве общества не первична, что даже мораль имеет куда более низкое происхождение, чем мы привыкли думать. И все-таки непредвзятый атеист может согласиться с тем, что религии играют огромную жизненную роль.

Допустим, атеизм прав, и религия не была дана свыше и появилась в процессе эволюции. Но она не чужда человечеству. «Это наше собственное создание, часть нас самих, неразрывно связанная с культурой. Нам следовало бы научиться жить с ней и учиться у нее, даже если конечная наша цель – вступить на новый путь», - говорит Вааль.

Здравая мысль. Но что-то не видно, что отечественные атеисты готовы с ней согласиться.

Вопросы веры и безверия сегодня не имеют окончательных ответов. Жизнь возникла однажды. Она не воспроизводится из неживой материи, как показал Луи Пастер. У всего живого был один прародитель, первый организм. Это не означает, что вокруг этой гипотезы стоит строить теологические концепции. Разные сферы деятельности человека не обязаны пересекаться на уровне одного мифа. У науки свой миф, у религии свой.

Это многообразие мифов атеизм не учитывает. Он спорит не с современными верующими, а с архаикой (хотя, конечно, архаики сегодня хватает). В лице возрожденной духовности история рациональности сделала новый шаг. Человек стал жить в смежных комнатах. Одна из них заставлена научными приборами и бытовыми отходами науки, в другой собраны символы и связанные с ними игрушки. Рациональность обнаруживает себя здесь не в схоластических одеяниях, а в лице библеистики, исторической литургики, археологии Святой Земли и тому подобных предметов.

Критикуя религию, новый атеизм не учитывает не только ментальность обитателей в смежных комнатах жителей, но и то обстоятельство, что в одной из таких комнат, где собраны научные аксессуары, обитает он

сам. Он не понимает новой сложности современного верующего, а если вдруг и замечает ее, то называет «нецельностью», «расколотостью сознания». Но ничего похожего нет и в помине. Просто современный верующий – существо гораздо более сложное, чем это представляется неоатеизму.

Атеизм настаивает на своем рационализме и научности. Но под маской объективизма часто кипят страсти. Ученые нередко настаивают на своей правоте, вопреки новым фактам. Они их порой просто игнорируют. Рациональность нового атеизма базируется на сциентизме. На нежелании открыть свое сердце другой реальности, которая буквально стучится в дверь. Новые атеисты признают только эмпирическую данность, и ставят жирный крест на надеждах и мечтах человечества. Они не понимают, что можно жить в нескольких комнатах одновременно.

Как можно закрыть двери в другую реальность нам демонстрирует астрофизик Карл Саган, всю жизнь проповедовавший научный подход в выборе мировоззрения. В одной из своих книг он признается: «После смерти моих родителей я раз десять слышал голос матери или отца: они окликали меня по имени. Тысячи раз они так обращались ко мне в детстве – что-то поручали, напоминали о невыполненных обязанностях, звали к столу, заводили разговор, расспрашивали, как прошел день» (8).

В другом месте он даже «проговаривается», что «кто-то во мне все же верит в посмертное существование, и ему наплевать, есть ли хоть одно надежное доказательство в пользу этой гипотезы» (9).

И все-таки голосу из другой жизни американский ученый противопоставляет скепсис и правдоподобное объяснение: все это психологические глюки: «Исследования подтверждают, что от 10 до 25% обычных, нормально функционирующих людей по крайней мере однажды в жизни пережили яркую галлюцинацию – слышали голос или же видели какую-то фигуру там, где никого не было. Реже люди ощущают призрачный запах или получают откровение в обход органов чувств. Иногда такие видения

преображают человека, меняют его судьбу, приводят к глубокой вере. Возможно, это дверь – точнее, дверца, которой ученые пренебрегают – к научному пониманию феномена святости» (10).

Без точных данных и убедительных экспериментов астрофизик отказался признать существование жизни после смерти. Это его право. Как, впрочем, и право верующего повторить вслед за Кантом, что, если бы Бог хотел сотворить людей учеными, он бы продлил их жизнь и не стал бы призывать в мир иной, когда человек только-только достиг полноты своих умственных сил и возможностей. Наука, все-таки, небольшой сегмент человеческой деятельности (в то время как религия охватывает все существенные стороны бытия) и ее претензии на мировоззренческий диктат не может не вызвать противодействие.

Здесь, наверное, уместно вспомнить слова Ницше из книги «Так говорит Заратустра»: «Остерегайтесь <...> ученых. Они ненавидят вас, ибо бесплодны. У них холодные, иссохшие глаза, перед ними лежит всякая птица ощипанной. Они кичатся тем, что они не лгут. Но неспособность ко лжи далеко еще не есть любовь к истине» (11).

Наука на глубинном уровне связана с метафизикой. И если последняя уйдет с исторической арены, то такая судьба постигнет и науку, которая уступит место техники в самом широком ее смысле. Философ Владимир Биbihин, размышляя о сложной взаимосвязи веры и научного знания, говорил: «Биология сохраняет себя как наука благодаря тому, что оставляет происхождение видов (и человека) под вопросом, несмотря на огромное давление общества, которое в совершенно непропорциональном сравнительно с числом собственно ученых большинстве считает вопрос якобы решенным в ту или другую сторону. Мировоззренческий интерес теснит науку со всех сторон, в качестве мифа он тверже стоит на ногах. Цельной картины мира требуют все». «Научное открытие – это не снятие вопросов, а усовершенствование их архитектуры», - считал Биbihин (12).

Научпоп в этом смысле сегодня работает против науки. Он не актуализирует наше незнание, вокруг которого вертится научное знание, а действует в идеологическом ключе.

Идеологии приходят и уходят. Хотя следы их беснований остаются в душах. Но если мы возьмем идеологию в скобки, если оставим проблемы креационизма и эволюционизма архитекторам нового мира и взглянем на реальность непредвзятыми глазами, то перед нами встанут вопросы, связанные со смыслом.

К таким проблемам можно отнести тему о действии Бога в мире. Внутри христианской общины, Церкви Бог действует, играя определенную роль в судьбах верующих. Они об этом сами свидетельствуют. А как Бог действует в эволюционном процессе? Один раз запустил его и отстранился? Так примерно думали философы в эпоху Просвещения. Наверное, нет. И Он вмешивается в процессы эволюции, как и в жизнь конкретных людей. Но это вмешательство не поддается эксперименту. Мы говорим о «чудесном» устройстве материи, о необъяснимой с точки зрения эволюции поведенческой стратегии животных и т.д. и т.п. Но вещи, говорящие о Божьем присутствии в мире, невозможно вычленишь при помощи научного эксперимента.

Об этом можно и нужно говорить – честно и открыто.

К сожалению, в диалог между верой и атеизмом вмешивается политика. Политтехнологи постоянно бросают камни в воду, и общество начинает раскалываться. И каждая из сторон начинает апеллировать к власти. Государство, таким образом, превращается в арбитра. И вопросы легитимности действующей власти, а также и мировоззренческие проблемы уходят на второй план. Церковное и секулярное общество можно раскалывать по мелочам, дергая за ниточки акционистов. Можно прибегать к более сильной провокации, срамливая музеи и церковь. Можно переводить стрелки то на одних, то на других. И, таким образом, спускать пар и забалтывать проблемы. Словом, атеизм, как и религия, оказываются заложниками политики.

С этим нужно как-то жить, понимая, что атеизм стал близким спутником религии. Даже внутри одного человека могут соседствовать вера и неверие.

Многие люди вообще не могут или не хотят переступить порог церковной ограды. Но в интересах этой группы, как, впрочем, и в интересах группы верующих выстроить толерантные отношения между представителями разных мировоззрений. Новый атеизм может быть жестким и воинствующим как по форме, так и по содержанию. А может быть терпимым, если верующие и агностики не переходят красную черту, не нарушают правил общежития.

Попытки установить эти правила – очень непростая задача.

Примечания:

1. Патриарх Кирилл и его роскошная яхта: почему молчит РПЦ? // Sobesednik.ru, 05.10. 2015. <http://sobesednik.ru/rassledovanie/20150925-patriarh-kirill-i-ego-roskoshnaya-yahta-pochemu-molchit-rpc>.

2. Желенин. А. «Об умеренности как почве для радикализма» // РОСБАЛТ, 05.09. 2015. <http://www.rosbalt.ru/blogs/2015/09/05/1437106.html>.

3. <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=119850>.

4. <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=119926>.

5. <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=119987>.

6. «Православная Община», №19, 1994, С. 44 – 53.

7. Вааль де Ф. «Истоки морали: В поисках человеческого у приматов» - М.: Альпина нон-фикшн, 2014. С. 314.

8. Саган К. Мир, полный демонов: Наука – как свеча во тьме. – М.: Альпина нон-фикшн, 2015. С. 133.

9. Саган К. Мир, полный демонов: Наука – как свеча во тьме. – М.: Альпина нон-фикшн, 2015. С. 249.

10. Саган К. Мир, полный демонов: Наука – как свеча во тьме. – М.: Альпина нон-фикшн, 2015. С. 133.
11. <http://bookz.ru/authors/nic6e-fridrih/nitzshe/page-20-nitzshe.html>.
12. Биbihин В.В. Язык философии. – М. Языки славянской культуры, 2002. С. 145.

Латышева Ж. В.

РЕЛИГИЯ РАЗУМА Г. КОГЕНА В СВЕТЕ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И РЕЛИГИИ РАЗУМА И. КАНТА

1. Г. Коген переосмысливает кантовскую вещь в себе, которая понимается основателем Марбургской школы неокантианства на основе убеждения о нетождественности бытия и мышления, независимости первого, непрюизведенности его вторым [1].

2. Изменяется у Когена и понимание трансцендентального субъекта.

3. Этический субъект, согласно Когену, является этическим не изначально, а *становится* им, когда учреждает над собой по собственной воле моральный закон.

4. Понимание трансцендентального и этического субъекта (человечества в целом, всеобщего «Я») как наиндивидуального, единообразного сближает Когена с Кантом. В то же время для Канта субъект является вполне состоявшейся данностью, тогда как для неокантианца – чем-то принципиально незавершенным, ищущим, перманентно продвигающимся к исчерпывающей полноте знания и нравственному совершенству. Немаловажно, что последняя позиция марбургского философа находит свое продолжение и подкрепление в развиваемой им философии религии.

5. Религия, в чем Коген солидаризируется с Кантом, должна быть доказана разумом, а содержательной основой такой аргументации может выступать только этика. Как раз такой религией – религией разума на этическом фундаменте – является, по его мнению, иудаизм.

6. Однако если философия религии (этикотеология) Канта является продолжением его же этики, то для главы марбургского неокантианства философское осмысление религии вырастает в отдельную область исследования, приобретающую собственный специфический предмет.

Библиография:

1. Коген Г. Теория опыта Канта ; пер. с нем. В.Н. Белова. М. : Академ. Проект, 2012. С. 523.

Медведева В. А.

РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ ФЕНОМЕНА СНА: АВСТРАЛИЙСКИЕ АБОРИГЕНЫ

Коренные жители Австралии с древнейших времен верили и продолжают верить в особую силу сновидений. Поверья эти связаны с так называемым «временем сновидений». Это не время в его обычном понимании, а отдельный мир, полный мистики, в котором человек якобы связывается с предками и божествами. «Время сновидений» – понятие австралийской мифологии. Это совокупность представлений о периоде перед созданием Земли, когда привычный нам материальный мир еще не существовал. Некоторые племена австралийских аборигенов считают, что все живые существа на Земле связаны друг с другом. Каждое явление оставляет после себя физический след и весь материальный мир есть творение ме-

тафизических сущностей. Толкование снов для австралийских аборигенов имело особое значение в их повседневной жизни. Содержание сновидений они считали результатом действий и помыслов человека.

Понятие «время сновидений» ассоциировалось всегда с трансом или сном, в которое они входили с помощью ритуалов и наркотических веществ. «Время сновидений» по воззрениям австралийских аборигенов все еще существует за пределами нашего видимого мира и, с помощью соответствующих магических обрядов, можно войти в него и пообщаться с духами, обитающими там.

Таким образом, «время сновидений» играет важную роль в прошлом как созидательное время, давшее жизнь на Земле, в настоящем, связывая современных людей со «временем сновидений» и в будущем, помогая последующим поколениям заново переживать те мифические события в своей повседневной и ритуальной деятельности.

Можейко М. А.

ВОСТОК И ЗАПАД: СУДЬБЫ МИСТИКИ В СОЦИОДИНАМИКЕ КУЛЬТУРЫ

В системе отсчета теистического мировоззрения подлинное познание возможно только посредством Откровения, то есть через непосредственное волеизъявления трансцендентного миру персонифицированного Бога, открывающего себя субъекту как абсолютную истину. Последняя мыслится в данном контексте как явленная в своей полноте и автохтонности, — вне воплощения в феноменах творения, требующего неизбежно редуцирующего рационального усилия по дешифровке эйдосов (Моисей, молящий Бога явить ему себя — «не в такой только мере, в какой он может

вместить, но каков Бог Сам в Себе»). В системе отсчета переживающего Откровение субъекта ситуацию можно артикулировать в постмодернистской терминологии как трансгрессию за пределы наличного среза бытия [6, с. 223-243] — переход непроходимого предела.

Сакральная религиозная практика, направленная на достижение непосредственного сверхчувственного общения и единения с Богом в экстатически переживаемом акте Откровения, а также система теологических доктрин, ставящих своей задачей концептуализацию и регулирование этой практики, конституируются в истории культуры как мистика (от греч. *mistikos* — таинственный).

Нулевым циклом развития мистики можно считать архаические оргиастические культы, реализация которых имела своей целью снятие в момент ритуального действия границы между профанным миром человека и сакральным миром духов предков. В вероучениях нетеистического типа закладываются основы мистики, как специфической практики, ориентированной на растворение в Абсолюте посредством специальных медитативных техник. Так, веданта основана на учении о соотношении Атмана (индивидуальной познающей души) и Брахмана (безличного Абсолюта); истинное знание (видья) есть знание Брахмана (брахмавидья), и оно достижимо лишь посредством снятия индивидуального Атмана в Брахмане, созерцательного растворения в нем, что предполагает не только осознание разницы между вечным бытием Абсолюта и преходящим быванием невечного, но и аскетическое самоограничение: отказ от преходящих благ, стремление к освобождению от невечного и обладание шестью средствами для этого освобождения (спокойствием духа, умеренностью, отрешенностью, терпением, сосредоточением и верой). Аналогично — постижение дао в даосизме, шуньяты в буддизме и др.

Зрелая мистика (мистика в собственном смысле этого слова) оформляется в вероучениях, относящихся к такому направлению, как теизм. В

контексте теистической трактовки Абсолюта как личности («живой Бог» христианства, иудаизма и ислама) мистика выстраивается на принципиально иной — коммуникативной — основе: мистическое единение индивидуальной души с Богом осмысливается как диалог, личное и личностно остро значимое общение, духовное единство, которое принципиально недостижимо односторонним усилием мистика, но предполагает обоюдность стремления: в диапазоне от «нашла ли ты, душа моя, что искала? Ты искала Бога и ты нашла отклик его» у Ансельма Кентерберийского — до «ты не искала бы, если бы тебя самое прежде не искали» у Бернара Клервоского. Сам богоискательский порыв мистика мыслится как внушенный Богом: «от самого источника истины исходит некое увещание, понуждающее нас памятовать о Боге, искать его и страстно... жаждать» (Августин).

