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

РЕЛИГИЯ КАК ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПОЛИТОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОЕКТЫ (РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЙ АНАЛИЗ)

Коллективная монография

Под редакцией профессора Е. И. Аринина

Владимир
Аркаим
2019

УДК 2-1
ББК 86.210
Р36

Авторы: *Е. И. Аринин* (введение, заключение, гл. 1, 2, 3, п. 5.1), *С. Ш. Абдуллаева* (п. 5.3), *М. С. Лютаева* (п. 5.2), *О. Н. Шадрина* (п. 5.1), *Г. П. Дондукова* (гл. 7), *Ю. Г. Матушанская* (гл. 6), *А. Ю. Бендин* (гл. 4), *Санами Такахаси* (гл. 1), *Д. Ф. Салахова* (гл. 6), *Б. Ц. Дондуков* (гл. 7).

Рецензенты:
Доктор философских наук
профессор кафедры культурологии и религиоведения
Северного (Арктического) федерального университета
им. М. В. Ломоносова
Н. М. Теребихин

Доктор педагогических наук
профессор кафедры социально-гуманитарных дисциплин
Владимирского филиала Российской академии народного хозяйства
и государственной службы при Президенте Российской Федерации
Е. А. Плеханов

Издание подготовлено при финансовой поддержке гранта РФФИ
(Проект № 19-011-31729, «Политологическое религиоведение и феномен этноконфессиональной идентичности: история и перспективы конструирования в четырех регионах России: Архангельск, Владимир, Казань, Улан-Удэ)» в рамках межкафедрального религиоведческого сотрудничества ВлГУ с университетами Архангельска, Казани, Улан-Удэ и рядом других религиоведческих центров России и мира

Религия как политические и политологические проекты (религиоведческий анализ) : коллектив. моногр. / Е. И. Аринин [и др.] ; под ред. проф. Е. И. Аринина ; Владим. гос. ун-т им. А. Г. и Н. Г. Столетовых. – Владимир : Аркаим, 2019. – 328 с.
Р36
ISBN 978-5-93767-354-1

Представленные материалы раскрывают ряд проблем понимания терминов «политологическое религиоведение», «религия» и «этноконфессиональная идентичность» и стоящей за ними сложной, многозначной и многоуровневой социальной реальности.

Предназначена для всех, кто изучает проблемы постижения «феномена религии» в отношении с политикой государства и занимается самообразованием в сфере религиоведческих исследований, имеющих особую прикладную значимость для студентов вузов, обучающихся по направлению «Религиоведение».

УДК 2-1
ББК 86.210

ISBN 978-5-93767-354-1

© Коллектив авторов, 2019
© ВлГУ, 2019

ПРЕДИСЛОВИЕ

Прежде всего хотелось высказать слова благодарности экспертному сообществу РФФИ, поддержка которого в форме гранта (19-011-31729 опн, конкурс на лучшие научные проекты фундаментальных исследований в сфере общественно-политических наук) позволила осуществить данное исследование и начать реализацию изучения только некоторых локальных аспектов воистину бесконечной темы «Политологическое религиоведение и феномен этноконфессиональной идентичности: история и перспективы конструирования в четырех регионах России (Архангельск, Владимир, Казань, Улан-Удэ)».

Участниками проекта и авторами данного текста из Владимира являются **Аринин Евгений Игоревич** (введение, заключение, гл. 1, 2, 3, п. 5.1), **Абдуллаева Сабина Шихсеидовна** (п. 5.3) и **Лютаева Мария Сергеевна** (п. 5.2), ФГБОУ ВО «Владимирский государственный университет имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых», из Архангельска – **Шадрина Ольга Николаевна**, ФГАОУ ВО «Северный (Арктический) федеральный университет имени М. В. Ломоносова» (п. 5.1), из Улан-Удэ – **Дондукова Галина Петровна**, ФГБОУ ВО «Восточно-Сибирский государственный университет технологий и управления» (гл. 7), из Казани – **Матушанская Юлия Григорьевна**, ФГАОУ ВО «Казанский (Приволжский) федеральный университет» (гл. 6). Дополнительно важные материалы на безвозмездной основе и по нашей просьбе представили **Александр Юрьевич Бендин**, доктор исторических наук, профессор (Минск, Белорусский государственный университет, гл. 4), **Санами Такахаси** (PhD., Graduate School of Human-Environment Studies, KyushuUniversity, Japan, гл. 1), **Диляра Фарзутдиновна Салахова**, аспирант кафедры религиоведения, Казанский (Приволжский) федеральный университет (гл. 6) и **Бато Цыренович Дондуков**, научный сотрудник Управления научных исследований, Восточно-Сибирский государственный университет технологий и управления (гл. 7).

ВВЕДЕНИЕ

Глокальное религиоведение и принцип актуализма

Обсуждение вопросов отношений религии и политики во многом зависит от того, что именно те или иные авторы понимают под этими очевидно многозначными и многоплановыми терминами. С одной стороны, очевидно, что сколько авторов, столько и представлений о религии и политике, тогда как с другой, не менее очевидно и то, что мы всегда оказываемся перед необходимостью принять некоторое универсальное, т.е. трансисторическое и кросскультурное рабочее определение, позволяющее осуществлять соответствующую коммуникацию в соответствии с известным «принципом актуализма». Последний имеет несколько формулировок: «настоящее - ключ к будущему», «современность - ключ к познанию прошлого» и т.п. В форме ироничного «принципа Арлекина» (авторство которого возводилось к воображаемому «императору Луны») его сформулировал Г. Лейбниц (Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716), утверждая веру в «единообразие природы», согласно которой «свойства вещей всегда и повсюду являются такими же, каковы они сейчас и здесь» [7]. Этот подход, в свою очередь, близок к знаменитому «лезвию», приписываемому Оккаму (William of Ockham, ок. 1285-1347) и восходящему к логике Аристотеля (Ἀριστοτέλης; 384-322 гг. до н.э.), отмечавшему, что если «слово имеет бесчисленное множество значений, то совершенно очевидно, что речь была бы невозможна; в самом деле, не означать что-то одно - значит ничего не означать, … невозможно что-либо мыслить, если не мыслят что-то одно» [5]. Иначе говоря, если мы пишем монографию о верованиях и взаимоотношениях современных жителей гигантского мегаполиса или небольшой деревушки в джунглях Амазонии или в глухих мещерских лесах Владимирской области, под словами «религия» и «политика» необходимо понимать обозначение одних и тех же социальных феноменов.

Другой аспект проблемы отметил наш известный медиевист А.Я. Гуревич (1924-2006), писавший, что для исследователя важно учитывать, что «историк человеческой культуры не энтомолог и не астроном», поскольку «он изучает себе подобных, людей, которые жили в иные эпохи, но, как и

он сам, мыслили, страдали, радовались, создавали материальные и духовные ценности и именно потому нам интересны», так как «всегда существовала человеческая личность, но — исторически конкретно определенная, со способом мировосприятия и поведения, присущим только данной социально-культурной ситуации», когда необходимо «расслышать ответы людей прошлого, а не спешить с навязыванием им своих собственных ответов» [6]. Действительно, одни и те же слова в разные эпохи соотносились с разными социально-политическими реалиями, обладая особыми денотатами, которые, в свою очередь, приобретали специфические коннотации в том или ином общественном контексте, отличающем для современников одну сосуществующую субкультуру от другой. В таком контексте необходимы как относительно однозначные определения особого круга феноменов, относящихся к рассматриваемым сферам, обозначавшихся латинским словом «religio» («религия») и греческим словом «πολιτικά» («политика»), которые можно принять в качестве «рабочих» в данном тексте, так и реконструкции соответствующих денотаций и коннотаций в наличной социальной действительности, где всегда присутствует возможность отрицать саму возможность установления «общности», «родства» или «единства» таких феноменов. Так, к примеру, шаманизм и православие в отечественных изданиях признали за общность только в XX веке, а до того их именовали «язычеством» и «верой». Наиболее значимые исследования изменения значений слова «religio» представили Wilfred Cantwell Smith (1916 – 2000), Ernst Feil (1932-2013) и Michel Despland (1936-2018). Первый понимал под религией единство, концептуально и социально формирующееся [3]. Второй опубликовал детальное исследование того, как слово «religio» формировалось до Аугсбургского религиозного мира (1555) [2]. Третий описал религию в качестве фундаментального аспекта «истории Запада» [1]. Хорошо известно и то, что в российской истории их не относили и не могли относить к «религии» до тех пор, пока само слово «религия» не вошло в русский язык, что произошло только в начале XVIII века [9].

Сегодня мы живем в социальной реальности формирования «глобальной однородности» на базе «Englishization», альтернативой которой выступила «глокализация» как осознание «ценности собственной уникальности» [10] Последняя идея сформировалась в Японии в 80-х годах XX века в контексте признания экономически эффективным стремления «делать что-либо по местному», учитывая уникальные особенности «жизни на собственной земле», включая и перспективу «глокального религиоведения»

[4]. В данном социально-политическом контексте исследователи отмечают «ряд качественно новых сюжетов в поле цивилизационной теории», включающих «кризис национального государства, ... ослабление гражданских и политических солидарностей, архаизация политики, включение традиционных групповых форм идентичности (этнической, религиозной) и традиционных социальных практик в политическую ткань современных обществ», когда «концептуальные модели "столкновения цивилизаций" и "диалога цивилизций" становятся дискурсивными основаниями объяснения и интерпретации политических событий и процессов, а "межкультурный диалог", "политика межнационального согласия" - институционализированными управленческими стратегиями в поле публичной политики» [8]. Ниже мы рассмотрим три, на наш взгляд, основных этапа развития сосуществующих форм социокультурного конструирования слова, термина и концепта «religio» в контексте глобальной «πολιτικά» и локальной истории.