Таким образом, Откровение мыслится в теизме как результат принципиально диалогического процесса: будучи проявлением снисхождения и милости Божьей, Откровение предполагает, с другой стороны, и глубинную внутреннюю готовность субъекта к его восприятию (соответственно — к возможности трансгрессии за пределы известных форм опыта и испытанных состояний сознания), предусматривая стадиальность соответствующих подготовительных процедур (прежде всего, аскетической практики).

Кульминационный момент и, собственно, цель и результат сакрального диалога души с Богом понимается в мистике как Откровение Божье — акт божественного волеизъявления и дар милости Божьей.

Идея Откровения генетически восходит к нетеистическим верованиям, допускающим возможность пророчеств, понимаемых как говорение богов и духов устами оракула, личность которого в момент пророчества вытесняется сверхъестественными силами. Аналогично понималась в архаических культурах и поэзия как говорение вдохновенного богами субъекта (ср. Веды как «дыхание Брахмана», «богодухновенность» Священного писания в христианстве и т.п.).

Собственно Откровение понимается в теизме в нескольких значениях: с одной стороны — в качестве фиксированного в Священном Писании как результате Божественного Откровения отцам церкви; с другой — как процессуальный и незамкнутый диалог с Богом, понимаемый, в свою очередь, и как результат индивидуально-мистической практики, непосредственное соприкосновение с Богом индивидуальной души — помимо клира и культа (причем в отличие от объективированности Писания в тексте, индивидуальный мистический опыт мыслится принципиально невербализуемым и неинтерсубъективным), и как непосредственный диалог с Богом всего человечества (этноса), понимаемый в качестве завершающей фазы исторического процесса, предполагающей всеобщую святость, евангельскую чистоту, отказ от мирских благ и братскую любовь (Иоахим Флорский в западноевропейской традиции и переосмысление идеи Апокалипсиса как очеловечивания, одухотворения и обожения мира — в восточно-европейской).

Важнейшую роль в становлении понятия Откровения сыграла оформившаяся в античной философии идея бытия как сверхчувственной реальности, отличной от эмпирической «кажимости» (архэ натурфилософов-досократиков, Бытие элеатов, мир идей Платона), сверхчувственная природа которого требует и квазиэмпирического познания (гераклитовский тезис о том, что «многознание уму не научает»; традиционная для античной философии дихотомия «пути истины» и «пути мнения»; миф Парменида о выходе философа за космические пределы; трансцендирование к верховной идее прекрасного в платоновской гносеологии; трактовка Плотинем диалектики как «самой ценной части философии», которая, «отказавшись от блужданий в области чувственного, ...питает душу в обители истины»).

Неоплатонизмом в его концепции эмануирующего бога был дан важнейший импульс оформления представлений об Откровении. Так, у Плотина Единое («родитель сущего»), породившее «такого сына, как ум, пре-

красного отрока», постигается внечувственным путем: «так как ум прекрасен,... покоится в чистом свете и чистом сиянии и охватывает природу сущего наш прекрасный мир есть лишь тень и отражение ума, — то изумление должно охватывать видящего его, подобающим образом проникающего в него и становящегося с ним одно», причем стремление к этому единству мыслится Плотинем как любовь («всякая душа — Афродита», и «влюбленные есть те, кто зрит и стремится к образу»), а осуществленное «восхождение к Единому» трактуется как возвышающий душу над ординарным «хороводом добродетелей» экстаз — *экстазис* как *превосхождение*. В соответствии с греческой этимологией, последний понимается у Плотина сугубо семантически — вне психологизма — как осмысленный в духе трансцендирования переход от нормального к экстраординарному состоянию: «душа принимает иную жизнь» (аналогично аристотелевскому «всякое движение есть экстаз движущегося»), как выход души за пределы свойственного ей в норме «ума» (нуса) — в сферу соприкосновения с Единым, предполагающего проявление и появление экстраординарных сверхразумных способностей, необходимых для познания трансцендентной реальности («как можно говорить о мире, если не увидеть [его] идею» у Плотина).

В приведенной позиции практически заложены все фундаментальные характеристики оформляющегося позднее классического для теизма понимания Откровения: внутренняя готовность мистика к восприятию Откровения; отрешение, очищение и возвышение души как необходимые его предпосылки, несмотря на центральный тезис о том, что акт Откровения является принципиально асимметричным (от Бога к человеку), и потому недостижим в результате одностороннего усилия; постижение в акте Откровения трансцендентной реальности путем непосредственного узрения абсолютной истины, открываемой Богом; невыводимость содержания Откровения чувственно-эмпирическим путем и невозможность рационально-

логической его реконструкции; экстатический восторг субъективного переживания Откровения, проявляющегося в экстраординарных состояниях сознания; понимание стремления к Откровению как охватывающей мистика Божественной любви; слияние в момент Откровения индивидуальной души с Абсолютом, понимаемое в ортодоксальной мистике как единение («Он во мне и вокруг меня» у Ансельма Кентерберийского), в пантеистических ересьях — как тождество (утверждения амальрикан о том, что их невозможно сжечь, ибо в каждом из них «воплощен Бог»; аналогично в исламском суфизме: «Я есть истина» у ал-Халладжа, «я и Ты в единое слились» у Омара Ибн ал-Фарида).

В некоторых (редких) течениях мистики Откровение понимается как слияние души не с Богом, а с душой особой, выделенной личности — пророка: например, концепция Исфаханской школы в исламе, в рамках которой истина понимается как раскрывающаяся в «Божественных именах», и высшему имени — *Аллах* — соответствует универсальный человек — пророк, имам, мистическое соединение с которым (как с носителем универсального разума) и понимается в данном контексте как Откровение.

В ряде мистических традиций акт Откровения трактуется и как акт самопознания Бога («человек для Бога — зрачок глаза» — у ал-Араби). Обратной стороной этой формулы оказывается трактовка Откровения как предельного человеческого самопознания, ибо в акте Откровения Бог и человек едины: «я сбросил самого себя, как змея сбрасывает кожу, — я заглянул в свою суть и... о, я стал Им» у Баязида Бакстами.

Если всемантическом плане источником становления теистической мистики выступает неоплатонизм, то в нормативном — разработанная в рамках патристики модель жизни христианина как постижения Христова приближения к нему, в контексте чего ступени совершенствования личности оказываются ступенями приближения его к Богу (Ориген, Игнатий Антиохийский и др.), а лицезрение истины понимается как сверхчувственное озарение души милостью Божьей (Августин).

В христианстве идея Откровения фундирована, кроме того, введенным в Символ Веры тезисом о Христе как Логосе, воплощении Бога-слова: Именно Христос, возглашающий «Аз есмь истина» (Ин, 14, 6), открывает мистику в акте Откровения лик Божий: по оценке Ансельма Кентерберийского, «...да и может ли она [душа] вообще узреть нечто, кроме как через Твой свет и через Твою истину?».

Окончательное конституирование мистики теистического типа связано для христианства с текстами Псевдо-Дионисия Ареопагита, переведенными позднее на латынь Иоанном Скотом Эриугеной: именно к Ареопагитикам восходит базовая проблематика и понятийно-терминологические средства мистики, включая и сам термин «мистика».

В рамках оформившегося христианства мистика конституируется как способ непосредственного квазиинтеллектуального богопознания, основанного на сверхразумном созерцании и чувстве (душа мистика у Григория Нисского как «сложившая покрывало со своих очей» и «чистым оком взирающая»), — в противоположность такому рационализированному его способу, как схоластика. Последняя либо ставится в подчиненное положение по отношению к мистике (например, в базовую концепцию аббатства де Сен-Виктор в Париже, основанного в 1113 центра средневекового мистицизма в Европе, которая предполагала трехстадийность познания, восходящего от эмпирического познания чувственного мира — через рассудочное познание духовного мира человека — к высшему созерцательному сверхчувственному и сверхрациональному постижению абсолютной истины Божьей), либо же отвергалась вовсе (например, радикальная позиция цистерцианского ордена; искоренительские тенденции по отношению к номинализму со стороны Бернара Клервоского; францисканское неприятие «книжной учености» и т.п.). — В любом контексте за мистикой оставался приоритет в адекватном постижении Абсолюта. Аналогично артикулируется данная ситуация и применитель-

но к исламу: по оценке Абу Хамида ал-Газали «мелочные споры о богословских или юридических тонкостях нужно заменить великим чувством устремленности к Богу».

В целом, акцент в мистической традиции делается отнюдь не на концептуально-теоретические изыскания и вообще не на поиск средств выражения, но на специальную мистическую практику, имеющую своей целью непосредственное узрение истины в акте, выступающем для Бога — как Откровение, а для человека — как озарение.

Если содержанием Откровения является постижение Божественной истины, то формой его проявления — специфические состояния сознания мистика, соответствующие экстатичному переживанию данного акта. Феноменология Откровения достаточно вариативна. Эти варианты специфицируются в различных конкретных (как исторических, так и конфессиональных) типах мистики, однако интегральным является общая экзальтация и вхождение в экстраординарные состояния сознания, прежде всего, — состояние транса как кратковременной дисфункции сознания, оцениваемой в мистике в духе трансцендирования как говорение Бога устами мистика. Акт Откровения экзальтированно экстатически переживается мистиком и сопровождается экстраординарными состояниями сознания. — Экстативные состояния сознания проявляются в зрительных и слуховых галлюцинациях, расцениваемых как «видения» и «голоса», нецеленаправленных телодвижениях (тремор, ритмические колебания, судороги), рыданиях, крике, глоссолалии (греч. glossa непонятное слово и lalein — говорить: автоматическое говорение с включением в речь слов на несуществующих языках); спровоцированные нерелексивной аутосуггестией фантомные переживания — вплоть до появления стигматов и т.п. Проявляющиеся в этих феноменах экстремальные состояния психики вызываются с помощью специальных психотехник, разработке которых мистика уделяет значительное внимание.

Понимание Откровения как изъяснения Божьей милости не снимает акцента с проблемы готовности мистика услышать глас Божий (исихастическое «трезвение», т.е. «хранение ума, содержащегося в совершенной немечтательности»). В этом плане мистическая практика предполагает овладение специальными психотехническими приемами сознательного введения себя в соответствующее состояние. Центральным смыслом всех вариативных приемов этого ряда выступает подавление индивидуальности сознания, понятое как освобождение пути для слова Божьего, ибо в момент Откровения устами мистика будет говорить Бог: «в сосуде не может быть сразу двух напитков: если нужно наполнить его вином, надобно сперва вылить воду, — он должен стать пустым. Потому, если хочешь получить радость от восприятия Бога.., ты должен вылить вон и выбросить тварей» (Мейстер Экхарт). Так, глоссолалия трактуется как «иные» («ангельские») языки, которые подлежат истолкованию, — субъект же понимается в данном случае не как сознательный провозвестник истины (пророк), но лишь как проводник слова Божьего. Любые рефлексивные установки выступают в этом контексте только как помеха, что выражается в аксиологической установке мистики на личное самоотречение: «к Богу поспешал я и преткнулся о самого себя» (Ансельм Кентерберийский).

В связи с этим целью практикуемых мистикой психотехник является «спокойствие души», фактически означающее поступательное отчуждение собственной внутренней сути: отрешаясь от внешних сует и освобождаясь от пут мирского, душа «перестает проявлять себя» (в квиетизме Мигеля де Молиноса) и может служить рупором Божьим (идеал пратьядхары как отвлечение от внешних предметов и достижение абсолютного покоя с угасанием растворяющегося в Абсолюте сознания в йоге; практика медитации в веданте; последовательный отказ от себя в христианских монашеских обетах: обет нестяжания как отречение от земных благ, обет целомудрия как отречение от своего тела и обет послушания как отречение от свободы воли и духа); названия многих мистических течений связаны с понятием покоя: исихазм, квиетизм и др.

К частным психотехническим приемам достижения этого покоя относятся: 1) сосредоточение сознания на исполненных сакральным знаковым смыслом пространственных или вербальных фигурах (янтры, мандалы и мантры в индуистской мистике, православная «Иисусова молитва», предполагающая тысячекратные повторения имени Христова); 2) специфические неподвижные позы и аутосуггестивная регулировка дыхания и кровообращения (дхьяна и йога, исихазм, «умное деланье» в православной мистике); 3) особые предельно быстрые движения и специальные танцы с выверенными ритмом и темпом, предусматривающие резкие смены правого и левого боковых наклонов и длительные наклонные вращения, провоцирующие существенные перепады церебрального давления, имеющие своим следствием галлюцинаторные состояния сознания (раннеисламское дервишество, суфизм); 4) использование медикаментозных галлюциногенов (классический пример — исламская мистическая секта гашишинов, практиковавшая наркотическое отравление как средство достижения транса).

Трактовка материального (в том числе и телесного) как аксиологического минимума ведет в теизме к пониманию души как «искры Божьей, только смешанной с плотью» (Гуго де Сен-Викторский), «Божественной искры в телесной оболочке» (хасидизм), «Божьего огня, стремящегося к Богу из телесных оков» (суфизм). — Соответственно этому, неотъемлемым элементом мистической практики является «умерщвление плоти», понятое как путь к освобождению духа: от ограничения себя в пище (посты), сне (бдения), удовлетворении сексуальных потребностей (целибат), общении (отшельничество и монашество в целом: греч. *monachos* — одинокий) — вплоть до самоистязания (самобичевание у флагелланов (лат. *flagellum* — бич) и «хлыстование» в хлыстовских радениях, вериги и власяницы у православных юродивых и кликуш и т.п.).

Два обрисованных обстоятельства (неинтерсубъективность мистического опыта и протекание акта Откровения в пограничных неконтролиру-

емых рефлексивно состояниях сознания) делают невозможным приобщение к мистической практике посредством освоения традиции и делают необходимым личное курирование новичка носителем мистического опыта, что выдвигает в мистике на передний план фигуру обладающего «теургической силой» наставника: гуру в индуизме, старца в исихазме, пир-дервиша в суфизме, цадика в хасидизме и т.п.

Однако, овладение всеми описанными приемами выступает не более, как внешнее по отношению к главному содержанию мистической готовности к экстазу Откровения — страстной любви к Господу и напряженному желанию озарения: «Мой Бог — любовь, любовь к нему — мой путь. // Как может с сердцем разлучиться грудь?» (Омар Ибн ал-Фарид). Все упражнения в аскезе выступают лишь средством совершенствования любви к Господу: согласно Бернару Клервоскому, «Одному Господу и честь, и слава, но ни та, ни другая не будет угодна Господу, не приправленная медом любви». И более того, — «целомудрие без любви будет в цепях в аду: оно так же бесполезно, как светильник, внутри которого нет огня» (У.Ленгленд).

Акцент на чувстве и отсутствие необходимости в специальной теоретической подготовке («книжной учености») для постижения абсолютной истины делают мистическую парадигму богопознания особо привлекательной для массового сознания, что находит свое наиболее яркое проявление в возникновении новых мистических направлений и мистически окрашенных массовых движениях в переломные периоды истории того или иного вероучения. Так, кризис западного христианства 11—12 вв., вызванный предельной институционализацией церкви, приобретшей в глазах мирян облик не столько утешительницы и заступницы, сколько карающего социального органа (равно как клирик теряет образ «пастыря доброго», приобретая черты бюрократического чиновника со всеми присущими ему качествами, начиная с симонии), был усугублен предельной концептуализацией ве-

роучении в рамках и усилиями схоластики, фактически поставившей вопрос о возможности спасения в зависимость от знания латыни. — Христианство оказывается перед лицом угрозы превращения в ритуализированную формализованную религию с высоким образовательным цензом, реально недоступную для низших слоев, — паства отшатывается от пастырей.

В этот период параллельно оформляются когерентные в семантико-аксиологическом отношении течения иохамитов, амальрикан и вальденсов — от имен Иоахима Флорского (Джоакино де Фьоре), Амальрика из Бены и Пьера Вальда (Вальдо). В основе учений лежали представления о трехфазности исторического процесса, соответствующей трем ликам Троицы: так, согласно Иоахиму Флорскому, Ветхозаветная эра, соответствующая ипостаси Бога-Отца, моделирует отношение человека к Богу как рабское подчинение господину, Новозаветная, соответствующая ипостаси Бога-Сына, — как отношения сыновней любви к отцу, а соответствующая Духу Святому эра «небуквенного Евангелия», эра всеобщей любви, бедности, евангельской чистоты и аскезы — как личные духовно-интимные отношения, в земной жизни открывающие человечеству непосредственное созерцание истины Божьей. Данная идея не нова и восходит к библейскому тексту книги Пророка Осии: «И будет в тот день, говорил Господь, ты будешь звать меня “муж мой”, и не будешь более звать меня “Ваали” [господин — *М.М.*]... И обручу тебя мне в верности и ты познаешь Господа» (Ос, 2, 16-20).

Амальриканство аналогичную структурировку исторического процесса дополняет пантеистической идеей субстанциальности Бога: «все есть Бог», и каждый христианин — «подлинная часть тела Христова»; Божественная любовь как воскресение есть слияние души «воскресшего» с Богом и спасение, причем «искра Божья» в душе человеческой в своем стремлении к соединению с «Божественным светом» не нуждается в иерархии клира.

Аналогично, в 1207—1209 Франциск Ассизский основывает братство миноритов («братцев», «меньших братьев»: от дихотомии богатых или старших — *popolo grasso* — и бедных, меньших — *popolo minuto*), базирующееся на идее реставрации исходной евангельской («христовой») веры как непосредственного чувства и на проповеди всеобщей нищеты и братской любви «ко всем творениям». Поведенческий образ брата (*fra*) и парадигмальная мировоззренческая установка на мажорное мировосприятие (ярко проявившаяся, например, в гимне Франциска «Кантика брата Солнца, или хвала творениям») оказываются чрезвычайно привлекательными, францисканство становится знаменем времени (согласно легенде, папе было видение о том, как нищий Франциск поддержал плечом пошатнувшийся Латеранский собор).

Типологической параллелью данных христианских направлений выступает в иудаизме хасидизм, распространившийся среди еврейского населения Украины и Польши (13—18 вв.) и основанный на тезисе о том, что «искреннее молчание» безграмотного праведника ближе к Богу, нежели спекулятивно-казуистические умствования теоретизирующего раби. Индивидуальный мистический опыт слияния с Богом через «отмену материального наличествования» дополняется в хасидизме социально-мистической программой осуществления святой, а — следовательно — и радостной жизни здесь и сейчас, не дожидаясь эсхатологического финала, что изоморфно соответствует идеям иохамитов и амальрикан и типологически сопоставимо с образом жизни, проповедуемым францисканством.

Содержательно названные направления мистики приводили в своем развитии к пантеизму (Давид Динанский), практически — послужили идейной программой социальной смуты: крестьянские войны средневековья непременно ставят своей целью реальное воплощение идеала всеобщего равенства в «святой нищете и любви» (зачастую значительно трансформируя исходное толкование последней: Жорж Батай, в частности, писал о

«роли угнетенных ... в развитии религиозного эротизма»): например, мятеж казненного в 1307 Дольчино, чье учение, дошедшее до нас на допросных листках инквизиции, основано на идеях Иоахима Флорского об эре всеобщего «евангельского общежития в чистоте и братстве» и на идее Франциска Ассизского о «святой нищете»; движение «лионских бедняков» (вальденсов); крестьянские войны во Франции и Германии; чешское гуситское движение, выступившее под лозунгом преобразования богатой церкви по образу раннехристианских общин и установления «евангельского царства всеобщего нищего братства», и др.

В обрисованном контексте можно говорить об амбивалентности статуса мистики в структуре религиозного сознания: с одной стороны, мистическая практика конституируется как ортодоксальная (в христианстве, например, начиная с Августина, мистическое богопознание объявляется высшим и «венчающим собою постижение истины»), с другой — нельзя не отметить, что среди казненных святой инквизицией еретиков мистики составляют подавляющее большинство. Идеи Иоахима Флорского, амальрикан и вальденсов были осуждены IV Латеранским Собором (1215), против альбигойской ереси (катары и вальденсы) было направлено учреждение I инквизиции и так называемые Альбигойские войны по искоренению ереси (печально известное взятие Тулузы с лозунгом «Господь отличит агнцев своих»), решение Парижского Собора (1209) об эксгумации останков Амальрика с целью «выбросить в поле на неосвященной земле», массовые сожжения амальрикан и т.д. Показательна в этом отношении судьба францисканства: с одной стороны, Франциск, канонизированный в 1228 и объявленный покровителем набожной Италии, является одним из наиболее почитаемых святых католической церкви, с другой — известны гонения на миноритов. Примечательно, что францисканский орден, конституированный по всей форме институциональности, становится одним из наиболее богатых и наиболее консервативных: получившие право преподавания в уни-

верситетах и участия в деятельности инквизиции представители францисканского ордена оказались предельно далекими от чуждых всякой учености отшельников Умбрии. Уже в 1266 по настоянию общего собрания ордена Бонавентурой не только систематизируется и концептуализируется учение Франциска, но и создаются «новые» легенды о нем, упраздняющие прежние (автохтонные) как неистинные (так, замалчиваются и предсмертный завет Франциска не трогать устав даже под предлогом толкования, и его контакт с основательницей францисканского ордена кларисок Кларой, дабы «не поощрять снисхождения к женскому обществу», — несмотря на то, что сама Клара в 1255 была канонизирована).

На основе во многом сходных с основоположениями мистики идей деформализации веры и непосредственности контакта души с Богом вырастает христианский протестантизм. В принципе в своем возникновении он питается во многом теми же корнями, что и мистика: последовательное выдержанное в духе теизма доминантное акцентирование внутренней интимной веры как аксиологического приоритета (отказ от католической концепции «добрых дел»); *sola fide* как единственно возможное основание спасения в протестантской сотериологии; понимание диалога души с Богом как непосредственного и внеобрядного (основанного только на Писании и индивидуальном Откровении; принцип открытости Писания для толкования любым верующим и отторжение спекулятивного богословия (Мартин Лютер о теологии как «блуднице диаволовой», — совпадения могут быть обнаружены даже в частностях: например, парадигмы «очищения сердца слезами» в исихазме и «сокрушения сердца» в протестантизме, понимаемые как истинный путь к Богу).

Однако, даже далекий от еретической или протестантской окрашенности ортодоксальный вариант мистики представляет собой в контексте теизма весьма парадоксальный феномен. Сама идея возможности духовного единения с Господом, возвышение индивида непосредственно к пости-

жению Божественной истины, объективно представляет собой наиболее кощунственное проявление гордыни (*superbia*) как наипервейшего из смертных грехов. То, что в ересь выражено в эксплицитной форме (тезис амальрикан о воплощении в экстатизирующей мистике самого «Бога бессмертного»; знаменитое «Я — истина» ал-Халладжа в суфизме; трактовка хасидизмом человека как лестницы, «вершиной своею упирающейся в небо»), имплицитно заложено и в любой мистической практике как ставящей своей целью постижение абсолютной истины Бога.

Процессуальность Откровения экстативно разрешается, согласно тезису, в постижении Божественной абсолютной истины, однако истина Откровения трактуется в мистике как неизреченная («мрак таинственного безмолвия, превышающий всякий свет» в Ареопагитиках), в силу чего содержание мистического опыта не может быть выражено в рационально-логической форме: истины Откровения есть «неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать» (2 Кор. XII, 4), а сам опыт выступает как неинтерсубъективный и невербализуемый («дышит глубина, неизреченной мудрости полна» у Омара Ибн ал-Фарида). — Фундаментальным для мистики является признание невербализуемости мистического опыта в силу его богоданности: «не опишет язык, не передаст никакое красноречие, ибо область его — иная область, и мир его — иной мир» (Ибн Туфейль). В связи с этим в рамках мистики исчерпывающе адекватное постижение абсолютной истины оказывается неинтерсубъективным, а содержание Откровения в принципе не может быть реконструировано рационально-логическими средствами («неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать» — 2 Кор. 12, 4; «Было, что было, а что — не сумею сказать. // Думай, что благо, но лишь не проси передать» — Абу Хамид).

Это обстоятельство остро ставит в мистике проблему передачи мистического опыта, и ортодоксальная традиция констатирует полную невозможность последней: любая знаковая система передачи истины Откро-

вения понимается мистикой как внешняя: как отмечает единственным адекватным способом презентации пережитого Откровения может быть лишь молчание: именование аскета «безмолвником» в православной традиции; базовое для суфизма рассуждение о том, что как по реке нельзя ехать верхом, а нужно «пересечь на деревянную лошадку» (лодку), так и в сфере Откровения нужна «деревянная лошадка молчания» (Джалал ад-Дин Руми). Безмолвие является принципиально единственным адекватным способом объективации результатов Откровения, — любая попытка вербализовать его оценивается в мистике не более как метафорическая.

В этом контексте христианская мистика культивирует в качестве своего обоснования восходящую к Ареопагитикам апофатическую теологию в противоположность развиваемой схоластикой катафатической: трансцендентный Бог может быть выражен лишь через отрицательные определения, т.е. путем последовательного снятия всех его эмпирически фиксируемых атрибутов и сигнификаций.

Но если соответствующая мистическому богопознанию апофатическая теология программным образом культивирует трактовку Бога посредством последовательного снятия всех его атрибутов в отрицательных определениях, то сопутствующая мистике неканоническая мистическая литература создает разветвленную и полиморфную систему символизма, пытаясь аллегорически обозначить сокровенные состояния мистического озарения, акцентируя внимание не столько на содержании истины Откровения, сколько на субъективной феноменологии переживания этого акта.

Центральной метафорой, используемой в данном контексте мистической литературой, является метафора света, восходящая к неоплатонизму, трактовавшему эманацию бога в мир как истечение света «от верховного светоча». — «Прекраснейшее из всего... покоится в чистом сиянии» (Плотин), и стремящиеся к истине души «имеют божественный свет, озаряющий свыше» (Прокл). «Восхождение (экстаз) к единому» имеет своим

результатом созерцание «чистого света» и растворение в нем, созерцание «себя самого — пребывающем в свете, полным умопостигаемого света, скорее же самим светом, чистым, необремененным, ставшим богом, вернее, сущим богом, воспламенившимся в то мгновение и как бы погасшим, если [земная] тяжесть вернулась опять» (Плотин). Раннехристианское переосмысление неоплатонизма заложило традицию истолкования Бога как света и постижения его как озарения: «Бог — умный свет, в котором, от которого и через которого разумно сияет все, что сияет разумом» (Августин), и «свет этот незрим по причине чрезмерной ясности и переизбытка сверхчувственного светолития» (Псевдо-Дионисий Ареопагит).

В этой традиции Откровение описывается в мистической литературе как озарение, излитие Божественного света, фиксируя момент непосредственного узрения Бога. У Ансельма Кентерберийского, например, «Бог есть свет и истина», «сам свет», и невозможно познать Бога, «кроме как через Божественный свет», и в момент Откровения «око души моей слепо блистанием». В метафоре озарения особенно сильно акцентирован тот аспект Откровения, который связан с его Божественным инспирированием; вместе с тем семантика озарения фактически выступает как амбивалентная, ибо акт Откровения предполагает диалогичность ситуации и готовность мистика к восприятию Божественной истины, однако акцент на богоданности озарения очевиден. Например, в протестантизме озарение понимается как «внешняя помощь Бога», соединенная с «внутренней помощью», т.е. усилиями «охваченного благодатью» (ср. с вариантом Каббалы, демонстрирующей обратный вектор инспирирования: «возбуждение снизу», т.е. индивидуальные волевые усилия могут вызвать ответное «возбуждение сверху», например, ускорить приход истины как мессии и т.п.).

Символика света характерна фактически для любых форм мистики: христианскому истолкованию человека как несущего в себе несотворенную «искру», стремящуюся соединиться с «Божественным светом» (Мейс-

тер Экхарт); аналогичное понимание личности как «Божественной искры» в телесной «оболочке» в хасидизме и др. Бог мыслится как свет как в ортодоксальном исламе (метафорика света в Коране, сура «Солнце»), так и в «философии озарения» ишракистов (араб. «ишрак» — сияние) или иллюминатов (абсолютная истина как «свет всех светов» у Сухраварди), аналогично — световая символика Бога в суфизме («из блеска, из надмирного огня... текущий огонь, горящая любовь» — Омар Ибн ал-Фарид). В православной традиции метафора «внутреннего света» передает изначальную предрасположенность души к восприятию спасительной веры, идея Христа как Божественного света фундирует собой традицию исихазма. В протестантизме (например, у квакеров) душа, несущая «в себе внутри Христа», характеризуется как «несущая внутренний свет».

Важнейшим символом оказывается при передаче Откровения и символ смерти, фиксирующий снятие индивидуального сознания в момент Откровения, вытеснения его являющимся Абсолютом («умри для суеты и оживи внутри» у ал-Араби), с одной стороны, и факт трансцензуса к сфере трансценденции — с другой.

Наряду со световой символикой, достаточно универсальной для любых форм мистики, является также символика брачного характера.

Духовное слияние мистика с Богом мыслится как экстатический апофеоз любви к Господу, экзальтированно переживаемой, интуитивно постигаемой, но рационально невыразимой. Отсюда — иносказания мистических текстов, силящихся несовершенными средствами рационально организованного языка передать божественную истину, данную в Откровении. Так, для суфизма характерен эротический аллегоризм передачи состояния «таухид» (единения с Богом), — последнее трактуется как экстаз любви: например, трактат Ахмада ал-Газали (младшего брата известного философа и теолога Абу Хамида ал-Газали) «Происшествия любви»; закрытый символизм суфизма, шифрующий содержание мистического опыта в эротической терминологии [3, с. 689-691] и др.