Данный текст является попыткой рассмотреть феномены религии и этноконфессиональной идентичности с позиций трех базовых интерпретаций: бытийственной, консолидирующей и гражданственно-политической, что, как представляется, позволит начать формирование особого инновационного проекта «политологического религиоведения», еще не получившего консенсусного признания, но утверждающегося в соответствии с действующей Конституцией России, нормами международного права и глобальной традиции академизма, требующей не только объективности, но эмпатии и толерантности в отношении к исследуемым феноменам. В нашем исследовании мы примем рабочие определения терминов «политологическое религиоведение», «религия» и «этноконфессиональная идентичность». Так, термин «религия» сегодня уже не может нормативно рассматривается, как некогда в СССР, только в качестве обозначения феноменов «веры в сверхъестественное», «духа бездушных порядков», «опиумом народа» и т.п., которые «отомрут» при построении коммунизма. Один из крупнейших социологов и социальных философов XX века, Никлас Луман определял религию как фундаментальное «надзирание за границей с неизвестным», которое, как очевидно, никогда не отомрет, другой классик XX века Э.Дюркгейм считал такое «надзирание» по своей сущности базовой консолидирующей силой, поддерживающей «нравственное сообщество» (церковь/тотем), а известный специалист по античности и римскому праву Ф.Сини подчеркивал изначальную роль римской понтификальной «religio» как «скрупулезного надзирания» за поддержанием глобального «рах

deorum» (мира божьего). История христианского сообщества радикально изменила особенности понимания «religio» как «скрупулезного надзирания», особенно в эпоху Реформации, породившей глобальный феномен «этноконфессиональной идентичности», где евангельское утверждение, что отныне «нет ни Еллина, ни Иудея» (Кол.3:11.), пройдя через многовековые конфликты «ортодоксов» и «еретиков», «греков» и «латинян», сформировала «конфессии» (деноминации и т.п.), которые в политических условия современной, сложившейся в XX веке, свободы совести создали феномен «этноконфессиональной идентичности», когда граждане стали свободно интегрироваться по национально-исповедальным предпочтениям. Фундаментальное понимание отношений феноменов религии и политики является предметом многочисленных дискуссий в философском, политологическом и религиоведческом сообществах уже более 2500 лет, начиная с глубокой древности, первых памятников письменности и права. Эти же проблемы очевидно встали перед современной Россией, где все более заметными являются усиление социального влияния религии и трансформация религиозности населения. Фундаментальной методологической трудностью в исследовании любой личной и этноконфессиональной религиозности является то, что она, существуя только индивидуально, образуя глубинную и уникальную «приватную» сферу личности, оказывается крайне неуловимой, изменчивой и неопределенной, требуя для своего понимания соотнесения с интерсубъектной универсальной категориальной системой, позволяющей интерпретировать личное в терминах некоторой безличной символической общности. Такой общностью может выступать «кредо» определенной конфессиональной традиции (нормативной «воцерковленности» в широком плане) или «светская» терминология бытового, философского или научно-религиоведческого дискурсов, стремящихся преодолеть базовую «экстралингвистическую» неопределенность описываемой реальности в многообразии форм конструирования конфессиональных и светских дискурсов (Архангельск, Владимир, Казань, Улан-Удэ), которые выбраны как представители православной (Владимир), исламской (Казань), буддисткой (Улан-Удэ) и светской (Архангельск) массовой идентичности.

Библиографические ссылки

1. Despland, Michel La religion en Occident: Evolution des idees et du vecu Montreal, Fides 1979. P.2-3.

2. Ernst Feil, Religio: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Friihchris- tentum bis zur Reformation, Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986. S.7.

3. Smith W. C. The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind Macmillan, 1962. P.119.

4. Аринин Е.И. Религия, философия религии и “глокальное религиоведение”: между “экзотикой”, “совестью” и “профессионализмом” (к дискуссиям на Конгрессах российских исследователей религии) // Вопросы философии. 2017, 4. С. 25–36.

5. Аристотель. Метафизика//Сочинения в четырех томах. Том 1. М.: Мысль, 1976. С.127.

6. Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М.: Искусство, 1990, С.7-9.

7. Лейбниц Г.В. Сочинения в четырех томах. Т. 3. М.: Мысль, 1984. С.389.

8. Мчедлова М.М. Идентичность: новые повороты цивилизационной теории//Идентичность: Личность, общество, политика. Энциклопедическое издание. Отв. ред. член-корреспондент РАН И.С. Семененко / И. С. Семененко, И. И. Баринов, О. В. Гаман-Голутвина и др. - М.: Весь Мир, 2017. С.148, 149.

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. Фомичев П.Н. Дискурсы глобализации: предварительные размышления// Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 11, Социология. 2000. С.215-216.

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

ФОРМИРОВАНИЕ РАЗДЕЛИТЕЛЬНОГО ЗНАЧЕНИЯ СЛОВА «RELIGIO»

Глава 1. Политическое конструирование «religio» в латинской культуре

1.1. Слово и термин (денотация, коннотация и этимология)

Попытки создания универсального определения религии были характерны для таких разных интеллектуалов как Цицерон (Marcus Tullius Cicerō, 106-43 гг. до н. э.), избранный членом римской жреческой коллегии авгуров, патриот Вечного города, признанный «отцом народа», но убитый в качестве «врага народа», или Августин (Aurelius Augustinus Hipponensis, 354-430), христианский епископ африканского города Гиппон и один из «отцов теологии», или Фома Аквинский (Thomas Aquinas, 1225-1274), доминиканец Ecclesia Romana Catholica, признанный «князем философов», или Иммануил Кант (Immanuel Kant, 1724-1804), свершитель «коперниканского переворота» в философии, или Лев Толстой (1828-1910), граф и писатель, «отпавший» согласно Определению Святейшего правительствующего синода «от Церкви Христовой», чьи произведения положили начало особому новому религиозному движению «толстовства», или Эмиль Дюркгейм (David Émile Durkheim, 1858-1917), выходец из семейства набожных французских иудеев, чьи отец, дед и прадед были раввинами, признанный одним из «отцов социологии», или Бронислав Малиновский (Bronisław Kasper Malinowski, 1884-1942), вышедший из польской аристократической семьи профессора филологии, британский подданный, похороненный в США, получивший в Universitas Jagellonica Cracoviensis степень Ph.D. по физике и математике, увлекавшийся идеями Эрнста Маха и Яна Смэтса, но получивший всемирное признание в качестве талантливого испытателя методологии «включенного наблюдения» в полевых исследованиях и одного из «отцов функционализма в антропологии», о вероисповедальной принадлежности которого не удалось найти никакой информации, кроме предельно лаконичной надписи на могильной плите кладбища Evergreen Cemetery (New Haven, Connecticut, USA), где указано только, что он «anthropologist», или Махатма Ганди (Mohandas Karamchand «Mahatma» Gandhi, 1869-1948), происходивший из семьи ревнителей варны вайшьев и создавший Satyaagraha, практику воздействия на разум и совесть оппонента, изменившую Индию, или Никлас Луман (Niklas Luhmann, 1927-1998),

приверженец евангелического «Augsburger Bekenntnis» из Билефельдского университета в Германии, создавший концепцию «аутопойетических систем».

Другие исследователи полагают, что термин «религия» обозначает, строго говоря, не феномен, характерный для всех человеческих сообществ, как полагали отмеченные выше авторы, но «интеллектуальный конструкт», «сфабрикованный» группой европейских мыслителей не ранее XVII в.[6, p.37-38,49]. Действительно, именно в этот период после эпохальных для Европы решений Вестфальского мира (Pax Westphalica, 1648), завершившего столетие кровавых войн эпохи Реформации (Reformatio, 1517-1648) и создавшего основания для утверждения суверенных национальных государств, начал утверждаться принцип Аугсбургского мира (Pax Augustana, 1555) «cujus regio, ejus religio» (чья страна, того и вера), постепенно заменившись уже в XX веке современным принципом «свободы совести» (Всеобщая декларация прав человека, Universal Declaration of Human Rights, Iurum humanorum declaratio universalis, 1948). Именно в таком историческом контексте латинское слово «religio» перестает непосредственно обозначать тот универсальный общечеловеческий феномен, который, согласно первому в письменно зафиксированной истории определению, данному Цицероном в его самом раннем из дошедших до нас риторических трактатов «Rhetorica, seu, de inventione» («Риторика, Или об изобретении», «De inventione», 84 г. до н.э.) был описан в следующих терминах: «Religio est quae superioris cuisdam naturae, quam divinam vocant, euram cerimoniamque aff ert» (Invent. II. 53, 161), т.е. «религия есть то, что позволяет [людям] служить и поклоняться высшему порядку природы, который называется божественным»[97, с.192, 419-458]. Слово «religio» у Цицерона становится разделительным философско-политическим термином, обозначающим вечный «Naturae ius» (закон природы, нормы бытия мироздания), который включал в себя множество регламентированных законом жреческих культовых практик публичного и солидарного «служения высшему порядку бытия», отделяемых от «суеверий».