Аналогична брачная символика христианской мистики: возалкавшая истины душа мыслится как невеста Христова, а духовное слияние мистика с богом — как экстатический апофеоз напряженной любви. Христос, однажды зачатый Марией, как бы вновь зачинается каждой «девственной» (то есть отрешенной от мира) душой: «о, если бы грешной душе моей было дано зачать в себе новую чистоту, подобно Деве, и родить Сына!», «ты зажги во мне пламя любви твоей» (Петр Дамиани [4, с. 195]). Типичны в этом плане тексты Бернара Клервосского «Да будет любовь твоя пламеннее... И уже в том высшем лобзании, в коем высочайшее достоинство и дивная сладость, верую, не будет отказано столь любящему» [4, с. 312]. В терминологии мистики процесс слияния с Абсолютом, непосредственно переживаемый душой в мистическом экстазе, в иносказательной форме передается — посредством брачной символики — как таинство бракосочетания души с Богом. В секвенциях Хильдегарды Бингенской «девственная душа» представлена в качестве невесты по отношению к Богу (повторяющийся образ Суламифи): как жених входит к невесте в брачный чертог, так и Господь, по словам Хильдегарды, входит в душу праведника, и экзальтация мистика дескрибируется Хильдегардой как «страстное алкание встречи с женихом и поцелуя Христова»: «О, сладчайший Жених, сладчайший лобызатель» [4, с. 327].

Несмотря на указанный параллелизм восточной и западной систем мистического символизма, их культурный статус оказывается диаметрально противоположным. В принятой суфизмом кодовой системе многие формулы, выглядящие при внешнем прочтении просто кощунственными (так, сюжет единения в Откровении души со своим творцом может передаваться в исламской мистике через формулу инцеста: «оттого зовут меня гебром [здесь — кровосмесителем], что я совершил прелюбодеяние с матерью» — 'Аттара), тем не менее кажутся совершенно естественными для мистика, ибо воспринимаются как далекая от адекватности кодовая систе-

ма выражения невыразимого содержания Откровения: согласно позиции Ахмада ал-Газали, «рассказ о любви в буквы и слова не вмещается, ибо смысл его — девственность, и рука букв не достигает подола ее. И хотя наше дело передавать девственность смысла мужчинам букв в уединении слова, однако выражения в этом рассказе — лишь намек на смысл, и непонимание — участь человека, который не вкушал».

В христианском контексте при внешне беспроблемном ее восприятии контекстом мистика близка к кощунству не только в свете *superbia*, и с точки зрения второго смертного греха — *luxuria*. Трактровка Откровения как экстатичного разрешения напряженной остро личной любви к Богу посредством единения с ним с неизбежностью ставит вопрос о природе этой любви, и акцентуации мистических текстов с очевидностью сдвинуты в сторону интимной ее трактовки: так, примером может служить описание акта Откровения от имени души у классика европейской мистики Гуго де Сен-Викторского: «...что это за сладость касается меня при воспоминании о Нем и так сильно и сладко поражает меня, что я вся как бы отчуждаюсь от себя самой? Желания наслаждаются, ...и как бы внутри себя держу что-то в объятиях любви... Сладостно мучается дух... Неужто это Возлюбленный мой?». Даже метафоры рафинированно интеллектуальных мистиков типа Бернара Клервоского неожиданно натуралистичны: «В мистическом экстазе душа, жаждущая вечно покоиться на лоне Супруга, чувствует, как перси ее наливаются током сострадания: только надави их — и дивное брызнет молоко». — Слова Пророка Иоанна «Бог есть любовь» в неканонических мистических текстах средневековья подчас перестают восприниматься как аллегория. Эротическая терминология брачной символики христианского обряда наполняется в мистике всей полнотой исходного смысла и фактически перестает быть метафоричной; фантомный брак души с Христом зачастую переживается мистиком в формах неприкрытой сексуальности (эротические эффекты мистической экзальтации исследованы П.Бицилли еще в начале 20 века [см. 2]).

Знаменательно, что данный физиологизм в полной мере осознается уже в рамках средневекового христианства, но не только не осуждается, но, напротив, оценивается в аксиологической системе христианства чрезвычайно высоко (например, трактат Жака де Витри с сюжетом о благочестивой и набожной девице, которая якобы ежегодно «со дня Благовещения начинала полнеть и испытывала движения младенца, пребывая в блаженстве неизъяснимом», — в ночь на Рождество «живот ее опадал и в груди в изобилии появлялось молоко»).

Более того, можно говорить не только о стихийных всплесках подавленного аскезой эротизма, но и о сознательно культивируемой сексуальности мистической практики (например, практикуемое бенгинками целенаправленное эротическое перевозбуждение с последующим его подавлением сознательным усилием как способ вхождения в экстатическое состояние). Радикальное табуирование сексуальности в христианской культуре при всей своей инвективности фактически выдвигает ее в разряд особо акцентированных феноменов: преступание столь педалируемого запрета по силе своей значимости сопоставимо с трансгрессивным переходом, что ставит его в один ряд с переходом границы трансценденции: *еπε πιшент Ж.Батай, «религиозный запрет распространяется на какое-то определенное действие, выделяя его, в то же время религиозный запрет может придать тому, на что он распространяется, какую-то особую ценность. Иногда даже возможно, что предписано нарушение запрета, преступание его, трансгрессия ... божественный — значит безумный, значит отвергающий разумные правила... Религия требует по меньшей мере чрезмерности, она требует трансгрессии святого, святотатства ..., вершиной которого является экстаз»* [1, с. 269-301]. В этом отношении мистика требует — пусть в спекулятивной форме — нарушения табу на сексуальность в качестве средства и механизма трансгрессивного выхода за пределы наличного опыта.

Мистическими текстами средневековья говорит вытесненная за пределы аксиологической легитимности и ищущая легального культурного жанра для своего выражения эротическая составляющая средневековой культуры. Примечательно, что в исламе, не акцентирующем аскезу (приписываемый Мухаммеду тезис «нет дервишества в исламе», описание рая как феноменального гарема в «Мухамеддите» и т.п.), брачная символика мистики остается только знаковым кодом, аллегорическим средством выражения (наряду с равноправными другими, например, кодом алкогольным, в рамках которого отрешение мистика от обыденного контекста фиксируется как опьянение).

Это в определенной мере объясняет различный статус мистики в рамках христианства и ислама: если суфии изначально преследовались (именно в плане акцентуации применительно к ним инкриминирования исламских эквивалентов *superbia*), то христианские мистики (несмотря на базовый для их текстов знаковый код, выглядящий кощунственно-крамольным в контексте культивации аскезы) канонизировались, — достаточно сравнить судьбу основоположников христианской и мусульманской мистики: ал-Халладж казнен как еретик, Бернар Клервоский — влиятельнейшее лицо своего времени, советник монархов, учитель пап.

В связи со своей символической формой мистические тексты представлены в культуре не только как эксплицитный жанр религиозной литературы (Откровение Иоанна Богослова, Апокалипсис Петра, «Пастырь» Германа и др.), но и переосмысливаются в светской традиции при прочтении вне их знакового символизма — по критериям чуждых жанров: многовековое гедонистическое восприятие «Рубайата» Хайама при полной редукции его многопланового символического содержания, прочтение мистических суфийских текстов как эротической лирики и т.п.

Следует отметить также и то обстоятельство, что достаточно плотное сопряжение брачной поэтической символики с трансцендентальными

смыслами, закрепленное мистической традицией в европейской культуре, оказало существенное влияние на развитие символизма светской любовной лирики и насыщение ее избыточным по отношению к фабульному строю трансцендентальным подтекстом. Классическим примером может служить в этом отношении куртуазная лирика, усматривающая за любовью рыцаря к Донне поиск высшего совершенства. В определенном смысле направленное на Донну желание фактически выражает стремление трубадура к идеалу, то есть выступает в качестве своего рода нравственного целеполагания: традиционной для провансальской лирики является тема духовного подъема («Не вздор, не вожделенье // Меня к возлюбленной влечет, // А величавой воли взлет» у Пейре Карденаля; «В Донне чудесный исток // Доблестей я обретаю» у Арнаута Даниэля и т.п.). При этом, однако, не утрачивается характерность эротически артикулированного чувства, — именно причастность рыцаря к Донне посредством любви к ее красоте приобщает его к совершенству, а постепенное приближение к ней как к женщине духовно возвышает и внутренне обогащает его: «Касаясь нежной кожи // И поцелуи множа, ... // Раймон, ну до чего же // Я духом стал богат, // Вкусив любви услад» (Гильем де Кабестань) [см. 5]. По оценке Й.Хейзинги, чувственная любовь становится у трубадуров, «полем, на котором можно ... выращивать всевозможные эстетические и нравственные совершенства» [7, с. 117].

Развитием этой традиции являются поэзия *dolce stil nuovo* («нового сладостного стиля» Гвидо Гвиницелли, Чино де Пистойя, Гвидо Кавальканти), лирика Данте (поэма «Новая жизнь» и лирика к Беатриче) и Петрарки. — В современной философии даже сформулирована в связи с этим особая программа «декогнитизации любви» (Петер Слотердайк), предусматривающая автономный ее анализ как культурного феномена — вне обязательного сопряжения любви с символами сакрального знания («знание через любовь» и «любовь к знанию»).

В целом мистическая традиция оказала значительное влияние на развитие не только религиозного сознания, но и культуры в целом. Так, применительно к Европе, в лоне мистики оформились многие установки менталитета, вошедшие в золотой фонд европейской культуры, — прежде всего это касается оформления акцента на индивидуальной духовной жизни, ее эмоциональном содержании, что оказалось важным противовесом универсалистско-рациональной установке на интеллектуализм в трактовке сознания и психики.

В рамках апофатической теологии были выработаны многие понятийные средства, воспринимающиеся ныне как имманентные философскому категориальному аппарату (именно Мейстер Экхарт, например, создал классический немецкий философский язык). Само понятие «Откровение» прочно вошло в философскую традицию, фиксируя феномен фундаментальной вне-рациональности трансцендентального постижения истины или вне-рациональности ситуации экзистенциального выбора (Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг, Серен Кьеркегор, Габриэль Оноре Марсель и др.); идея Откровения фундировала собой концепцию трансгрессии в философии постмодернизма (модель «внутренний опыт» Мориса Бланшо, конституирование истины «по ту сторону знания, власти и сексуальности» у Мишеля Фуко и др.).

Мистицизм и спиритуализм могут быть прослежены среди других тенденций развития европейской философской мысли (Й.Тоулер, Г.Сузо, Э.Сведенборг, Я.Бёме, Л.К. де Сен-Мартен, Ф.К.Баадер, А.Бергсон и др.). Мистический идеал «свободного царства» переосмыслен в концепции богочеловечества В.С. Соловьева; идея постижения истины посредством специфического опыта — в прагматизме; социальные аппликации мистики — в марксизме (идеал коммунизма как парафраз «Эры Вечного Евангелия» Иоахима Флорского, нравственная парадигма «человек человеку — друг,

товарищ и брат» как рецитация идеалов всеобщего братства, равенства и любви у Дольчино и Франциска); выдвинутая апофатической теологией программа отказа от констатаций всеобщности фактически изоморфно воспроизводится в позитивистском отказе от «метафизических суждений всеобщности» (Л.Витгенштейн сравнивал позитивизм с «благородным молчанием буддистов»); остро личностные трактовки индивидуального душевного опыта — в экзистенциализме (М. Бубер отмечал генетическую связь экзистенциализма с хасидизмом); идея непосредственного диалога с Богом — в современном философском диалогизме и персонализме; идея Откровения — в базовой для классического философского трансцендентализма идее трансцензуса к Абсолюту; идея преодоления в акте Откровения непреодолимого предела — в концепции трансгрессии современного постмодернизма.

Библиография:

1. Батай Ж. Избранные тексты // Танатография Эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века. — СПб.: МИФРИЛ, 1994. — С. 223-308.
2. Бицилли П. Элементы средневековой культуры — Одесса: Гнозис, 1919.
3. Можейко М.А. Суфизм // Новейший философский словарь. — Мн.: Изд. В.М.Скакун, 1998. — С. 689-691.
4. Памятники средневековой латинской литературы X-XII веков. — М.: Наука, 1972. — 560 с.
5. Песни трубадуров. — М.: Наука, 1979. — 261 с.
6. Фуко М. О трансгрессии // Танатография Эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века. — СПб.: МИФРИЛ, 1994. — С. 111-131.
7. Хейзинга Й. Осень средневековья. — М.: Наука, 1988. — 539 с.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ СПИРИТУАЛИЗМА КАК РЕЛИГИОЗНОГО ДВИЖЕНИЯ

В докладе обсуждаются две концептуальные проблемы современного исторического изучения спиритуализма – его генезис как религиозного движения и соотношение понятий «спиритизм», «спиритуализм» и «оккультизм».

Спиритуализм обычно позиционируют как возникший на пересечении «месмеризма» и «сведенборгианства», от которых он заимствует средство получения «трансцендентной» информации (практика гипноза) и некоторые идеологические варианты ее содержания (прежде всего, космология). Хотя такое «позиционирование» спиритуализма в европейском интеллектуальном поле, возможно, ни Месмера ни Сведенборга нельзя назвать «предшественниками» спиритуализма.

Во-первых, многие спиритуалисты относились к творчеству Сведенборга с недоверием. Сведенборг считался слишком догматичным для спиритуализма, в его учении содержались некоторые неприемлемые для спиритуалистов идеи, например, учение об «аде», кому-то он казался слишком отошедшим от христианской традиции. Во-вторых, упоминания Сведенборга в сочинениях А. Кагане и А. Дэвиса следует рассматривать как способ легитимации их деятельности со стороны сложившегося интеллектуального авторитета, а не как свидетельство реальной «идеологической» преемственности.

Открытие Месмером «животного магнетизма» в принципе сложно вписать в историю практик, предшествовавших спиритуализму. Во-первых, хорошо известны материалистические установки Месмера, кроме того его практика не была нагружена религиозным содержанием. Во-

вторых, хотя практика гипноза использовалась для получения информации из мира духов посредством сомнамбул, общение именно с умершими было до времени распространения спиритизма относительно редким. В-третьих, некоторые спиритуалисты различали эти практики – собственно «магнетизирование» и общение с духами, считая, что первая связана с особыми способностями человеческой психики или неизвестными законами природы, в то время как вторая является результатом действия духов и потому не может быть объяснена ограниченным человеческим разумом.

Истоки воззрений спиритуалистов продуктивно искать не столько в интеллектуальных текстах Сведенборга и Месмера, предназначенных для образованного класса, но в народной религиозности, например, в идеологии экстатических «сект», практиковавших непосредственный контакт со «священным». Обозначение Месмера и Сведенборга как предшественников спиритуализма – это выстраивание политической преемственности с выбором отдельной составляющей спиритуализма в качестве «сущностной» при преуменьшении иных его составляющих. Наиболее существенной является христианская составляющая, связывающая, например, истоки спиритуализма в России с отечественным народным православием.

Понятия «спиритизм» и «спиритуализм» вводились носителями традициями как своеобразные политические маркеры, устанавливающие определенное соотношение между ними. В большинстве случаев «спиритизм» в рамках академической традиции рассматривается как разновидность «спиритуализма», причем под «спиритуализмом» понимается общая установка на общение с духами, а под «спиритизмом» – конкретная доктрина, особым образом реализующая эту установку.