Такое понимание «высшего порядка природы» в «Pax Romana» сменилось позднее формированием новой реальности «Pax Christiana», где на 1000 лет утвердилось господство глобального единства множества этнических групп в «Καθολικής Εκκλησίας/Ecclesia Catholica», для которой «нет ни Еллина, ни Иудея» (Кол. 3:11). После Вестфальского мира термин «religio» становится собирательным наименованием множества локальных

«confessio» («religion», «denomination», «Geständnis», «jurisdiction», «náboženství», «вѣра» и т.п.) в новых для той эпохи нормах утвердившегося политического принципа «cujus regio, ejus religio». При этом каждая конфессия стала определяться в качестве «законного вероисповедания», т.е. установленных властью на определенной и суверенной территории норм благочестия. Таким, к примеру, стало «грекороссийское исповедание» в империи Петра Великого, утвердившееся как уникальный самоопределяющийся проект, провозгласив только себя подлинным проявлением «religio», что привело к возникновению множества философских дискуссий об «истиной религии», так или иначе продолжающихся и сегодня в рамках сформировавшихся «философии религии» (Sigismund von *Storchenau,* 1772), «науки о религии» (Friedrich Max Müller, 1870) и дифференцировавшихся «истории, философии и феноменологии религии» (Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye, 1887). Таким образом, развитие наших представлений о религии неразрывно связано с теми возможностями и перспективами, которые открывались в тех или иных политических условиях.

С одной стороны, сегодня уже мало кто придерживается концепции «безрелигиозной эпохи в истории человечества», пропагандировавшейся в советский период и сохраняющейся в современном интернете[18]. Конечно, если сводить феномен религии только к таким его формам как «Καθολικής Εκκλησίας/Ecclesia Catholica», то кажется очевидно, что они отсутствовали в эпоху Моисея (מֹשֶׁה, «взятый, спасённый, из воды»; موسیٰ, Μωυσής, Moyses), жившему около 3500 лет назад и за 1500 лет до рождения пророка из Назарета Галилейского. Вместе с тем, хорошо известно и то, что Моисея, Сократа и ряд других всемирно известных личностей иногда относят к парадоксальной категории «христиан до Христа» [55, с.435]. Сходные эпистемологические проблемы возникают и в связи с проблемой т.н. «христиан вне конфессий», к примеру, с вопросом об идентичности Симоны Вейль (Simone Adolphine Weil, 1909-1943)[10, с.249].

С другой стороны, в отличие от сторонников «безрелигиозной эпохи» стало общепризнано, что все люди религиозны в широком антропологическом смысле, поскольку все они «надзирают за границей с неизвестным» (Н.Луман)[46, с.64, 61-62]. Каждый так или иначе переживает и объясняет столкновения с «вторжениями неожиданного» в повседневную жизнь. В качестве хорошо известных в отечественной культуре кинематографических образов таких «вторжений» можно вспомнить два фильма:

«Бриллиантовая рука» (1968, Л.Гайдай) и «Сталкер» (1979, А.Тарковский). Первый из них, отражая политику властей на создание всех условий для «неизбежного отмирания религии при коммунизме», оправдывавшую новые гонения на религиозные сообщества и «опиум для народа», проводившиеся Н.С.Хрущевым непосредственно накануне съемок этого фильма, стремился талантливо и с юмором показать естественные психологические механизмы возникновения «религиозных суеверий и предрассудков» (сцена с мальчиком, «идущем по водам»). Второй не менее талантливо, но уже предельно серьезно смог показать само «прикосновение к трансцендентному», отражая наступление новых политических реалий эпохи позднего СССР, когда через шесть лет после выхода фильма на экраны страны, т.е. начиная с 1985 года, М.С.Горбачев и высшее руководство «первого в мире атеистического государства» изменят отношение к религии, приняв сенсационное решение о праздновании на государственном уровне «1000-летия принятия христианства на Руси» в 1988 году, т.е. в терминах популярного персонажа «О.Бендер» из романа «Двенадцать стульев» (И.Ильф и Е.Петров, 1928) юбилей «1000 лет опиума для народа».

Эти «советские парадоксы» возвращают нас к латинской культуре, где исторически сформировалось многозначное слово «religio» и его производные, фокусировавшиеся на том, что представлялось «опасным», «страшным» и «запретным» для тех или иных индивидов, встречавшихся с феноменами «вторжения неожиданного», аналогичными «привидениям», «пятнице 13-го», «порче», «сглазу» и т.п. существующим до настоящего времени в массовом сознании «суевериям и предрассудкам». Им противопоставлялись феномены, относимые к сфере «sacrum» («ἱερός»), т.е. общие и установленные законом формы публичного почитания высших таинственных сил («неба», «звезд», «богов», «природы» и т.п.), правящих мирозданием. Начиная с работ Цицерона, слово «religio» трансформируется в философский термин, маркирующий дифференцировку в переживании таких «вторжений» на феномены, с одной стороны, центростремительной и солидаризующей «religio», позволяющей консолидированно и «всем миром», включив не только «sacrum» латинян, но «ἱερός» греков и т.п. типологически сходные традиции других народов «Pax Romana», противостоять многообразным и постоянно возникающим угрозам, и, с другой, центробежного и атомизирующего «superstitio», с помощью которого каждый пытается в одиночку справиться с надвигающимися опасностями с помощью маргинальных «бабушкиных советов». Аналогичные тенденции мож-

но выявить во всех культурах, поскольку в них всегда утверждаются формы должного (подлинного, единого, официального, надлежащего, достойного и т.п.), маргинального (спорного, прощаемого, терпимого, допускаемого, но порой осмеиваемого) и девиантного/деликвентного (однозначно преступного, осуждаемого, нетерпимого, запретного, опасного и т.п.) поведения[14, с.101-115].

В российской культуре интерес к понимаю того, чем по сущности является религия, фиксируется с начала XVIII века, приобретая формы двух подходов. Первый заключается в анализе самих социально-исторических феноменов, относимых к «религии как таковой», состав которых постоянно расширялся от описаний иноверных христианских «релижий» европейских стран (Куракин, 1705) и «мухаммеданской религии» (Кантемир, 1722), распространившись вскоре на православие «грекороссийской церкви» как «нашу святую религию» («notre sainte religion», Екатерина Великая, 1744), буддизм («Шигемуниеву веру», Белл Д., 1776), шаманизм («Черную веру», Банзаров Д., 1891) и даже атеизм (Брэдло Ч., 1907).

Второй фокусируется на феномене самого слова «религия», его эквивалентах и производных, их происхождении (этимологии), богатстве их значений (денотатов) и смыслов (коннотатов). Так, М.Мюллер (Friedrich Max Müller, 1823-1900), которого часто относят к отцам-основателям современного религиоведения, предложил различать два значениях слова «религия», первое из которых выражает особенности иудаизма, христианства или индуизма как учений, «передаваемых благодаря устной традиции или каноническим книгам», тогда как второе – саму «жажду Бесконечного» (Introduction to the Science of Religion, 1873)[58]. В Российской империи этот текст был переведен и опубликован в 1887 году[59]. Он же, обратившись позднее к детальному анализу этимологии латинского слова «religio», отмечал, что исторически оно началось не с обозначения «учения иудаизма» или «жажды Бесконечного», но со значения «забота, внимание, уважение, трепет», затем принимая смысл «сознательности, совести» и только в конце концов начав употребляться в знакомом нам значении «внутреннего чувства почитания богов и внешнем проявлении этого почитания в виде богослужений и жертвоприношений» (Natural religion. The Gifford lectures, 1892)[62, с.31].

Таким образом, начиная с XIX века, изучение детальных подробностей истории слова и истории феномена разошлись по разным отраслям

современного знания, когда каждый исследователь может относить к религии те социальные феномены, которые в истории так не именовались, поскольку, к примеру, христианство во всех современных академических справочных изданиях и учебной литературе с очевидностью определяется как «религия», однако в Римской империи его же около 300 лет относили к категории «суеверие» («superstitio Iudaica» и т.п.). Сходным образом в российской культуре старообрядчество, которое тоже сегодня именуют религией, более 300 лет именовалось терминами с негативными коннотациями - «церковным мятежом», «расколом», «схизмой», «ересью», «невежественными заблуждениями народа» и т.п.. Иначе говоря, слово «религия», возникшее около 3000 лет назад в совершенно конкретном историческом периоде, языке и географическом регионе, многократно меняло свои денотации и коннотации, но при этом именно его уже более 300 лет предельно широко используют как базовую и фундаментальную категорию глобального академического («книжного», «научного») метаязыка, которая стала в последние десятилетия органичной частью повседневного информационного потока в СМИ и «живой речи» в интернете. Когда те или иные авторы называют тот или иной феномен «религией», то интуитивно они утверждают его сходство с теми явлениями действительности, которые в латинской культуре впервые стали именовать словом «religio». Далее мы более детально рассмотрим некоторые из этих феноменов, связанных с теми или иными политическими обстоятельствами.

В таком контексте представляется необходимым обращение к особенностям семантики латинского слова «religio», описание которой сегодня представлено в многочисленных латинско-русских, латинско-английских, латинско-немецких и т.п. словарях. Так, О.А. Петрученко выделял у этого слова до 30 значений и синонимов, включая не только такие сравнительно привычные для нас как «религиозное чувство», «благоговение», «благочестие», «набожность», «религиозность», «страх Божий», «совестливость», «добросовестность», «вера», «святость», «священный долг», «богопочитание», «культ», «обряды», «церемонии», «священнодействия», «богослужение» или «святыня», связанные с христианским и православным контекстом, доминировавшим в российской и европейской истории более 1000 лет, но и экзотичные для современного слуха - «сомнение», «суеверие», «мнительность», «аккуратность», «осторожность», «клятва», «проклятие» или «дурное предзнаменование»[65, с.546-547].