С феноменологической точки зрения почти все группы спиритуалистов, так или иначе, вплоть до отдельных частных кружков, претендовали на «универсальность» знания, открывающегося в непосредственном общении с загробным миром. Вопрос о «догматичности» той или иной доктри-

ны, хотя и использовался в полемике между ними, имел политическую природу. Отдельные англо-американские спиритуалисты были идеологически более «догматичными» чем последователи А. Кардека, создавая коммуны, ожидающие скорого конца света.

Заимствование академической историографией англо-американского видения истории спиритуализма можно объяснить тем, что и спиритуализм в целом и академическая традиция исходят из одних и тех же посылок в определении феномена религии. Академическая традиция в противопоставлении абстрактных и конкретных религиозных форм восходит к влиятельным сочинениям Давида Юма и, в конечном счете, к специфически протестантскому взгляду на природу сакрального, утверждающего возможность его постижения через непосредственный опыт и текст, сводящие к минимуму значение любых посредников, прежде всего, церковной традиции.

В большинстве современных академических публикаций «спиритизм» предстает как разновидность «оккультизма». Хотя вызовом духов занимались известные алхимики XVI века, автоматическое отнесение спиритизма к оккультной традиции не всегда находит поддержку в сочинениях самих спиритуалистов.

Оккультизм, безусловно, можно определять различным образом, но, по-видимому, главным его свойством является тайный характер. Однако спиритуалисты никогда не позиционировали свое знание как «тайное», стремились к открытой пропаганде, подчеркивали его надконфессиональный характер, спиритуализм в целом был движением демократичным. Спиритуалисты с оккультными интересами действительно существовали, однако, вряд ли уместно их творчество рассматривать как парадигму для всего спиритического сообщества, спиритуалисты с христианскими идеалами, посещающие церковь и соблюдающие традиционные практики, были не менее влиятельны в западных странах и тем более в России.

Второй момент, который подчеркивают, когда говорят об оккультизме – техническая доступность «знания». Спиритуалисты утверждали, что знание о духовном мире в принципе доступно при помощи рационально-эмпирического исследования, однако, при этом многие из них настаивали на необходимости принимать во внимание фактор веры. Для многих спиритуалистов именно вера лежала в основании спиритической доктрины, она была необходимым условием для успешных опытов.

Такахаси С.

СЛОВА «РЕЛИГИЯ», «RELIGION» И «SHŪKYŌ[宗教]» В ЯПОНСКОЙ ТРАДИЦИИ

В Японии европейское понятие «религия» сегодня переводится через иероглиф 宗教 (Shūkyō), это тот же иероглиф, что и в Китае «zongjiao», понимаясь как «общие ценности, верования, способы успокоения путем соблюдения и следования учению богов и Будды» (1, с. 478; 6, с. 979). Современное слово «Shūkyō» как перевод с английского «Religion» впервые появилось в торговом договоре Ансэй между Японией и США в 1858 г., однако тогда слово «Religion» переводилось несколькими словами: «Shūkyō», «Shūshi» или «Shūhō». Термин «Shūkyō» внедрился как нормативный перевод «Religion» лишь после 1873 г., крайне редко встречаясь в японских текстах до этого. Строго говоря, до внедрения термин «Shūkyō», фактические представления о том, что европейцы называют «религией» были двоякими: первые сосредотачивались на практиках, обычаях и прочих внелингвистических формах поведения («Shūshi», «Shūmon» и пр.), а вторые — на книжных и концептуальных системах убеждения («Kyōhō», «Seidō» и пр.). При этом слово «Shūkyō» принадлежало ко второй группе, став заимствованием из буддийских источников и обозначая «истинное

учение, которым является Буддизм», «абсолютная истина, не выразимая словами, учение, предназначенное для распространения в народе»(4, pp.XV, XVII-XVIII).

Термин «японская религия» («Japanesereligion») был впервые предложен одним из основоположников японского религиоведения профессором Токийского императорского университета Масахару Анэсаки (姉崎正治, 1873-1949) в 1907 году для англоязычных читателей, только затем войдя в употребление в японском обществе (5). Первоначально этот термин имел двойной смысл: во-первых, обозначая особенности «религии» как собирательного феномена в Японии, а, во-вторых, обозначая различные отдельные религии Японии. Первое значение называют «эксклюзивистским», тогда как второе – «инклюзивистским», при этом большинство японских ученых сознательно избегают употреблять этот термин в эксклюзивистском смысле.

Причиной такого избегания является то, что определения слова «религии» отражают либо концепцию авраамических религий, либо понятия буддийского лексикона [Shushi 宗旨、Shūmon 宗門], обозначающие учение Будды как абсолютную истину. Когда японские специалисты начали употреблять данный термин, они больше внимание уделяли изучению догматики и вероучения, которые выражаются на английском языке словом «belief». Японский религиовед, Исомаэ, объясняя процесс образования понятия религии в Японии, написал, что на него оказали влияние не только давление Европы, но и моральный характер конфуцианства. По мнению Исомаэ, конфуцианство и протестантизм имеют общие черты, подчеркивая моральность в светской жизни. В итоге, религиозные практики в народной повседневной жизни недооценивались как не цивилизационное суеверное поведение (4, pp. 34-36.). Иным словом, слово «религия» обычно не употребляется для обозначения таких форм повседневного поведения, как празднование Новогодних праздников [Shōgatsu 正月], летних праздников культа предков [Bon 盆] и других форм почитания предков [Senzokuyō 先

祖供養]. Вместе с тем, именно это понимание «религии» является сегодня распространенным, поскольку современные японцы, не признавая себя «религиозными людьми», могут активно участвовать в таких традиционных «религиозных практиках».

Это проявляется в парадоксальной статистике о религиозности японцев, показывающей два типа данных. Согласно анализу Института Статистических Материалов (統計数理研究所) в 2013 г. в ответ на вопрос «Вы имеете интерес к Shinko, Shinjin и другим подобным явлениям?» были получены следующие ответы: 1. Имею. Верю. — 28% 2. Не имею. Не верю. Не интересуюсь. — 72 %, т.е. 72 % респондентов оказались «нерелигиозными» и «неверующими»(7). В основном, действительно, японцы считают, что они являются нерелигиозной, безрелигиозной и атеистической нацией. В то же время, согласно данным «Ежегодника религии» 2014 года, опубликованными Агентством по делам культуры (文化庁) при Министерстве образования, культуры, спорта, наук и технологии, число верующих в Японии достигает 190 176 262 человек (8). Если мы обратим внимание на общее население Японии (126 896 000 человек), то сразу становится понятно, что «религиозное население» в 1,5 раза больше, чем все число жителей страны. Столь значительная разница между этими данными объясняется методикой проведенных исследований. Если Институт статистических материалов проводил опросы методом личного интервью по выборке населения в возрасте от 20 до 85 лет и охватом от 2254 до 6400 человек, то Агентство по делам культуры опрашивало религиозные объединения. Каждое религиозное объединение по-своему определяет своих «верующих». Например, синтоистский храм может считать всех участников в Хацумодэ (Новогодние праздники) «приверженцами Синто». Буддийские храмы обычно считают верующих по количеству «Данка [Danka 檀家]», учитывающему принадлежность семей к тому или иному храму, традиция такого приписывания восходит к 30-м годам XVI века, когда сёгунат Токугава установил законы, согласно которым все население должно было при-

писать себя к определенному буддийскому храму (9). Данные законы, конечно, уже давно утратили юридическую силу, однако и сегодня многие люди проводят похороны членов семьи и осуществляют культ предков в своем, принадлежавшем их семье по традиции, буддийском храме. К тому же, буддийский храм в некоторых случаях может причислить к своим приверженцам всех участников практик медитации «Дзадзэн [Zazen 座禅]» и повторения сутр, которые проводится для эмоционального успокоения и удовлетворения морального состояния.

Таким образом, индивидуально не считая себя «религиозными людьми», большинство японцев практикует разные «религиозные ритуалы» в своей повседневной жизни. Это объясняется тем, что типичные японцы понимают термин «религия» в весьма ограниченном смысле в коннотации с христианством. Данное понимание формировалось в контексте ряда исторических событий, из которых особенно существенную роль сыграли появление христианства, вернее католицизма, пришедшего в Японию во второй половине XVI в, когда в 1549 иезуитский миссионер Франциск Ксаверий (1506-1552) приехал в Японию, запрещение христианства как «Jyashūmon» («дурного, варварского учения») с начала XVII в. и до конца XIX в., образование «государственного синтоизма» (со второй половине XIX в. и до 1945) и современное положение дел, когда Конституцией гарантируется свобода вероисповедания, при этом, однако, появился вызвавший большой и скандальный общественный резонанс феномен АУМ Синрикэ (СекоАсахары), который никто, в том числе и религиоведы, не смог предвидеть и предотвратить (2, с.104).

Библиография:

1. Забияко А.П. Путунхуа китайской мифологии и религии в энциклопедии «Духовная культура Китая»/Философия религии: альманах / Философский факультет МГУ им. М.В.Ломоносова; Ин-т философии РАН. М.: Наука, 2007–2010-2011/ Под ред. В.К.Шохина.-2011. С.478;

2. Такахаси С. Понятие о религии и религиозных феноменах в Японии/Феномен религии и религиозности: концептуализация в академическом философском религиоведении. Владимир, ВлГУ, 2015.С.90-106.
3. Josephson Jason Ananda, The invention of Religion in Japan (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2012)
4. IsomaeJun'ichi Religious Discourse in Modern Japan: Religion, State, and Shintō (BRILL ACADEMIC PUB, 2015)
5. IsomaeJun'ichi Deconstructing "Japanese Religion"// <https://nirc.nanzan-u.ac.jp/nfile/2876>
6. 大槻文彦著「宗教」『新編 大言海』富山房、1982 年、979 頁; ОЦУКИХумихико. Сюкё// Дай-Гэнкай: Новейшее издание. 1982. С. 979.
7. 統計数理研究所「日本人の国民性調査」
//http://survey.ism.ac.jp/ks/table/data/html/ss3/3_1/3_1_all.htm (Последний просмотр автором 03. 09. 2015 г.))
8. 文化庁（編）『宗教年鑑 平成 26 年度版』東京：文化庁、2015 年、35 頁。
9. 圭室文雄『葬式と檀家』吉川弘文館、1999 年、61-66 頁。

Тихонов А. К.

ТЕРМИН «МУСУЛЬМАНСКАЯ ПРОБЛЕМА» НА КАВКАЗЕ И ПУТИ ЕЕ РЕШЕНИЯ В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В СЕРЕДИНЕ XIX ВЕКА

Конфессиональная ситуация на Кавказе являлась наиболее сложной, вследствие продолжающейся войны с горскими в основе своей мусульманскими народами. Д.А. Милютин отмечает: «На Кавказе для ве-

дения войны держалось одновременно – 172 батальона – регулярных, 13 батальонов и 7 сотен иррегулярных; конницы – 20 эскадронов драгун, 52 полка, 5 эскадронов и 13 сотен иррегулярных, при 242 полевых орудиях. Годовой расход на них составлял 30 млн. рублей»[1, с. 507]. Исследователь Е.В. Мирзоян отмечает: «...Расширение пространства империи и включение в нее стратегически важных областей было психологическим императивом для русского дворянства, не требующим, как правило, морального оправдания. Поэтому среди русских либералов, в том числе среди декабристов, было немало сторонников имперской идеи. Так, неоднократно обращался к вопросу территориального размежевания России на Кавказе с Азиатской Турцией и Ираном П.И. Пестель. Уже в начале 20-х гг. он выдвинул идею вхождения в состав России Восточной и части Западной Армении, в «Русской Правде» им ставится задача включения в состав России приморских территорий Кавказа от Анапы до Батума. Приветствовал вхождение в состав империи «областей Эриванской, Нахичеванской и Ахалцыхской»[2, с. 23].

Наиболее радикальным способом решения вопроса окончательного умиротворения Кавказа Д.А. Милютин считал: «...поголовное выселение из гор всего туземного населения и занятие всей предгорной полосы сплошь казачьими станицами... Как единственное и неизбежное средство для разрешения задачи прочного умиротворения западной половины Кавказа... горцев же предполагалось беспрепятственно отправлять в Грузию... вообще [такая инициатива] не одобрялась в Петербурге и вызывала сильные возражения» [3, с. 417]. Хотя в результате горцы с черноморского побережья Кавказа переселились в Османскую империю: шапсуги, убыхи и джигеты, часть чеченцев и адыгов. Они уходили из-за нежелания подчиняться решениям российских властей о переселении на равнины с гор и слухов об уравнивании в правах высшего и низшего сословий. Д.А. Милютин, в связи с этими событиями, обращает внимание на два обстоятельства. Во-первых,

он отмечает: «...всего переселилось до 400 тыс. человек. В основном в Трапезунд, Синоп, Варну, Кюстенжи. Большинство разорялись и гибли от болезней. [Это вызвало] протест на Западе через Черкесский комитет в Лондоне. Отправлялись российскими и турецкими солдатами, в основном с Западного Кавказа (шапсуги, убыхи, джигеты). Часть чеченцев по Военно-Грузинской дороге» [1, с. 454]. Во-вторых, с конца года [1861 г.] велась переписка о том, что «на место выселенных кавказцев переселить изъявивших желание некоторой части черноморцев переселиться на Кавказ. Мне казалось важным воспользоваться этим воинственным и дружественным России населением для занятия приморской полосы гор, по очищении ее от враждебных туземных племен. Однако ж кавказское начальство нашло разные затруднения к осуществлению этого предложения, которое и осталось без последствий» [4, с. 207 – 208]. В итоге заселять опустевшее кавказское побережье стали Азовским казачьим войском [1, с. 509].

Впоследствии никаких действий по возвращению на покинутые территории кавказского побережья ранее проживавшего здесь населения не проводилось.

Библиография:

1. Воспоминания генерал-фельдмаршала графа Д. А. Милютина. 1863-1864 гг. М., 2003.
2. Мирзоян Е. В. Сибирская и кавказская ссылка декабристов: Опыт сравнительного исследования (1826-1856 гг.). Автореф. дис... канд. ист. наук. Новосибирск, 2003. С. 23.
3. Воспоминания генерал-фельдмаршала графа Д. А. Милютина. 1856-1860 гг. М., 2001.
4. Воспоминания генерал-фельдмаршала графа Д. А. Милютина. 1860-1862 гг. М., 2003.

СУБПРОЕКТ 2

«ОБРАЗ РЕЛИГИИ» в образовании

Геранина Г. А.

ТЕРМИНЫ «РЕЛИГИОЗНОЕ» И «РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОЕ» ОБРАЗОВАНИЕ: РЕГИОНАЛЬНЫЙ ОПЫТ

Изучение религии, её роли и места на протяжении истории человечества менялось, появлялись новые термины: «духовное», «религиозное», «религиоведческое» образование и смежные им дефиниции. С первого сентября 2012 года в четвертых классах всех школ России было введен, в качестве обязательного учебный курс «Основы религиозных культур и светской этики» (далее – комплексный учебный курс или ОРКСЭ).

Во Владимирском регионе в первый год внедрения ОРКСЭ в выборе модуля родители отдали предпочтение практической дисциплине «Основы светской этики». В первый год предпочли ОСЭ более 50% родителей, однако в 2013 и 2014 году уменьшилось число родителей, желающих, чтобы их дети изучали данный предмет, и порог не превысил 50%.

На втором месте по выбору за все три года остается «Основы православной культуры», наблюдалась тенденция увеличения выбора родителями и детьми данного модуля. Так, например, в 2012 году модуль ОПК выбрало 34.62%, в 2013 году – 39.93%, в 2014 году – 41.81% родителей. Возможно, это говорит об агитационной работе Русской Православной Церкви (РПЦ) и обширной просветительской деятельности духовенства Владимирской епархии. Так, в региональной газете «Владимирские Ведомости» [1, с. 4] руководитель епархиального отдела религиозного образования и катехизации иеромонах Варфоломей Минин отмечает: «В Епархии говорят, что в настоящее время ведётся как подготовка будущих педагогов (на базе ВИПКРО), так и разъяснительная работа в школах» [1, с. 4].

Надо отметить, что до 2012 года во Владимирском регионе курс «Основы православной культуры» был введён примерно в 20% всех школ области как факультативный. Особенно активно его преподавали в Петушинском и Собинском районах» [2, с. 2]. Большой опыт преподавания данного курса имеют школы № 39 и № 40 г. Владимира. Широкой популярностью пользовалась дисциплина «Православная культура земли Владимирской». По данным региональной газеты «Владимирские Ведомости», «в течение нескольких лет в школах области (всего в 138) преподавался курс «Православная культура земли Владимирской», и, как отмечают представители Епархии, он весьма востребован как у родителей, так и у педагогов» [1, с. 4].

Этому способствовали и действия руководства Владимирской области. 10 апреля 2007 года вышло постановление губернатора Владимирской области №252 «Об организации преподавания религиоведческих курсов в государственных и муниципальных общеобразовательных учреждениях Владимирской области».

Таким образом, анализ терминов «религиозное» и «религиоведческое» образования во Владимирском регионе позволил выявить следующее:

- Политика региона исходит из нормативно-правовой базы Российской Федерации, основой которой является Конституция и новый закон «Об образовании в Российской Федерации», подписанный 29 декабря 2012 года Президентом России В.В. Путиным (№73–ФЗ), закрепляющий параметры изучения основ религиозной культуры в школе.

- Семья, которая выбирает для своего ребёнка определённый модуль курса ОРКСЭ вольно или невольно делает свой выбор на основании семейных традиций и агитационной работы во Владимирском регионе.

- Образовательные учреждения (школа) проводят разъяснительную работу, раскрывают цели, задачи и содержание нового курса с приглашением представителей различных конфессий.

- Религиозные организации Владимирской области ведут активную агитационную работу, особенно обширная просветительская деятельность наблюдается со стороны духовенства Владимирской епархии.

Библиографический список:

1. Борисова Е. Школьников приобщают к основам православия // Владимирские Ведомости. – № 25 (4380) от 14 февраля 2012. – С. 4.

2. Игнатова И. Добро и зло – тема урока нового курса // Владимирские Ведомости. – № 159 (4514) от 29 августа 2012. – С. 2.

Даведьянов А. В.

ИСТОРИЯ ВЕСЛИАНСКОЙ ЦЕРКВИ В РОССИИ

Веслианская церковь — протестантская деноминация, развивающаяся в рамках ортодоксального методизма — названа в честь англиканского проповедника, профессора Оксфордского университета Джона Весли (1703-1791), чьи богословские исследования и социальное служение стали причиной масштабных преобразований в Англии XVIII века [2, 28]. К 2015 году насчитывалось уже более пяти тысяч поместных Веслианских церквей в более 90 странах мира.

Впервые миссионеры Веслианской церкви США посетили Россию в 1991 году [1, 136]. Заручившись поддержкой Администрации города Владимира и Епархии Русской Православной Церкви Московского Патриархата, иностранные и российские веслиане в течение четверти века проводили работу по духовно-нравственному просвещению общества на основе библейских истин христианства. За эти годы было налажено плодотворное сотрудничество с государственными и муниципальными структурами и общественными организациями для более эффективного оказания гумани-

тарной помощи всем нуждающимся. Со временем российские поместные Веслианские церкви во Владимире, Нижнем Новгороде и Рязани были объединены в централизованную религиозную организацию Христианский Евангельский Веслианский Собор.

Сейчас немногочисленные веслианские христиане в России ставят своей основной целью распространение библейских доктрин и христианских ценностей в разных формах во всех сферах социальной жизни.

Библиография:

1. Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания. Т. II – М.: Логос, 2003. — 480 с.
2. Haines, Lee & Thomas, Paul. An out line history of the Wesleyan church — Wesley Press: Indianapolis, Indiana, 1990. — 198 p.

Дудоров В. А.

МОЛОДЕЖЬ ВЛАДИМИРА И ЭРЛАНГЕНА: СВЕТСКИЙ И ЦЕРКОВНЫЙ ДИАЛОГ

Сотрудничество кафедры философии и религиоведения Владимирского государственного университета с Союзом немецкой католической молодежи основано на партнерстве городов-побратимов Владимира и Эрлангена (Германия). Сам молодежный обмен между нашими городами и организациями (в том числе с участием молодежи города и студентов ВлГУ) осуществляется уже в течении пятнадцати лет. В апреле 2014 года проект вышел на новый уровень, поскольку был подписан договор о сотрудничестве между университетом и Союзом. В настоящее время в проекте четыре организационные стороны: Владимирский государственный университет, Союз немецкой католической молодежи, Католический приход г.Владимира и Владимирская митрополия Русской Православной

Церкви. Участие религиозных организаций сочетается советским, культурологическим характером обмена и тех вопросов, которые обсуждают его участники. Ежегодно участниками проекта проводятся семинары и круглые столы, посвященные различным вопросам отношений между нашими странами и регионами, в том числе, основным духовным традициям. В обмене участвуют студенты направлений «религиоведение», «философия», «социальная работа», «журналистика» и ряда других. В августе 2016 года состоялась очередная поездка в Эрланген, а основной темой стала: «Россия-Германия: преодоление стереотипов». Программа пребывания была насыщена встречами, культурными мероприятиями, знакомством с историческими достопримечательностями, активными дискуссиями, обменом опытом в организации социальной работы, посещением Центра документации нацистской партии в Нюрнберге с последующими беседами на тему Второй Мировой войны, знакомством с немецкими семейными традициями. В сентябре состоится ответная поездка молодежи из Эрлангена во Владимир. Опросы участников показывают, что все заинтересованы в дальнейшем развитии отношений между Владимирским государственным университетом и Союзом немецкой католической молодежи г. Эрлангена.

Кильдяшова Т. А., Сибирцева Ю. А.

**«ОБРАЗ РЕЛИГИИ»: РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОЕ
И КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ
В АРХАНГЕЛЬСКОМ РЕГИОНЕ**

Архангельский регион в историко-культурном плане можно охарактеризовать как особый пример формирования поликультурного и поликонфессионального пространства. Традиционно большинство жителей Архангельского края исповедовало православие, однако развитие тесных международных экономических и торговых связей, начиная с XVII века,

привело к появлению на территории региона представителей разных конфессий, в частности католицизма, англиканства, лютеранства. В силу необходимости совместно выживать в довольно суровых условиях, а также в условиях удаленности от центра, на территории региона исторически сформировалась культура терпимого отношения к представителям различных культурных и религиозных традиций.

В начале XX века в Архангельске существовали такие религиозные общины как Евангелическая/Реформаторско-Лютеранская, англиканская, католическая, иудейская, магометанская (1). Общины имели в городе свои церкви и приходы, осуществляли активную социально-культурную деятельность и участвовали в жизни города.

Во многом именно на поликонфессиональных основах Архангельска и Архангельского региона выстраиваются современные межрелигиозные отношения и религиозная ситуация.

Согласно данным министерства юстиции в Архангельской области на сегодня зарегистрировано 190 религиозных организаций. Наибольшее число жителей области относят себя к православным. Помимо приходов Русской православной церкви на территории области осуществляют свою деятельность старообрядческие общины, иудейские общины, католический приход, евангельско-лютеранский приход, официально зарегистрированы два буддийских центра, существуют мусульманские организации, а также общины адвентистов седьмого дня, пятидесятнические организации, общины Свидетелей Иеговы.

В целом религиозную ситуацию в Архангельской области можно охарактеризовать как спокойную и бесконфликтную. Кроме того, по данным социологических опросов большинство жителей области положительно относятся к представителям других религиозных традиций, а религиозность или вероисповедание не являются для них ведущими критериями определения отношения к человеку. В ходе сравнительного анализа

данных полученных за 2014, 2015 года не было выявлено существенных изменений в особенностях межконфессиональных отношений, что позволяет предположить, что религиозная ситуация в Архангельской области не имеет предпосылок для зарождения конфликтов на религиозной почве в будущем.

Особенности истории формирования и развития религиозной ситуации края во многом определили то, что уже в начале 90-х годов начинается формирование регионального сообщества профессиональных ученых-религиоведов. С 1997 года в Поморском государственном университете на базе кафедры культурологии и религиоведения велась подготовка специалистов по направлению «Религиоведение», выпускники данного направления работают в средних общеобразовательных, средне-профессиональных и высших учебных заведениях, в органах муниципального и областного управления в сферах межконфессионального и межнационального взаимодействия, в научно-исследовательских центрах, учреждениях культуры и искусства. На данный момент набор на это направление подготовки не ведется. Однако опыт реализации учебных программ и проектов в области религиоведческих дисциплин был задействован и используется до сих пор при подготовке бакалавров и магистров по направлению «Культурология», выпускники которого также с успехом работают в разных профессиональных сферах, в том числе занимаясь вопросами межкультурного и межрелигиозного взаимодействия, в частности осуществляя преподавание модульного курса «Основы религиозных культур и светской этики».

Еще начиная с 2010 года в Архангельской области были введены пилотные площадки по реализации курса «Основы православной культуры», которые существуют до сих пор, а уже с сентября 2012 года в общеобразовательных школах области курс «Основы религиозных культур и светской этики» ведется повсеместно. По данным о выборе модулей ОРКСЭ подавляющее большинство родителей выбирают модуль «Основы светской эти-

ки», далее идет модуль «Основы православной культуры» и «Основы мировых религиозных культур». В ходе интервьюирования родителей было выяснено, что большинство из них свой выбор обосновывают тем, что курс, посвященный вопросам морали и нравственности, им кажется более нейтральным, не призывающим к исповеданию какой-то конкретной религиозной традиции. В целом родители положительно относятся к введению такого модульного курса, но при этом отдельно отмечают необходимость обращения к изучению всего многообразия религиозных традиций, а не одной конкретной.

На базе Архангельского областного центра открытого образования, совместно с кафедрой культурологии и религиоведения САФУ имени М.В. Ломоносова и Архангельской митрополией ежегодно ведутся курсы повышения квалификации для учителей ОРКСЭ, в рамках которых проводится чтение лекций, семинаров, вебинаров, консультаций, призванных помочь учителям в разработке и реализации данной школьной дисциплины.

Подготовка квалифицированных кадров религиоведов, культурологов для региона это одна из важных задач, реализация которой сопровождается сегодня рядом трудностей. Однако именно этот процесс является основой в будущем грамотного мониторинга религиозной ситуации в области, квалифицированного подхода в преподавании религиозных культур, а значит залогом стабильности в регионе, отсутствия в нем межконфессиональных и межкультурных конфликтов.

Библиография:

1. Хроники старинного рода Пець. Малоизвестные страницы истории с XIV века по сегодняшний день // URL:http://paetz.ru/?page_id=3784 [01.07.16].

РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В ТАТАРСТАНЕ

Современный Татарстан – мультикультурный и мультиконфессиональный регион со своими традициями как в рамках той или иной религии или конфессии, так и в том, что касается толерантности представителей различных религий друг к другу. Согласно переписи 2010 г. 53% населения республики – татары, 40% - русские, при этом, согласно соцопросам, 36% населения Татарстана считают себя православными, 40% - мусульманами. Хотя большинство татар – мусульмане, хотя есть и крещенные в православие татары, т.н. «кряшены», представители которых выступают за выделение их из татарского этноса в отдельную этническую группу. Из примерно 2 млн. 13 тыс. татар около 300 тыс. составляют этнические кряшены. При переписи 2010 г. в категорию «кряшены» попало примерно 30 тыс. человек, около 12 тыс. - в категории «крещенные татары», остальные кряшены записаны в категории татары или русские, православные татары из «этнических мусульман», а также дети от смешанных браков также записаны татарами или русскими. При том, что процент смешанных браков в республике стабильно с 90-х годов составляет 30%. Кроме русских и татар в республике проживают представители других народов региона: чувашаи – 3%, удмурты – 0,6%, башкиры – 0,36%. Есть и представители других национальностей, например, евреи, армяне, поволжские немцы. Количество их незначительно, но представители этих народов играют важную роль в жизни республики.

В Татарстанской митрополии РПЦ на сегодняшний день 340 приходов, 481 культовых объектов, 10 монастырей (8 мужских, 2 женских), 44 храма на стадии строительства, 26 храмов на реконструкции. Мечетей в Та-

тарстане свыше 1500, однако, не все они имеют имамов. Кроме того, в Татарстане зарегистрированы религиозные организации: старообрядческие – 2, иудейские – 3, римско-католические – 2, евангельских христиан – 21, евангельских христиан - баптистов – 5, евангельских христиан - пятидесятников – 16, лютеранские – 5, адвентистов седьмого дня – 11, свидетелей Иеговы – 5, Сознания Кришны – 2, Веры Бахаи – 1, буддистов – 1, церкви Иисуса Христа святых последних дней (мормонов) -1.

В Казани с 1723 года (закрыта в 1921, воссоздана в 1998) действует духовная семинария РПЦ. Планируется заново открыть в городе и Духовную Академию (действовавшую в Казани до 1921 г.). В городе ведет обучение, как светским предметам, так и исламской теологии Российский исламский университет, что не противоречит джадидской (модернистской) версии татарского ислама. При мечетях в республике открыты медресе для обучения священнослужителей. В Казани существует православная гимназия, еврейская школа с углубленным изучением иудейской традиции, протестантская общеобразовательная частная школа.

Во всех школах республики в четвертом классе (а в некоторых школах этот курс продолжен и в следующих классах) изучают ОРКСЭ. Однако на выбор предлагается только два блока – «Основы мировых религиозных культур» и «Основы светской этики». По данным татарстанского министерства образования в 2014 году всего блок «Основы мировых религиозных культур» выбрало 54% учащихся, а блок «Основы светской этики» - 46%. Недостаток выбора, на наш взгляд, связан как с ограниченным количеством учительских ставок, так и с тем, что ни учителя, ни родители, ни лица, принимающие решения по данному вопросу, единодушно не хотят травмировать детскую психику разделением классов по этноконфессиональному признаку.

СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ РЕЛИГИОЗНОЙ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ СТУДЕНЧЕСТВА

В сентябре – октябре 2015 г. кафедра философии и религиоведения ВЛГУ совместно с Исследовательской кампанией «Среднерусский консалтинговый Центр» провела опрос студентов в городах Архангельск, Владимир, Казань, Москва, Орел и Улан-Удэ. В ходе исследования анализировались различные аспекты отношения студентов к религии и особенности их религиозной самоидентификации (Исследование проведено в рамках выполнения гранта РГНФ № 15-23-06002).