Как показывают этимологические исследования, такая противоречивая семантика формируется в сообществе «Latini», становление которого исследователи возводят к истории некоторых индоевропейских племен середины II тысячелетия до н.э.. В этот период они пришли с Балкан на Апеннинский полуостров, где стали осваивать болотистые равнины вдоль реки Тибр (Tiberis, Tevere), положив начало региону «Latium» (Lazio, Lazzio, Лаций). Здесь у одного из бродов на холме Palatium сформировались небольшие деревни и, согласно преданию, в 753 году до н. э. было положено начало поселению Roma. В истории этого города различают царский (753-510 гг. до н.э.), республиканский (509-27 гг. до н.э) и имперский периоды (27 г. до н.э. - 476 год н.э.), при этом первые 700 лет, как показывают документы, римляне вполне могли обходиться без слова «religio». Полное собрание всех античных рукописей воплотилось в многотомных сводах - «Corpus Inscriptionum Graecarum» (CIG, 1825-1859) и «Corpus Inscriptionum Latinarum» (CIL, 1853-2025). Зафиксированные в этих сводах случаи распространенного употребления этого слова характерны только для двух последних этапов, когда город стал крупнейшим мегаполисом мира и центром полиэтнического сообщества «Pax Romana». Отсутствие самого слова не помешало тому, что, согласно преданиям, уже первые цари приняли ряд «установлений» публичного права (ius publicum) утвердив сферу «sacrum» («ἱερός»), которая в работах Теодора Моммзена (Theodor Mommsen, 1817-1903) и многих других историков получила название «религия Древнего Рима». Такое наименование собирательно включает в себя целый ряд достаточно разнородных феноменов, так или иначе относящихся к «практикам почитания сакрального», которые сегодня принято именовать «религией».

Мы в рамках данного проекта будем опираться в качестве рабочего на определение Н.Лумана, который считал, что религия выражает «тайну» бытия человека в мире как «связывание с начальным», составляющим природу «’religio’ в самом широком смысле слова, в каких бы культурных обликах она не выступала»[47, с.250, 248-249]. Он полагал, что религию важно описать как «’re-entry’ (обратное вхождение, возвращение, повторное вхождение) различия между *известным* и *неизвестным* в пределах известного», при этом, как уже отмечалось выше, они с магией «надзирают за границей с неизвестным»[46, с.64, 61-62]. Соответственно, такие практики «связывания с начальным» и «надзирания за неизвестным» в Древнем Риме, начались, согласно преданиям, с законодательного упорядочения

времени и пространства путем введения календаря, выделявшего особые дни праздников (dies festus) и игр (ludi), с отделением специальных мест (священная пещера волчицы, Lupercal и т.п.), сооружений (храмы Jupiter Stator, Aedes Vestae и т.п.) и ряда других форм[69, с.159-180]. В середине XIX века Т.Моммзен полагал, что эти установления возникли «из отражения земного Рима в высшей и идеальной сфере созерцания, в которой и малое и великое воспроизводились до мельчайших подробностей», при этом «римское богословие в сущности и состояло из таких поверхностно-отвлеченных понятий, отличавшихся чрезвычайной простотой и наполовину заслуживающих уважения, наполовину смешных...»[69, с.159, 163-164].

Такой подход в начале XX века дополнился другим, антропологическим, предложенным Эмилем Дюркгеймом (David Émile Durkheim, 1858-1917), который считал, что «религия есть унифицированная система верований и практик, связанных со священными предметами, то есть предметами обособленными и запрещёнными, — верований и практик, которые объединяют в одном-единственном нравственном сообществе, называемом церковью, всех тех, кто придерживается их» («Les Formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie», 1912)[33]. Тем самым религия начинает описываться не столько в качестве специфического «римского богословия и богослужения», сколько как «нравственное сообщество» (моральное единство, тотем/церковь). Последнее в Риме объединяло индивидов в сплоченное и солидарное целое «Pax Deorum» («мира богов», «мира с богами», «благоволение богов», «жизнь индивида в гармонии с началами бытия мироздания», pax divom, pax deum), впервые упомянутое драматургом Плавтом (Titus Maccius Plautus, ок. 254-184 гг. до н.э.)[73]. Идеал «Pax Deorum» отразил древнейшее разделение практик в латинском сообществе на нормативные («sacrum», предписанные и должные), маргинальные («superstitio», локальные, допускаемые, но не имеющие общего признания и порой осмеиваемые) и запретные («religio», зловещие и страшные), формирующихся во всех культурах[34].

Первым латинским автором, начавшим продолжающуюся и сегодня полемику о феноменах, обозначаемым словом «religio», считается Цицерон, современник братоубийственных гражданских войн и кризиса Res Publica Romana, когда элиты столкнулись с необходимостью переосмысления «Mos Maiorum» (mores maiorum, πάτριος νομος, законы отцов, обычай предков, традиции древних, поведенческий канон)[31]. В трактате «О при-

роде богов» (De natura deorum, 45/44 г. до н.э.) Цицерон стремился отделить законно установленную властями и искренне поддерживаемую всеми «religio» от маргинального «superstitio» (суеверия), признавая первую «похвальной», а второе – «порочным»[88, с.127].

Латинское слово «superstitio» («суеверие»), согласно Бенвенисту, прошло сложную историю формирования, отразило, среди прочего, влияние философской критики, маркировав «культовую практику, которую считали простой и простонародной, недостойной рассудительного ума», когда «просвещенный и философский взгляд рационализирующих римлян отделил "religio", религиозную рьяность, истинное почитание» от «"superstitio" деградировавшей, извращенной религиозной формы»[19, с.399-402]. Вся последующая история, включая 1000 лет утверждения термина «religio» как обозначения имперского «христианского учения» и последующие 500 лет как обозначения множества конфессий, возникших в процессе Реформации, развивалась в полемике вокруг различений «истина/заблуждение», «религия/суеверие», «религия/магия», «религия/ересь» и «религия/наука». Так, становление христианства сопровождалось тем, что власти империи его приверженцев до IV века квалифицировали как «superstitio Iudaica» («иудейское суеверие»), «coetus noctumi» («ночные сборища»), «haeteriae» («скопища заговорщиков), «maleficus» («Magia» и т.п.), а не как «religio», коннотируя с такими, упоминавшимися выше, значениями как «мнительность», «проклятие» или «дурное предзнаменование»[65, с.546-547].

Другое привычное нам противопоставление «religio»/«magia», сформулированное Дж.Фрезером (Sir James George Frazer, 1854-1941) в монографии «Золотая ветвь» («The Golden Bough», 1890), восходит к глубокой древности, когда формировались первые урбанистические культуры и цивилизации[64, с.19-21]. Так, оно присутствовало уже в эпоху создания «законов Хаммурапи» (ок. 1750 г. до н. э.), где царь, описывая себя как слугу «верховного божества правды», утверждает негативное отношение к «чародейству», ложное обвинение в котором грозило смертью[25]. Сходные разделения наблюдались в Древнем Израиле, где колдовство, некромантия, гадания и т. п., определялись как «мерзость народов» (Втор. 18:9), наказуемая смертью (Исх. 22:17)[78]. В Древней Греции были приняты аналогичные юридические нормы в ходе процессов о «нечестии»[60, с.175]. В цивилизации вообще неизвестны концепции воображаемого «Идеального

Града» как «общежития чародеев, магов, колдуний и ведьм», где все будут солидарно «творить волшебы» и «наводить порчу» друг на друга.

А.В.Петров писал, что со второй половине XX века, наряду с антропологическим, исследователи обратили внимание и на «социологическое» понимание магии как феномена подчеркнуто «антисоциальной», «аномальной», «нелегальной» и т.п. «формы религии» и «клише», использующемся «для того, чтобы очернить противника в ходе религиозного конфликта», т.е. магия выступает как специфический и «переопределяемый» в конкретных социокультурных обстоятельствах феномен, «который существует только в контексте частной религиозной традиции; магия не является религией только в том смысле, в каком вид не является родом» и, соответственно, «частная магическая система соответствует религиозной структуре в том смысле, что она разделяет фундаментальную конструкцию религиозной реальности контекстуальной религии», выступая, прежде всего как «ненормативность» [64, с.19-21]. Аналогично и О.Б.Христофорова отмечала, что «на протяжении XX века вера в колдовство рассматривалась и как мыслительная система, при помощи которой объясняют несчастливые события, и как психологический канал проекции негативных эмоций, и как показатель социальной напряженности и одновременно средство ее ослабления, и как инструмент в политической борьбе», выступая как «плавающее означающее», т.е. «плавающее по дискурсам и означающее разные вещи», которое «сильно зависит от контекста страны и эпохи»[86]. В современнй культуре близкие проблемы возникают при попытках установить границы между наукой и т.н. «лженаукой»[36].

Вместе с тем, формирование и дифференцирование «религии» от «магии» происходит не только исторически и социологически, но еще и онтогенетически, поскольку у каждого, кто читает этот текст, в определенном возрасте происходила, как показывают исследования «феномена детства», весьма серьезная трансформация отношения к феноменам «таинственного» (религии), включая, среди прочего, «разочарование» в надежде получать подарки от «Деда Мороза» или помощь от «волшебной палочки», «куриного бога», «счастливого билетика» и т.п.. О «естественности» такого типа интерпретаций действительности даже в условиях господства атеистического мировоззрения периода СССР писали психологи[77]. Более глубоко и многопланово Е.В. Субботский обосновал идею «прирожденности» магии и «неуничтожимости волшебного», близкой к идеям Б.Малиновского, в монографии 2015 года[76].