Вербальный уровень религиозности студентов довольно противоречив. С одной стороны, верующими себя называют 37% опрошенных студентов, а неверующими – лишь 11%. В то же время относительное большинство студентов относится к «сомневающимся в вере» (в сумме 43,5%). Это те, кто ответили, что они «скорее верующие, чем не верующие» (30%), «скорее неверующие, чем верующие» (9,5%), что «еще только ищут веру» (4%), а также затруднившиеся с ответом (5%).

Вполне соответствует приведенным выше цифрам и идентификация студентами себя с конкретным вероисповеданием. Православными считают себя 38% респондентов, мусульманами – 10%, буддистами – 5%. Христиан евангельских направлений в выборке оказалось 2%, католиков – 0,6%, иудеев – 0,3%. При этом каждый десятый отметил, что он просто верит в Бога и не относит себя ни к какой конфессии, а еще 10% указали, что они «сами по себе».

Атеисты, материалисты, скептики и агностики в сумме составили 11,6% ответивших на вопрос студентов.

Среди «верующих» православных вдвое больше, чем среди «сомневающих» (60% против 32%). То же самое и в случае с мусульманами (13,5% среди «верующих» и 6,6% среди «сомневающих»). Интересно, что даже среди «неверующих» 5% называют себя православными, а 4,5% - мусульманами. Это позволяет предположить, что определение своей принадлежности определенной конфессии является для значительной части респондентов разновидностью скорее социо-культурной, чем религиозной идентичности.

Естественно, что религиозная самоидентификация имеет заметные региональные отличия. Так, в Орловской области православными себя считают 58% ответивших на вопрос, во Владимирской области – 50%, в Москве – 45%, в Бурятии и в Татарстане – по 26%. Зато в Улан-Удэ 28% студентов назвали себя буддистами, а в Казане – 40% относят себя к исламу.

Добавим также, что подавляющее большинство орловских (92%), владимирских (90%), московских (84%) студентов, половина казанских (52%) и архангелогородских (51%), а также относительное большинство студентов из Улан-Удэ (41%) были крещены в детстве, по решению родителей или родственников. Еще 4% в среднем крестились самостоятельно. К тому же две трети студентов отметили, что семья, так или иначе, уделяет внимание их религиозному воспитанию. Чаще всего это делается без особого принуждения и настойчивости (26%) или от случая к случаю (10%). Еще 14% указали, что религиозное воспитание ограничивается обучением тому, как правильно ставить свечи и вести себя в храме. Лишь 4,5% опрошенных подвергаются настойчивому религиозному воспитанию со стороны родителей и близких.

Так или иначе, реальный уровень религиозности студентов, как и следовало ожидать, крайне низок. Так, даже среди «верующих» более или менее постоянно посещают церковь и участвуют в богослужениях и обря-

дах лишь 32%. Иногда заходят в храм 50% «верующих», а 17% не делают этого практически никогда. В среднем по выборке эти цифры составляют, соответственно 15%, 40% и 44%.

Церковные молитвы читают раз в неделю и чаще четверть опрошенных, еще треть столь же часто молятся своими словами. Половина студентов указали, что делают это время от времени, а вообще не молятся 27% респондентов.

Важным в данном контексте представляется и распределение ответов на вопрос о том, во что верят студенты? Самыми распространенными оказались варианты ответов «В Бога, как о Нем учит вероисповедание респондента (церковь, конфессия, община) – 37% и «В Бога, как я сам понимаю Его» - 30.5%. При том, что лишь 7% ответили, что верят «В непостижимые таинственные силы, правящие миром», а еще 11% указали, что верят «в Бога и в таинственные силы», очевидно, что вера в Бога преобладает в религиозных ориентациях студентов над суевериями, однако, с институционализированными учениями свою веру связывает лишь треть ответивших на вопрос. Это также свидетельствует, на наш взгляд, о довольно поверхностной религиозной идентичности.

Наиболее ярко «религиозность» студентов выражается, пожалуй, лишь в признании значимости таких важнейших христианских праздников, как Пасха и Рождество (для мусульман, соответственно, Ураза-байрам и Навруз). Оценка значимости различных праздников производилась по пятибалльной шкале (таблица 1). Религиозные праздники входят в число наиболее значимых (Пасха – 4,52 балла, Рождество – 4,32 балла для православных, Ураза-байрам – 3,96 балла, Навруз – 2,98 балла для мусульман) наряду с Новым годом (4,48), Днем победы (4,24) и собственным днем рождения (4,18).

К этому следует добавить, что отвечая на прямой вопрос о том, кем себя ощущают студенты в первую очередь (каждый из предложенных ва-

риантов следовало оценить по пятибалльной шкале), респонденты указали, что они идентифицируют себя следующим образом (по мере убывания пятибалльной оценки):

- просто человеком, самим собой - 4.31;
- сыном/дочерью - 4,22;
- студентом - 4,18;
- гражданином России, россиянином - 4,13;
- представителем своего этноса (русским, татарин, удмуртом и т.п.) – 3.70;
- верующим - 3.18;
- владимирцем, архангелогородцем, орловчанином, казанцем и т.п. («малая родина») - 2.76;
- православным – 2.63;
- христианином - 2,47;
- последователем нехристианского вероисповедания - 1,67.

Таким образом, все виды идентичности - личностная, профессиональная, гражданская, этническая, территориальная – оказываются более значимыми, чем религиозная. Очевидно, что религиозность студентов носит скорее вербальный, чем поведенческий или мировоззренческий характер.

Крайне интересно, что включение в выборку студентов из Казани позволило выделить статистически значимую группу респондентов, считающих себя мусульманами и сравнить их оценки с позициями респондентов, назвавших себя православными.

По всем вопросам принципиальных расхождений между «православными» и «мусульманами» не обнаружено. В основных оценках представители обеих групп «верующих» противостоят не столько друг другу, сколько «атеистам и агностикам». Так, например, и «православные», и «мусульмане» в равной степени ориентированы на веру в Бога в том духе, как о Нем учит собственное вероисповедание (таблица 2).

Тем не менее, следует отметить ряд показательных отличий.

1. Оценивая по пятибалльной шкале различные характеристики человека, которого можно назвать верующим, «православные» несколько шире трактуют это понятие (таблица 3). Более высокий балл, в сравнении с «мусульманами» у них получили такие трактовки, как

- «Любого, кто верит в Бога» (3.75 против 3.62 у мусульман);
- «Человека, для которого вера стала главным смыслом жизни» (2.74 против 2.42);
- «Всех людей вообще, поскольку каждый, так или иначе, верит в нечто» (2,23 против 1.96).

«Мусульмане» чаще склонны считать верующим человека, соблюдающего традиции именно своей религии, выдвигая как раз эту трактовку веры на первое место (3.68 против 3.33 у «православных»).

2. Отвечая на гипотетический вопрос о том, какую финансовую помощь они могли бы оказать религиозной общине (церкви, мечети), выиграв в лотерею 100000 рублей (таблица 4), вдвое больше «мусульман» расстались бы с традиционным закятom, чем «православные» с традиционной десятиной (29% против 13%). Втрое больше «мусульман», в сравнении с «православными», утверждают, что отдали бы весь выигрыш (7% против 2%). Хотя, справедливости ради, следует отметить, что подобная щедрость даже на вербальном уровне характерна для явного меньшинства.

При этом, правда, довольно заметна доля «православных» ориентированных на адресную помощь сиротам, больным и нуждающимся, минуя общину (32% вместо 23% «мусульман»). Но все же «православные» чаще «мусульман» и отказываются вообще расставаться с выигрышем (15% вместо 9%).

3. И среди «православных», и среди «мусульман» большинство выступает за необходимость государственной поддержки вероисповеданий (таблица 5). Однако, «мусульмане» почти едины в том, что поддерживать

нужно все вероисповедания и религии в России (53%), в то время как «православные» равномерно распределились между всеми вариантами поддержки: «только православие» - 19%, «только тех, которые имеют длительную историю существования в России (христианство, ислам, буддизм), при ограничении «новых» и «нетрадиционных» - 18%, «все вероисповедания и религии в России» - 21%. «Православные» в полтора раза чаще «мусульман» отмечают, что поддерживать никого не нужно, главное - не мешать (15% против 10%).

4. Среди «мусульман» гораздо более весома доля респондентов, в семьях которых стараются заниматься религиозным воспитанием и образованием (в сумме 82% против 68% у «православных»), причем в половине семей это делается без особого принуждения и настойчивости, но, по всей видимости, достаточно регулярно (у «православных» в трети семей).

5. «Мусульмане» заметно чаще молятся, как своими словами, так и прибегая к церковным молитвам (таблица 6).

6. «Мусульмане» выше оценили свое доверие Корану (3,66), чем «православные» свое доверие Библии (3,10). Показательно и то, что «мусульмане» отличаются большим доверием по отношению к священникам, духовным лицам (3,55 против 2,88 у «православных»).

7. Наконец, «мусульмане» выражают более высокую степень согласия с такими высказываниями, как:

- Я ощущал или ощущаю поддержку Бога (3.70 против 3.48 у «православных»);

- Я стараюсь жить в соответствии с традициями своей религии (3,26 против 3.15);

- Я стремлюсь к гармонии в своей душе, нравственным отношениям, целостности (3.52 против 3.43);

- Я ищу единства Истины, Блага и Красоты, высшей и подлинной формы бытия (2.80 против 2.63).

А «православные» чаще соглашаются с высказыванием, трактующим веру некоторых людей как «воинственное мракобесие», агрессивный догматизм, невежество, пережиток и предрассудок (2.22 против 1.84).

Таким образом, очевидно, на наш взгляд, что при равно низком уровне религиозности студенты-мусульмане отличаются более ярко выраженной ориентацией на религиозные ценности, чем студенты-православные.

Таблица 1

КАК ЧАСТО РЕСПОНДЕНТЫ ПРАЗДНУЮТ РАЗНООБРАЗНЫЕ ПРАЗДНИКИ И НАСКОЛЬКО ОНИ ЗНАЧИМЫ ДЛЯ НИХ

(средний балл)

	В среднем	Православные	Мусульмане	Буддисты	Просто верующие	Атеисты, агностики	Никуда себя не относят
Пасха	3,52	4,52	1,49	2,11	3,98	2,54	2,45
Рождество	3,40	4,32	1,51	2,33	3,63	2,31	2,52
Навруз	1,31	1,15	2,98	1,09	1,19	1,11	1,14
Ураза-байрам	1,56	1,17	3,96	1,24	1,45	1,29	1,40
Новый год	4,48	4,48	4,36	4,84	4,71	4,26	4,38
8 марта	3,49	3,58	3,42	3,41	3,82	3,03	3,27
День Св. Валентина (14 февраля)	2,68	2,70	2,64	2,69	2,83	2,36	2,71
23 февраля	3,47	3,58	3,47	3,50	3,50	3,26	3,33
Свой день рождения	4,18	4,26	4,13	4,55	4,33	3,87	4,12
Хэллоуин	1,94	1,86	1,70	2,07	2,01	1,83	2,08
День студента (Татьянин день, 25 января)	2,34	2,53	2,13	2,18	2,36	2,19	2,07
День Победы	4,24	4,51	4,24	4,19	4,35	3,96	3,76
Именины	2,22	2,71	1,98	2,52	2,13	1,57	1,72

Таблица 2

ВО ЧТО ВЕРЯТ РЕСПОНДЕНТЫ

(в процентах от общего числа опрошенных)

	В среднем	Православные	Мусульмане	Буддисты	Просто верующие	Атеисты, агностики	Никуда себя не относят
Непостижимые таинственные силы, правящие миром	9,4	5,1	7,8	6,8	1,9	17,6	18,8
Бога, как о Нем учит вероисповедание респондента (церковь, конфессия, община)	28,7	47,6	44,1	22,0	19,8	1,7	2,5
Бога, как Его понимает сам респондент	27,6	27,8	23,5	33,9	53,8	12,6	27,5
Бога и таинственные силы	9,6	10,0	7,8	18,6	15,1	0,8	2,5
Затруднились ответить	24,6	9,5	16,7	18,6	9,4	67,2	48,8

Таблица 3

КОГО РЕСПОНДЕНТЫ МОГЛИ БЫ НАЗВАТЬ ВЕРУЮЩИМИ

(средний балл по пятибалльной шкале)

	В среднем	Православные	Мусульмане	Буддисты	Просто верующие	Атеисты, агностики	Никуда себя не относят
Только тех, кто соблюдает традиции своей религии	3,30	3,33	3,68	3,37	3,13	3,48	3,12
Любого, кто верит в Бога	3,59	3,75	3,62	3,45	3,80	3,38	3,53
Любого, кто верит хоть во что-то таинственное	2,07	1,93	1,92	2,33	2,17	2,09	2,16
Любого, кто лично сталкивался с таинственными явлениями	1,80	1,73	1,74	2,04	1,78	1,70	1,91
Всех людей вообще, поскольку каждый так или иначе верит в нечто	2,26	2,23	1,96	2,20	2,45	2,06	2,23
Только православного человека	2,00	2,21	1,77	1,93	2,13	1,70	1,61
Только человека, для которого вера стала главным смыслом жизни	2,70	2,74	2,42	2,85	2,53	2,77	2,55

Таблица 4

КАКУЮ ФИНАНСОВУЮ ПОМОЩЬ РЕСПОНДЕНТЫ МОГЛИ БЫ ОКАЗАТЬ РЕЛИГИОЗНОМУ ОБЪЕДИНЕНИЮ (ЦЕРКВИ, МЕЧЕТИ, ОБЩИНЕ), ВЫИГРАВ В ЛОТЕРЕЮ 100 000 РУБЛЕЙ

(в процентах от общего числа опрошенных)

	В среднем	Православные	Мусульмане	Буддисты	Просто верующие	Атеисты, агностики	Никуда себя не относят
Никакую, деньги нужны самому	20,2	14,6	8,8	15,8	21,2	32,2	40,0
Не более 3000 рублей	5,7	6,6	7,8	7,0	8,7	0,8	0,0
Традиционные «десятину» (т.е.10%), «закят» и т.п.	10,0	13,5	29,4	5,3	2,9	0,0	2,5
Весь выигрыш	1,7	2,4	6,9	0,0	0,0	0,0	0,0
Общине – никакую, но сиротам, больным и нуждающимся помог бы	32,3	31,7	23,5	15,8	39,4	43,2	33,8
Не знают, когда выиграют, тогда и решат	30,0	31,2	23,5	56,1	27,9	23,7	23,8

Таблица 5

ПОДДЕРЖКИ ВЕРОИСПОВЕДАНИЙ

(средний балл по пятибалльной шкале)

	В среднем	Православные	Мусульмане	Буддисты	Просто верующие	Атеисты, агностики	Никуда себя не относят
Да, но поддерживать необходимо только православие.	10,5	19,4	1,0	3,4	8,5	1,7	3,8
Да, но только тех, которые имеют длительную историю существования в России (христианство, ислам, буддизм), а «новые» и «нетрадиционные» - ограничивать.	13,2	18,3	17,8	15,5	11,3	3,4	8,8
Да, нужно поддерживать все вероисповедания и религии в России.	23,7	20,7	53,5	48,3	32,1	10,1	5,0
Нет, поддерживать никого не нужно, главное - не мешать.	24,2	14,7	9,9	15,5	22,6	60,5	38,8
Затруднились с ответом	28,4	26,9	17,8	17,2	25,5	24,4	43,8

Таблица 6

КАК ЧАСТО МОЛЯТСЯ РЕСПОНДЕНТЫ

(в процентах от общего числа опрошенных)

Молятся своими словами

	В среднем	Православные	Мусульмане	Буддисты	Просто верующие	Атеисты, агностики	Никуда себя не относят
Раз в неделю и чаще	32,7	33,3	54,3	21,3	32,9	7,7	22,6
Раз в месяц или реже	17,8	17,9	23,9	27,7	19,0	7,7	12,9
От случая к случаю (болезнь близких и т.п.)	49,6	48,8	21,7	51,1	48,1	84,6	64,5

Читают церковные молитвы

	В среднем	Православные	Мусульмане	Буддисты	Просто верующие	Атеисты, агностики	Никуда себя не относят
Раз в неделю и чаще	21,5	23,2	47,2	31,3	11,4	0,0	9,1
Раз в месяц или реже	20,9	24,5	22,2	18,8	20,0	5,3	0,0
От случая к случаю (болезнь близких и т.п.)	57,6	52,3	30,6	50,0	68,6	94,7	90,9

И то и другое

	В среднем	Православные	Мусульмане	Буддисты	Просто верующие	Атеисты, агностики	Никуда себя не относят
Раз в неделю и чаще	34,3	41,7	55,0	33,3	31,8	6,7	22,2
Раз в месяц или реже	21,0	22,0	25,0	44,4	4,5	6,7	22,2
От случая к случаю (болезнь близких и т.п.)	44,8	36,4	20,0	22,2	63,6	86,7	55,6

Вообще не молятся

	В среднем	Православные	Мусульмане	Буддисты	Просто верующие	Атеисты, агностики	Никуда себя не относят
Вообще не молятся	27,3	17,2	16,7	18,6	18,9	63,9	47,5

Торопов А. В.