Все они образуют особые возрастные разновидности форм «надзирания за неизвестным», в логическом плане подобно тому, как соотносятся понятия о фруктах, грушах и яблоках, где груши и яблоки являются видами родовой общности фруктов. Аналогично, вера в помощь «куриного бога», Зевса или Деда Мороза, как и вера в помощь Бога Библии, формально могут рассматриваться как виды «феномена религиозной веры», которая в данном контексте будет выступать как их логическая родовая общность. В отличие от фруктов, латинское слово «religio» может обозначать как вид, так и род «почитания», поскольку в одних исторических и социологических контекстах его денотатом являются феномены, которые в других приобретают целый спектр форм от «superstitio Iudaica» до «мятежников против церкви», противопоставляемых «religio» в качестве особого и отдельного рода. Тем не менее, в культуре сложилась и закрепилась дифференциация «religio/magia» и «священник/волшебник», когда, к примеру, в интернете среди миллиардов текстов невозможно невоможно найти материалы на тему «верующий шаман» или «верующий волшебник» Папа Римский утверждал, что «Бог - «не вошебник»[61]. Это противопоставление присутствует и в ряде научных концепций, когда, к примеру, если Дж.Фрезер, как упоминалось выше, противопоставлял религию и магию, то в учебных курсах магию относят к религии, при этом самые новейшие технологии могут использоваться для поиска в интернете рекомендации о том, как «поймать Халяву», «снять порчу» или познакомиться с программами таких специфических телеканалов как «ТВ-3» и «РЕН ТВ», недавно включенных во второй мультиплекс РТРС для бесплатного вещания на 98% населения современной РФ.

Помимо попыток решить проблематику разделения «religio» и «superstitio» путем казни, как во времена Хаммурапи, находились и другие подходы, включая различение «серьезно-уважительного» и «смешного», отмеченное выше у Т.Моммзена с внешних для римской культуры позиций, но которое присутствовало и внутри этого сообщества. Упомянутый выше Плавт, как и его великие греческие предшественники, особенно Эврипид (Εὐριπίδης, Euripides, ок.480-406 гг. до н.э.), позволяли себе ироничное отношение к некоторым аспектам представления богов на сцене театра, порой оказываясь на грани обвинения в «ασέβια» («нечестивости», «кощунстве»), противопоставлявшейся нормативной «ευσέβεια» («благочестие, благоговение, почтение»)[60, с.5]. Тем не менее, ситуативные практики эпизодического осмеяния святынь и «допускаемых бесчинств» при-

сутствуют в культурах всех времен и народов, в том числе и во время средневековых карнавалов, утверждая «возможность подлинно родного мира, мира золотого века, ...правды», когда «мир разрушается, чтобы возродиться и обновиться»[17].

Эти традиции, в свою очередь, трактуются восходящими к универсальным мотивам народной «литературы мудрости» («Wisdom literature»), т.е. к таким «пластам словесности», которые относятся к вечным фольклорным темам «умиления», «сокрушения сердечного» и «дара слезного», т.е. способностей не только пассивно страдать, но и сострадать, особенно в периоды войн, социальных и природных катастроф, обнажающих безответность как бессердечного общества, так и бездушного космоса[12]. В первых цивилизациях утвердилось представление, что «только божественное право покоится на естественных законах справедливости»[37]. Благо и справедливость выступили как критерии должного и достойного в каждом сообществе, оборотной стороной которого, как предупреждали Псалмы, могла оказаться «ἐκκλησίαν πονηρευομένων» (ecclesiam malignantiumet, церковь лукавствующих, сборище злонамеренных, злодеев, грешников, нечестивых, Псал. 25, 5).

Понимание «правды» как «справедливости» опиралось на поэтику древнейших текстов тех, кого начиная с эпохи Платона (Πλάτων, ок. 429-347 до н. э.) стали именовать «теологами», в которых «акторы», движущие всемирными событиями, описывались как «боги», «духи», «демоны» и т.п., к которым можно было обращаться с той или иной просьбой (молитвой), получая в ответ некие «знаки», которые было необходимо «растолковать» с помощью особых экспертов (жрецов). Наряду с последними в античности формируется и традиция «физиков», тексты которых представляли «акторов» как неумолимых и безличных «στοίχος», «φύσις», «elementa», «natura» и т.п.. Вся письменная история человечества предстает как полемика между «физиками» и «теологами», в ходе которой создавались древнейшие модели символического воспроизведения незримой реальности, контролирующей наблюдаемые феномены действительности, для чего применялись такие полисемантичные греческие и латинские термины как «εἶδος», «ἀρχή» «λόγος», «νόος», «ἰδέα», «οὐσία», «éidōlon», «idolum», «phantasma», «phantasia», «simulacrum», «substantia», «substratum», «subjectum» и т.п.[35].

1.2. Этимологические реконструкции

Традиция преемственных этимологических реконструкций, зародившись в античности, возродилась и утвердилась в XIX веке на основе «Corpus Inscriptionum Latinarum», ссылаясь на который, к примеру, В.В. Болотов (1853-1900) писал о слове религия, что «сколько ни ухищрялись филологи придавать ему строго возвышенное значение, однако корень его в слове ligare - связывать, и религия, поэтому, означает нечто сдерживающее, как невидимая узда, прекращающая движение вперед, заставляющая иногда отступить, иногда шарахнуться назад», делая вывод, что именно «характер страха лежит, таким образом, в основе религии»[21].

Такое понимания отразило новое отношение отечественных академических кругов конца XIX столетия к описанию феноменов, стоящих за книжным термином «религия», который, войдя в русский язык в XVIII веке в контексте соответствующих геополитических противостояний, включил господствующее «грекороссийское вероисповедание» Российской империи в глобальный контекст собирательной общности «religio». Так стали именовать множество «confessio» («вѣра», «congregatio», «denominatio» и т.п.), утвердившихся в суверенных государствах Европы после Вестфальского мира. В данном политическом контексте впервые в истории появилась возможность рассмотреть термин «religio» как обозначение умозрительного абстракта, отражавшего сходство разделившихся христианских сообществ («confessio»), который не мог быть сконструирован европейскими элитами ранее середины XVII в.[6, p.37]. Христианские сообщества, возникшие в социальных условиях превращения Libera res publica Romana в Imperium Romanum (Βασιλεία Ῥωμαίων) почти 300 лет квалифицировались через категорию «superstitio» («superstitio Iudaica» и т.п.). Впервые юридическое снисхождение (indulgence, indulgentiam) к христианам (Chrsitiani, Christianorum) было публично зафиксировано в Никомидийском эдикте императора Галерия (30.04.311), а начиная с Миланского эдикта (313, Edictum Mediolanense), где присутствует термин «corpori Christianorum» (τῷ σώματι τῷ τῶν Χριστιανῶν, легальная корпорация христиан, ἡ ἐκκλησίᾳ ἡ καθολικὴ τῶν Χριστιανῶν, вселенское сообщество христиан, Καθολικής Εκκλησίας, Ecclesia Catholica, Вселенская церковь) их сообщество император Константин (Flavius Valerius Aurelius Constantinus, 272-337), носивший кроме прочих и древний титул «Pontifex Maximus» («великого понтифика», «Великого строителя мостов») и его последователи, начинают относить к категории «religio»/«θρησκεία»[40].

В конце IV столетия складывается новая политическая реальность, утвердившаяся после Фессалоникского эдикта (Edictum Thessalonicense, Cunctos Populos, 27.02.380), в котором утверждалось: «Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum Petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat quamque pontifi cem Damasum sequi claret et Petrum Alexandriae episcopum virum apostolicae sanctitatis, hoc est, ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam Patris et Filii et Spiritus Sancti unam Deitatem sub parili maiestate et sub pia Trinitate credamus. Hanc legem sequentes Christianorum catholicorum nomen iubemus amplecti, reliquos vero dementes vesanosque iudicantes haeretici dogmatis infamiam sustinere ‘nec conciliabula eorum ecclesiarum nomen accipere’, divina primum vindicta, post etiam motus nostri, quem ex caelesti arbitro sumpserimus, ultione plectendos» (Мы желаем, чтобы все народы, которыми благоразумно правит Наша Милость, жили в той религии, которую божественный Петр Апостол передал Римлянам, как она, будучи им самим установленной, свидетельствует до сего дня, и которой ясно следуют понтифик Дамас и Петр, епископ Александрии, муж апостольской святости, а именно, что мы должны исповедовать, в соответствии с апостольским наставлением и учением Евангелия, единое Божество Отца и Сына и Святого Духа в равном величестве и в Святой Троице. Мы приказываем, чтобы те, кто повинуется этому закону, приняли наименование кафолических христиан, и определяем, что остальные, помешанные и безумные, должны потерпеть бесчестие, связанное с еретическим учением, а их сборища не принимать наименование церквей, и что они должны понести сначала Божественную кару, а затем наказание от Наших действий, которые Мы предприняли по небесному велению)[72].

Так возникает разделительное понятие об уникальном сообществе «Καθολικής Εκκλησίας»/«Ecclesia Catholica» («кафолических христиан»), которое, не смотря на эпизодические конфликты и разделения патриархатов политически поддерживалось как солидарное единство множества региональных братств около 1000 лет, сменившись действительностью поствестфальской Европы, где слово «religio» стало выступать как собирательное обозначение совокупности утвердившихся самобытных «confessio», дистанцирующихся с помощью специфичных «Theologia» («θεολογία», «Богословие», «Багаслоўе», «Тэалогія» и т.п.). Последние утвердились в кровавых столкновениях эпохи Реформации в качестве социальных феноменов, которые друг друга часто считали «еретиками»,

«отщепенцами», «схизматиками» и т.п., достойными казни на костре, при этом собственно «религией» провозглашая только самих себя. Известным гротескным образом такого специфического типа самопрезентации выступает персонаж «Король» (роль Е.П.Леонова) в популярном телевизионном фильме «Обыкновенное чудо» (1978, М.Захаров), который определив себя «как почётный святой, почётный великомученик, почётный папа римский нашего королевства», приступил к «таинству обряда». Гротеск и ирония этого «самоназвания» связаны с абсолютной концептуальной невозможностью «папы римский нашего королевства», поскольку термин «папа римский» имеет сугубо разделительное значение, а известные периоды «двоепапства» (1378-1409) и «троепапства» (1409-1417), получившие в историографии название «Magnum schisma occidentale» (Великой западной схизмой, Папским расколом и т.п.) привели к катастрофическому падению авторитета «Sancta Sedes» («Святого Престола») в латиноязычном сообществе «Ecclesia Catholica» (Ecclesia Catholica Romana), завершившись в XVI веке эпохой Реформации и распадом его на множество локальных «religio» («религия», «Рэлі́гія», «Religia», «Náboženství» и т.п.).

Вместе с тем, один из самых известных и глубоких церковных интеллектуалов, Августин (Aurelius Augustinus 354-430), считал, «что в латинском языке нет слова для обозначения вообще отношения человека к Богу», полагая слова «religio» и «cultus», напрямую связанные с традиционными римскими жреческими практиками, не пригодными для христиан[98]. Вместе с тем, рецепция этого слова христианами, начавшись с Тертуллиана (Quintus Septimius Florens Tertullianus, ок.155/165-ок.220/240) и получив обоснование у Лактанция (Lucius Caecilius Firmianus Lactantius, ок. 250-ок.325), у самого Августина в контексте реформ императора Константина приняла уже нормативную форму, а «Ecclesia Catholica» выступила как «vera religione», т.е. «истинная религия» («Об истинной религии», «De vera religione», 390).

Лактанций, писавший в условиях диоклетиановых гонений, выводил этимологию слова «religio» из «ligare» («связывать»), т.е. от связующей, соединяющей природы отношений человека и Бога и отмечавшего, что «имя религии происходит от тех уз благочестия (pietas), которыми Бог привязал (religaverit) к Себе человека»[42]. Этим он стремился дистанцироваться от Цицерона, полагавшего, что слово «religio» обозначает именно «святое и благочестивое почитание богов» как «высшего порядка природы», состоящее «в том, чтобы всегда благоговеть перед ними с чистым не-

испорченным сердцем и словом»[88, с.127]. В свою очередь Цицерон выводил этимологию слово «religio» от глагола «relegere», что означает «перечитывать» (при этом приводятся аналогии с похожим словообразованием: elegantes — от eligere, diligentes — от diligere, intellegentes — от intellegere). Как поясняет Цицерон, «во всех этих словах тот же корень (vis legendi), что и в слове religious» [88, с.127]. Такую этимологическую преемственность поддерживал и Эмиль Бенвенист (Émile Benveniste, 1902-1976), один из крупнейших лингвистов XX века, который полагал, что древнейшее значение слова «religio» - «вновь начинать прежде сделанный выбор, пересматривать решение, которое из него следует», при этом подчеркивая, что оно фиксирует направленность на «внутреннюю расположенность, а не на объективные свойства различных вещей или на совокупность верований и культовой практики»[19, с.398]. Т.е. «religio» - это не «связь» с Богом, как для Лактанция и Августина, или «божественным», «божественностью», но стремление «пересматривать решение», проявляя всю возможную «скрупулезность» и «тщательность», противопоставляемые «небрежности».

В начале XX века английский исследователь Вильям Фоулер (William Warde Fowler, 1847-1921) в докладе на Третьем конгрессе историков религии (Third International Congress for the History of Religions, 1908, Oxford, England) выделил два собирательных типа значений слова «religio», первый из которых, признанный им древнейшим, фиксировал непосредственные личные чувства латинян (страх, беспокойство, сомнения), когда они внезапно сталкивались «лицом к лицу» с тем, что считалось ими «аномальным или сверхъестественным», тогда как второй – «отношение гражданина государства к сверхъестественному, осуществимое без страха и сомнений в формах признанных божеств своего государства»[4, p.7]. Он противопоставил разговорное слово «religio» юридическому термину «sacrum», имевшему зафиксированное в документах публичное отношение к области «ius divinum», тогда как первое не обозначало ни установленные законом дни и места, ни добродетели, ни чувство долга, ни моральные ценности[4, p.10]. Последние коннотации начинаются только в эпоху кризиса Республики и первых в истории философских размышлений Цицерона о «religio».

Нормативным методом научного познания, идущим от Аристотеля, является критическое описание и анализ «естественного сходства» эмпирических, непосредственно наблюдаемых и чувственно данных феноме-

нов, т.е. «фактов». За их описанием начинается выявление умозрительных «элементарных форм» и конструирования их незримых оснований, которые будут сопоставлены, сравнены и обобщены. В таком контексте, строго говоря, термин (слово, лексема) «religio» («религия»), сформировавшиеся в культуре племени «Latini» и города «Roma», эксплицитно в течении столетий был отмечен только у «латинян», равно как и соответствующие практики. Вместе с тем, уже сами римляне признавали, что латинским реалиям соответствуют феномены других народов, прежде всего греков, с которыми у них, согласно преданиям, тесные контакты сложились еще с эпохи основания Рима. В данном контексте показательна сама история латинского языка, превратившегося из средства коммуникации небольшого племени в язык международного общения, на котором создавались выдающиеся памятники художественной литературы, теологии и науки, оказавшие значительное влияние на современную глобальную культуру.

1.3. Религии Рима без «religio»

Многочисленные издания, повествующие о «религии Древнего Рима», начинающейся с момента основания города, как правило, не объясняют тот парадокс, что само слово «religio», как уже отмечалось выше, почти не встречается в текстах на протяжении первых 700 лет существования «Aeterna urbs». Одной из важных функций письменности и «книжного языка» науки, в отличие от живой речи повседневного общения, является «объяснение», когда он «возвращает нас домой», описывая правильный и упорядоченный мир освоенного, общепринятого, знакомого и привычного космоса, знания о котором передаются от поколения к поколению, когда по словам Августина, «в своем собственном городе мы были странниками и блуждали, точно заезжие гости» и только «книги как бы вернули нас домой, чтобы мы узнали наконец, кто мы такие и где находимся»[9]. Книги в своих символических формах стали конструировать нашу идентичность, дополнив устные традиции бесписьменных культур, фиксируя возникающие и исчезающие различия между феноменами, которые признавались запретными, допускаемыми или предписанными[34]. В условиях урбанистических цивилизаций можно говорить об утверждении должного (нормативного, надлежащего, серьезного), маргинального (прощаемого, но порой осмеиваемого) и девиантного (преступного, тоже очень серьезного)[14].

В таком контексте значения латинского слова «religio» можно сопоставить со значениями ряда слов других языков, которые обозначают близкие культурные и экстралингвистические реалии. Споры вызывает проблема определения самого круга этих «реалий», поскольку одни и те же социальные феномены, как уже было показано выше в связи с христианством, часто могли быть названы не «религией», но «суеверием», «безбожием», «атеизмом», «кощунством» и «безумием», при этом, однако, со временем получая статус именно «religio». Стремление «расслышать ответы людей прошлого, а не спешить с навязыванием им своих собственных ответов» требует, прежде всего, готовности отказаться от привычных для нас ассоциаций «religio» со словами «Бог», «вера», «надежда», «любовь», «догма», «богослужение» или «церковь». Ниже мы предпримем попытку реконструкции становления денотатов и коннотатов слова «religio» на базе доступных латинских текстов «со времен Ромула» и даже раньше, где изредка присутствует оно само или его дериваты, синонимы, антонимы и их эквиваленты в других языках, прежде всего в греческом ("θρησκεία", "threskeia", "культы", "религия", "набожность"), с которым латинская культура непосредственно взаимодействовала тысячелетиями.

Собственно этимологические исследования показывают, что латинское «religio» возникает в совершенно определенной и сравнительно недавней по сравнению с историей человечества культурно-исторической ситуации 3000-летней давности, отсутствуя в «индоевропейском словаре», в отличие от значительно более древних слов «бог», «священное» или «вера», входящих в последний[19, с.25,343-344,394]. Э.Бенвенист справедливо отмечает, что «это не должно нас удивлять», поскольку «еще в историческое время многие индоевропейские языки были лишены его»[19, с.394]. Действительно, в английском языке, наиболее популярном в современном мире, данное слово появляется в XII веке[7]. В русский язык, согласно М.Фасмеру, оно входит в 1705 году[85]. Подобно тому, что в истории Рима до Цицерона, т.е. за первые 700 лет, слово «religio» и его производные почти не встречаются, так и в древнегреческой культуре, где было свое особое слово «θρησκεία» («threskeia»), которое автоматические переводчики Яндекс или Google сегодня переводят как «религия», тоже было весьма редким. Оно впервые и только четыре раза встречающееся у Геродота (Ἡρόδοτος Ἁλικαρνᾱσσεύς, ок. 484 д.н.э. - ок. 425 д.н.э.)[38, с.96-99]. У него оно обозначает «чужеземные культы» жрецов Египта, при этом везде «присутствует идея "соблюдения"», т.е. «понятие культовой практики, а не

верования», включая как нормы соблюдения обычаев и обрядов, так и нормы правил очищения жрецов (Кн. 2:18, 37, 62, 65)[19, с.395].