НЕОБЫЧНОЕ ПУТЕШЕСТВИЕ ПО ВЛАДИМИРСКОМУ ТРАКТУ

Что вспоминается, в первую очередь, когда кто-нибудь произносит такую историческую дату, как 1812 г.? Выражаясь современным языком, эту дату вполне можно было бы назвать знаковой и судьбоносной в истории России. Событиям, происходившим в этом году, посвящены целые тома фундаментальных научных исследований, и, кроме того, этот год известен всем со школьной скамьи как время действия некоторых весьма важных эпизодов классического романа-эпопеи Л.Н.Толстого « Война и мир». А еще кому-то, возможно, эта дата напомнит также давно ставшие бессмертными поэтические строки, также посвященные событиям 1812 г:

«Недаром помнит вся Россия про день Бородина» [3, с. 6].

Но память о событиях того времени отразили в своем творчестве не только русские классики, собственная жизнь которых была отделена от великого патриотического подвига русского народа сравнительно небольшим промежутком времени. Эта память бережно хранилась в сердцах людей и десятилетия, и даже столетия спустя, о сем наглядно свидетельствуют, например, другие поэтические строки, написанные уже в XX в.:

«Есть апостольское число: для России оно – двенадцать» [1, с. 32].

Особый смысл упомянутой выше дате также, несомненно, придает то обстоятельство, что о ней помнит и по сей день, действительно, вся Россия, и даже те ее города и веси, где в 1812 г., казалось бы, не происходило никаких наиболее значимых событий своего времени.

К числу таких местностей в России относится, например, Владимирская губерния, на территории которой в 1812 г. не происходило никаких крупных битв, подобных Бородинскому сражению или битвам под Малоярославцем и Медынью. Самыми важными событиями этого периода, происшедшими на территории Владимирского края, историки обычно называют последние дни одного из самых прославленных героев Отечественной войны 1812 г. генерала П.И.Багратиона, проведенные им после смертельного ранения, полученного во время сражения на Бородинском поле, в селе Сима Юрьев-Польского уезда Владимирской губернии, в имении родственников своей жены князей Голицыных, где великий герой русского и грузинского народов скончался от тяжелой раны и был погребен возле алтаря расположенного здесь Свято-Дмитриевского храма.

Кроме того, более или менее значимым историческим событием, происшедшим в 1812 г. на территории Владимирской губернии, считается то, что в период отступления наполеоновской армии в Покровский уезд забрел небольшой отряд французских солдат, но он быстро был нейтрализован партизанским отрядом под командованием бежавшего из французского плена солдата-драгуна Герасима Курина.

Но, помимо названных выше, происходили в 1812 г. на территории Владимирской губернии и другие события, значение которых выходит далеко за сугубо местные рамки, хотя внешне эти события иногда не были похожи на масштабную панораму крупнейших сражений. Так, в одной из повозок с мирными жителями, эвакуировавшимися из Москвы накануне вступления в нее войск Наполеона и заполонивших, как во времена вави-

лонского столпотворения, Владимирский тракт по сей его ширине, первопрестольную столицу покидал худощавый невысокий юноша в очках, с постриженными по моде того времени бакенбардами, Хотя внешне он выглядел неброско и был одет в недорогой сюртук, но, как и многие представители молодежи, он не отказывал себе в том, чтобы выглядеть слегка щеголевато. С таким же, как и он, беженцами, юноша разговаривал мало и всю дорогу не выпускал из рук книгу, которую внимательно читал: увесистый тюк с книгами и небольшой саквояж, по сути, были его единственными вещами. В редких его репликах отчетливо слышался мягкий акцент, характерный для жителей стран севера Европы и прибалтийских губерний России, что дало основания случайным попутчикам предполагать, что они видят перед собой иностранца [4, с. 24].

Отчасти это соответствовало действительности: этим юношей был финн по национальности и уроженец волости Ларему в провинции Эстерботтен на юге Швеции Эрих – Густав Эрстрем, которому в знаковое для истории России году исполнился двадцать один год. Незадолго до вторжения в Россию войск Наполеона молодой финн приехал изучать русский язык в Московском университете, а до этого изучал языковедение в Духовной Академии г. Або в Великом княжестве Финляндском (ныне г. Турку в Финляндии). Но планам талантливого молодого лингвиста помешала война, и пришлось ему на время, пока наполеоновская армия вошла в древнюю столицу, перебраться в Нижний Новгород, а пути туда посетить древний златоглавый Владимир, а также некоторые населенные пункты губернии, названия которых и до этих событий, и после них мало кому были известны за пределами Владимира и губернии, но, благодаря тому, что Эрих – Густав Эрстрем упомянул их в своем дневнике, они впервые прозвучали на всю Европу.

Сейчас, уже, конечно, не представляется возможным установить, какую книгу держал в своих руках Эрих – Густав Эрстрем во время своего необычного путешествия по Владимирскому тракту, но вполне оправданным будет, вероятно, предположение о том, что это было какое-нибудь историческое исследование, посвященное проблемам языка и культуры финского народа и давним, существовавшим испокон веков соседским связям русского и финского народов. Содержание этой книги в будущем, возможно, нашло свое отражение и в научных трудах самого Эриха – Густава Эрстрема, изданных намного позднее.

И одной из главных тем этих трудов, конечно, стало исследование истории и традиций родной для их автора провинции Эстерботтен, расположенной на территории на границе Финляндии, входившей тогда в состав России, и Швеции, бывшей на протяжении многих веков, скорее, одним из главных ее политических и военных противников, нежели союзником. Хотя провинция эта была населена, в основном, шведами, они имели российское подданство, и многие из них даже приняли в разные времена Православие. И все же следует признать, что, несмотря на активную православную миссионерскую деятельность, проводившуюся XIII в. по инициативе святого благоверного великого князя Александра Невского, осуществленный в XVI в. преподобным Феодоритом Кольским перевод Библии на язык родственного финнам народа саамов и продолжение миссионерской деятельности Православной Церкви, осуществлявшееся в XVIII в., в частности, активными трудами архимандрита Вениамина (Смирнова), большинство шведов и финнов, в том числе, и население провинции Эстерботтен, было ориентировано на западную христианскую традицию, и, конкретно на ее лютеранский вариант [5, с. 51]. Но эта разница в вероисповедании ничуть не мешала русским, шведам, финнам и саамам поддерживать

между собой добрососедские отношения, несмотря на порой весьма существенные политические сложности в отношениях между государствами, в которых они жили.

Этот вопрос также стал одной из главных тем научных исследований молодого лингвиста Эриха – Густава Эрстрема после того, как он совершил свое необычное путешествие по Владимирскому тракту, а в войне с Наполеоном наступил коренной перелом. После завершения войны, собственно говоря, и начинается основной этап научной деятельности, посвятившего всю свою жизнь делу сближения России и североевропейских стран, бывших, с географической и исторической точки зрения, ближайшими соседями. Эрих – Густав Эрстрем выступает в роли одного из соавторов первого «Русско-финского словаря», а чуть позже – уже самостоятельно в качестве автора первой «Русско-финской хрестоматии», благодаря которой его земляки впервые познакомились с наиболее значительными произведениями русской литературы, начиная от «Слова о полку Игореве» и кончая стихами современных Эрику – Густаву Эрстрему Пушкина и Жуковского, а русские читатели впервые смогли прочесть родные и близкие сердцу каждого финна строки народного эпоса «Калевала».

При этом следует отметить, что в числе научных трудов Эрика – Густава Эрстрема далеко не всегда принято упоминать еще одну работу – хотя она, собственно говоря, по своему жанру не является научным трудом, она, несомненно, важна для осмысления неординарности этой личности. Речь идет о путевых дневниках, которые молодой ученый вел во время своего необычного путешествия по Владимирскому тракту, когда его повозка подпрыгивала на дорожных ухабах и пыталась неуклюже лавировать между другими телегами и возами, заполонившими дорогу.

А ведь эти путевые заметки, несомненно, представляют собой интереснейший исторический источник – в них упоминаются, в частности, город Покров, село Ундол, деревни Пекша и Колокша [2, с. 10]. И каждое

упоминание об этих населенных пунктах содержит небольшие интересные бытовые зарисовки и словесные портреты местных жителей, в которых автор заметок обращает внимание читателей на такие черты характера русского народа, как любовь к своему маленькому родному очагу и огромному Отечеству и готовность ради этой жертвенной любви перенести любые тяготы войны. И эти свойства русского народа Эрих – Густав Эрстрем пытается осмыслить, прежде всего, с религиозной точки зрения, находя в них религиозно-нравственную первооснову, и этому вовсе не мешало то, что свое исследование русского народа и его наиболее типичных свойств он предпринял, будучи лютеранином и находясь в стране, с точки зрения формальной конфессиональной принадлежности, являвшейся для него чужой. Однако, с самых ранних детских своих лет Эрих – Густав Эрстрем считал Россию только родной. А еще он, несомненно, обладал искренней и глубокой христианской религиозностью, что в 1825 г. побудило его стать лютеранским пастором и принять назначение настоятелем лютеранской кирхи святой Екатерины на Невском проспекте в Санкт-Петербурге.

На новом поприще человек, немало потрудившийся на ниве культурного диалога между народами России, Финляндии и Швеции, продолжил свою плодотворную научную и просветительскую деятельность, и в этот период им был задуман трехтомный труд, посвященный истории дипломатических отношений между Россией и Швецией, в котором его автор пытался наглядно показать, что эти державы не раз встречались в истории не только на поле боя, но европейскую историю нельзя себе представить и без их прочных политических и культурных связей, складывавшихся еще с глубокой древности. Но этому научному труду, который Эрих – Густав Эрстрем все же успел полностью завершить, так и не суждено было увидеть свет при жизни автора: этому помешала эпидемия сыпного тифа, от

которой в марте 1835 г. пострадала значительная часть населения Санкт-Петербурга. И, в числе многих других, это бедствие унесло жизнь настоятеля лютеранской кирхи святой Екатерины на Невском проспекте пастора Эриха – Густава Эрстрема: по некоторым свидетельствам, смерть его, как и жизнь, была подвижнической, ведь страшной болезнью пастор заразился, придя домой к больному, чтобы дать ему последнее напутствие.

С момента, когда будущий пастор Эрих – Густав Эрстрем совершил, будучи юным студентом, свое необычное путешествие по Владимирскому тракту, минуло уже два века – срок, по историческим меркам, что ни говори, немалый. При нынешних скоростях подобное путешествие может занять всего несколько часов, что для современных автомобилистов составляет сущие пустяки. И в реве моторов и состязании запредельных скоростей, конечно, почти никто не вспомнит почти не приметного даже в свое время студента в очках с огромным тюком книг, внушительных размеров тетрадью и карандашиком в руках – этим карандашиком студент делал в тетради заметки о самом интересном из того, что видел вокруг, и этим заметкам суждено было отразиться в фундаментальных научных трудах, имевших принципиальное значение для исторических судеб трех великих европейских народов. А то, что Эрих - Густав Эрстрем совершил свое необычное путешествие по Владимирскому тракту в 1812 г., на первый взгляд, предполагает историческую малозначительность этой фигуры и приводит к выводу о том, что историческое забвение для Эриха – Густава Эрстрема должно восприниматься если не справедливым, то, по крайней мере, обоснованным. Да и, казалось бы, как же иначе, ведь 1812 г. по праву ассоциируется в сознании русского человека с фигурами выдающихся полководцев, подобных, например, Михаилу Кутузову и Петру Багратиону. Однако и в истории не бывает незначительных мелочей, и думается,

что для более полного исследования событий 1812 г. представляется весьма важным, чтобы рядом с именами великих полководцев в истории Владимирского края стояло имя Эриха – Густава Эрстрема – человека, посвятившего свою жизнь сближению народов, близких, с географической и культурной точки зрения, но часто оказывавшихся разделенными из-за амбиций своих правителей.

Библиография:

1. Вознесенский А. Стихотворения. Поэмы. – М., 2013
2. Иванов К.А. А там, во глубине России// Родина, 1997. № 10
3. Лермонтов М.Ю. Стихи и поэмы. - М., 2015
4. Рогинский В. Дневники финлянского студента//Наше наследие. 1991. № 5
5. Торопов А.В. Миссионерские труды архимандрита Вениамина (Смирнова)// Свеча 2004. Истоки: Природа, наука, религия и образование. Материалы международных конференций. Т.11. Владимир, ВлГУ, 2004.

Научное издание

АКАДЕМИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ И КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ
РЕЛИГИИ В XXI ВЕКЕ: ТРАДИЦИИ И НОВЫЕ ВЫЗОВЫ

Сборник материалов
Третьего конгресса российских исследователей религии

(7 – 9.10.2016, Владимир, ВлГУ)

Том 5

Издаются в авторской редакции

За содержание статей, точность приведенных фактов и цитирование
несут ответственность авторы публикаций

Подписано в печать 19.09.16.

Формат 60×84/16. Усл. печ. л. 16,74. Заказ № 1466. Тираж 50 экз.

Отпечатано с готового оригинал-макета в типографии ООО «Аркаим».

600020, г. Владимир, ул. Б. Нижегородская, 1а.

Тел.: 8 (4922) 32-49-52

e-mail: print@arkprint.ru