Геродот, впервые посмотревший на историю в глобальной перспективе политических кризисов эпохи греко-персидских войн, полагал, что подобно тому, как разные народы различно именуют на своих языках один и тот же предмет, к примеру, золото, так и разные имена богов обозначают одни и те же глобальные силы, правящие мирозданием, и, соответственно, египетский Осирис «есть наш Дионис», а «в Египте Зевса называют Аммоном» и «Геракл — древний египетский бог», да и «вообще почти все имена эллинских богов происходят из Египта…», при этом слово «θρησκεία» переводилось на русский язык как «религиозные обряды» (2:65)[28]. Интересно, но в издании 1888 года эти же слова перевели как «религиозное настроение» (2:64)[29].

Вновь слово «θρησκεία» встречается через два столетия после Геродота в эллинистической Септуагинте (III в. д.н.э), а затем, еще почти через 200 лет, у Страбона (Στράβων; 64 д.н.э. - 24 н.э.), современника Цицерона и, несколько позднее, у Филона Александрийского (Φίλων ὁ Ἀλεξανδρεύς, Philo Alexandrinus, ок. 25 до н. э. - ок. 50 н. э.), современника «мессии из Назарета», т.е. в период начала «эпохи Августа» (Octavianus Augustus, 63 г.д.н.э.-14 г. н.э.), когда греческие полисы оказались частью «Imperium Romanum», собирательно обозначая «фракийское служение богам», «орфическое священнодействие», некоторое «неумеренное, сопряженное с излишествами, священнодействие», «иудейское благочестие», «служение тайной силе», «поклонение животным», «почитание человеческого образа» или «почитание идолов»[38, с.97-99,139]. Это слово оказалось «наиболее удобным для собирательного обозначения верований и культовой практики как единого целого», маркировав особую часть социальной жизни всех времен и народов как таковой[19, с.395]. Позднее, начиная с III века новой эры, это редкое для греческого языка слово, почти «не нагруженное языческим контекстом», оказалось воспринятым первыми христианами, тексты которых сохранились на греческом языке, превратившись на тысячелетия в нормативное и разделительное обозначение преемственной традиции «Καθολικής Εκκλησίας/Ecclesia Catholica», признанной с IV века в качестве «истинной религии» для мультикультурного геополитического единства глобальной «Imperium Romanum»[38, с.97].

Э.Бенвенист писал, что древнейшим значением слова «religio» было не привычные нам сегодня «вера в Бога», «вера в сверхъестественное» или

«отношение к сакральному», но побуждение «вновь начинать прежде сделанный выбор, пересматривать решение, которое из него следует», указывал на «внутреннюю расположенность, а не на объективные свойства различных вещей или на совокупность верований и культовой практики»[19, с.398]. В таком контексте, как отмечает Ю.Ю.Першин, слово «religio» первоначально формируется как обозначение «трепетной скрупулезности», противопоставляемой «безразличию» и «невнимательности» в отношении любых предметов, т.е. не только собственно «sacrum sacralis» («сакральных», «отделенных», «посвященных божествам», «страшных» и т.п.), но и светских, профанных, имея «значение точного исполнения поведенческих моделей относительно самого процесса повторения, а не относительно верований, порожденных этим поведением»[63].

Латинский язык, как известно, первые 400 лет с основания Рима практически не представлен в текстах, которые появляются только с III в. до н.э., когда «Res publica Populi Romani» покоряет или присоединяет все народы не только Италии, но и Средиземноморья. В этот период складывается литературная традиция «золотой латыни», ставшей языком «Imperium Romanum», в котором, тем не менее, сохраняются архаичные, по мнению В.В.Болотова, словосочетания «locus religiosus», «loci religiosi» (могила, кладбище), «dies religious» (день вне официального календаря, но связанный с переживаниями «опасного», «злосчастного», «внушающего тревогу и суеверный страх», «дурных предзнаменований», «несчастливых знамений» и т.п.), «religio est» (делать запрещено) и «non est religio» («делать разрешается») и т.п.[21].

В комедиях Плавта (Titus Maccius Plautus, ок. 254-184 до н. э.) встречаются слова «religiosa» (*Asinaria* 4, 1, 37), «religiosus» и т.п., обозначающее тех, кто практикуя поклонение богам, уделяет им предельное внимание, тщательно выбирая слова и жесты. При этом чрезмерная скрупулезность как причудливая личная инициатива могла высмеиваться как мнительность и суеверие, как к примеру, у Плавта в согласии с его предшественником древнегреческим драматургом Эврипидом (Εὐριπίδης, Euripides, 480-е - 406 д.н.э.) высмеиваются и осуждаются «вакханалии» («Bacchanalia», «Brumalia», «Βρουμάλια» и т.п.), т.е. пришедший из Греции культ бога виноделия Диониса, имевший параллели в римских и других земледельческих традициях («Дионисии», «Διονύσια», «Либералии», «Liberalia» и т.п.). В Риме, где считалось, что боги покоренных и присоединенных народов помогают могуществу «Pax Romana» и заслуживают,

даже безымянные («numina»), должного и достойного почитания, тем не менее, в ходе противостояния элит возникали ограничения или даже запрещение некоторых «чужеземных суеверий» («prava religio», «тлетворного суеверия», «искаженной религии» и т.п.) еще в 428 и 213 гг. до н.э.[80]. Особенно скандальным оказалось «дело о вакханалиях», ставшее первым судебным процессом о запрете сенатом этого «чуждого и разрушительного культа» в 186 г. до н.э.[79]. Другими резонансными случаями стало изгнание сенатом из Рима в 139 г. до н.э. иудеев и халдеев (философов, астрономов, магов и астрологов), а позднее (59-49 гг. до н.э.) почитателей египетской Исиды[32].

1.4. Цицерон и утверждение «religio» как термина

Первым, как уже отмечалось выше, латинским автором, начавшим продолжающуюся до наших дней полемику о феноменах, которые следует обозначать словом «religio» (religion, религия, náboženství и т.п.), считается Цицерон. Время его жизни совпало с радикальным кризисом институтов «Res publica Populi Romani», проскрипциями Суллы (Lucius Cornelius Sulla, 138-78 гг. д.н.э.), возвышением и гибелью Юлия Цезаря (Gaius Iulius Caesar, 100-44 гг. до н. э.), войнами за доминирование над многомиллионным населением Средиземноморья и началом проскрипций второго триумвирата (Triumviri Rei Publicae Constituendae Consulari Potestate, 43-33 гг. до н.э.), жертвой которых стал и он сам. В качестве иллюстрации денотаций и коннотаций слова «religio» в тот период приведем несколько примеров из текстов некоторых современников Цицерона.

Варрон (Marcus Terentius Varrō; 116 — 27 гг. до н. э.), старший современник и друг Цицерона, ставший выдающимся энциклопедистом эпохи, размышлял над необходимостью переосмысления «Mos Maiorum» (mores maiorum, обычай предков, традиции отцов)[31]. Он ностальгировал по «доброму старому времени», когда «плохо выбритые отцы, от которых пахло луком и чесноком», были, однако, по его убеждению «optime animati (одушевленными самым наилучшим образом)», при этом критически относясь к «иноземным культам»[24]. Он выделил три естественно дифференцирующиеся социальные формы отношения к «божественному», т.е. теологии/религии: «мифическую» или «сказочную» (представленную поэтами), «естественную» или «физическую» (представленную философами) и «гражданскую» (представленную политиками)[23]. Такая трехчастная теология (theologia tripartita) была описана в утраченном сочинении

«Человеческие и божественные древности» («Antiquitates rerum humanarum et divinarum»). Мифический род теологии («баснословные измышления о богах», разыгрываемые в театрах, по Августину[8]) создается поэтами, физический (естественный) – философами и гражданский (civilis) – властями и гражданам, первая годится преимущественно для театра и служит, скорее, для удовольствия, чем для поучения, последняя, являясь знанием, нужна всем без исключения гражданам государства, а особенно жрецам, при этом он признает, что поскольку гражданская теология ориентирована на народные массы, она вынуждена содержать в себе поэтический или вымышленный элемент. Источником же вдохновения здесь выступает «не религиозная вера, а патриотизм», приверженность вере отцов[44]. «Гражданская теология» приоткрывает людям истинную природу богов лишь в той мере, в какой это полезно для нужд государства, и в какой граждане, продолжая заниматься своими обычными обязанностями, могли бы воспринять ее, однако, самым возвышенным родом теологии Варрон считает физический (естественный, метафизический), или философский[56].

Эти положения, в свою очередь, считаются восходящими к идеям Сцеволы **(**Quintus Mucius Scaevola Pontifex, 140-82 гг. до н. э.), сформулировавшим понятие о «triplex religiae» (тройственной религии), сочетавшей в себе «народное, философское и государственное почитание, где народная, или поэтическая религия (religio poetica) есть область красивых вымыслов и грубых суеверий, ее следует предоставить невеждам, тогда как философская (religio naturalis) учит о Высшем на основании разума, а государственная (religio civilis), сводится к официальному культу»[95].

Так, философская религия не предназначена для широких масс, бесполезна для них, поэтому для блага государства необходимо наряду с ней сохранять и религию традиционную в качестве государственной», поскольку «в то время авгуры все чаще начинали использовать обряды гадания в конкретных политических целях, в интересах той или иной соперничавшей группировки», но при этом «одновременно в Риме все больше утверждались вместо традиционной римской религии различные эллинистические философские учения и восточные культы» и даже «непримиримые враги, Марий и Сулла сходились в одном: оба они находились под сильнейшим влиянием восточных религиозных обрядов, возили с собой в походах сирийских гадателей и ворожей», когда «Марий даже совершил нечто вроде паломничества в Пессинунт, на родину Кибелы — Великой Матери богов», а «Сулла, будучи в 92 г. до н. э. пропретором в каппадо-

кийской Коммагене, присутствовал при оргиастических обрядах в честь местной богини Маа, отождествленной позднее римлянами с богиней войны Беллоной, и был до такой степени увлечен культом этой азиатской богини, что, по словам его биографа Плутарха, даже видел ее во сне перед походом на Рим», при этом «приверженцами новых восточных культов становились не только представители высших слоев общества, но и люди из народа: распространителями этих культов были в Риме многочисленные рабы восточного происхождения, а также торговцы из портовых городов Остия, Путеолы и Брундизий, поддерживавшие деловые связи с Востоком»[41].

Особый пример использования слова «religio» встречается у императора и великого понтифика Гая Юлия Цезаря (Gaius Iulius Caesar, 100-44 гг. до н.э.), для которого оно обозначало «присягу/клятву»: «Sic terror oblatus a ducibus, crudelitas in supplicio, nova religio iurisiurandi spem praesentis deditionis sustulit mentesque militum convertit et rem ad pristinam belli rationem redegit» (Таким образом, устрашающие меры вождей, жестокая казнь и новая торжественная присяга уничтожили надежду на немедленную сдачу, произвели поворот в умах солдат и восстановили прежнее военное положение)[27]. Негативные коннотации слова «religio» представлены у Лукреция Кара (Titus Lucretius Carus, ок. 99-55 гг. до н.э.), младшего современника Цицерона и парадоксального «поэта-натуралиста», который увидел за ним *только* «тягостный гнет», «путы» и «тенеты», сковывающие нас (nodi religionum; De rerum natura, I: 931, IV:7), противопоставляя им поэтически изложенное учение Эпикура о «natura», способное избавить человечество от страхов перед богами и смертью, которые виделись ему первоисточниками раздоров и бедствий, когда именно «религия больше и нечестивых сама и преступных деяний рождала» (I, 83)[81]. Лукреций при это почти не использует термин «sacrum» («ἱερός»), т.е. в духе традиционной семантики связывает «religio» с унизительным страхом[16, с.150]. Стремление различить позитивные и негативные коннотации присутствует и у римского философа Фигула (Publius Nigidius Figulus, ок. 98-45 гг. до н. э.), которые полагал, что «Religentem esse oportet, religiosus ne fuas» (набожным следует быть, чтобы не стать суеверным)[63]. Близкие размышления были характерны и для поэта Горацию (Quintus Horatius Flaccus, 65-8 гг. до н.э.), которому принадлежит утверждение "nulla mihi religio est" (у меня нет никакой религии/ у меня нет никакого суеверия/у меня нет никаких предрассудков)[71].

Сам Цицерон впервые в письменно зафиксированной истории дал определение религии, представленное в одном из самых ранних его трактатов «Риторика, Или об изобретении» («De inventione», 91-81 гг. до н.э.). Он отделил новый термин, обозначающий понятие от лексем разговорного языка, в котором «religio» понималось как не установленные законом «страшные» (запретные, опасные, неблагоприятные, дурные, зловещие и т.п.) феномены, от «sacra» (sacrum, sacer и т.п.), т.е. «законных» феноменов, почитаемых публично. В таком статусе, т.е. как обозначение феномена одной из предельно общих областей вечного «Naturae ius» (закона природы, порядка бытия), Цицерон отметил, что «религия есть то, что позволяет [людям] служить и поклоняться высшему порядку природы, который называется божественным» («Religio est quae superioris cuisdam naturae, quam divinam vocant, euram cerimoniamque aff ert»; Invent. II. 53, 161)[97, с.278]. В другом переводе: «религия – это уважение и почитание какой-либо высшей силы, называемой божественной»[62, с.30]. Недавно опубликован и третий вариант: «религия – это то, что окружает заботой и поклонением некую возвышенную сущность, которую называют божественной»[53]. В том же тексте отмечается, что «суеверие родственно религии» («superstitio, quae religioni propinqua est»; Invent. II. 165)[22]. К концу жизни Цицерон стал дистанцировать эти феномены, отметив в одном из своих последних трактатов, что «если суеверие следует отбросить, то этим вовсе не отбрасывается религия», поскольку «мудрому свойственно сохранять и соблюдать установления предков и священные обряды» («De divinatione», II. 72. 148)[93, с.297].

Эти слова писались в контексте бурных политических потрясений римского социума, когда Вечный город впервые в истории был дважды захвачен собственной армией под началом Суллы, который повелел именовать его «Felix», т.е. «счастливчик», чем демонстративно подчеркивал поддержку, которую, по его словам, ему оказывали греческая Афродита и малазийская Ма-Энной-Беллона, «Величайшая богиня страны» («Θεα Μεγίστη της χώρας»), даруя победы в битвах[70]. Эту незримую помощь он считал достаточным основанием для того, чтобы при необходимости объяснять свое право нарушать древние «mos maiorum» (mores maiorum, πάτριος νομος, законы отцов, обычай предков) ради военных достижений, включая вырубку священных рощ Академии и Ликея около Афин или изъятие сокровищ из знаменитых греческих святилищ (храмы Асклепия в Эпидавре, Зевса в Олимпии и Аполлона в Дельфах), демонстративно иг-

норируя традиционные латинские «добродетели» («virtutes»), считая, что «куда важнее обладать ...удачей, счастьем», поскольку «боги оказывают свою милость и благорасположение вовсе не тем, кто ведет размеренно–добродетельную жизнь, полную всяческих запретов и лишений», но своим особым «избранникам», таким как он, подчеркивая, что дела, на которые он отваживался по внезапному побуждению, удавались ему лучше тех, которые он считал хорошо обдуманными[83].

Цицерон противопоставляет таким практикам суллианской «божественной спонтанности» свое особое понимание феномена, стоящего за латинским словом «religio», которое для него стало обозначать служение «высшему порядку природы» (ок. 81 г. до н.э.). Это слово и его производные встречается около 600 раз в сохранившихся текстах Цицерона (58 речей, 19 трактатов, около 800 писем, превосходя по своему объему все, что сохранилось от какого-либо римского писателя), почти в 20 значениях, при этом оно более 140 раз представлено только в текстах, относящихся к т.н. «делу Верреса» (70 г. до н.э.) и только около 40 раз в трактате «De natura deorum» («О природе богов», 45 г. до н.э.)[16, с.155]. Речи по «делу Верреса» показывают как формируется само понятие о «высшем порядке бытия», которому должны подчиниться даже высшая римская элита, в которую входил и Веррес (Gaius (Licinius) Verres, ок.119-43), бывший наместник Сицилии (73-71 гг. до н.э.). Он был осужден за злоупотребления этого периода и уехал в изгнание, но в период новых проскрипций был казнен вместе с Цицероном. «Высший порядок бытия» показан здесь Цицероном как универсальные нормы уважения традиционных локальных форм «почитания божественного», нарушение которых провоцирует протесты против властей, чреватые мятежами и восстаниями. В этом политическом контексте слово «religio» приобрело новую семантику, выступив уже не только как бытовавшее прежде обозначение связи с суеверно-страшными феноменами, стоящих за упомянутыми ранее выражениями «dies religiosus» («locus religiosus», «pius in matrem, religiosus in patrem» и др.), которые переживались индивидуально или группами «ближнего круга» в народе, но и осознавалось элитой как служение «высшему порядку природы» (Цицерон), с одной стороны, или, с другой, как «тесные тенеты», «суеверия» или «мнительность». Слово «religio» начинает обозначать феномены не столько бытового «суеверно-страшного» уровня, или юридического уровня «sacrum», установленного для Populus Romanus Quiritium, сколько «предельно и подлинно страшного», т.е. того, что глубоко понимающими ре-

альность интеллектуалами, прежде всего Цицероном и его ближним кругом, было осознано в качестве несущего в себе действительную и абсолютно серьезную угрозу самому бытию всей грандиозной мультикультурной цивилизации, сложившейся вокруг Вечного города, т.е. «связям» и «путам», создающем солидарность, сплоченность и органичность целого, его самовоспроизведение.

1.5. Трактат «De natura deorum»

В этом контексте переосмысливаются взгляды на традиции «mos maiorum», соотносимые Цицероном с философским созерцанием индивида, видящим себя в «Pax deorum» («мир с богами», «согласие с высшим порядком бытия»). Мы в данном тексте сосредоточимся преимущественно на трактате «De natura deorum» (далее - «Dnd»), созданном знаменитым оратором за год до гибели. Его описание сегодня представлено на 21 языке в Википедии (Wikipedia, the free encyclopedia), количество переизданий на разных языках приближается к 500 (по данным сайта www.worldcat.org, где, однако, почти не учтены российские, за исключением издания 1779 года), сумма материалов о нем в поисковых системах «Google» и «Яндекс» приближаемся к 7000, а число истолкований вообще не подлежит учету. Трактат «Dnd» выступил как впечатляющий пример осмысления религии в качестве универсального феномена, имеющего статус высшего политического идеала, способного сплотить граждан в одно подлинное целое, оказавшись востребованным в качестве первых напечатанных изданий, как в мире, вышедших в типографиях Рима и Венеции (Rome, 1471, Sweynheym and Pannartz; Venezia, 1471, Vindelinus de Spira), так и России (1752).

Текст «Dnd» сохранился не полностью, отношение к нему в истории было противоречивым, а интерпретации могли меняться на взаимоисключающие, поскольку, с одной стороны, в условиях стремления властей утверждающейся империи к реставрации «mos maiorum» в их понимании, эти и подобные им тексты, не отвечающие «задачам дня», могли запрещать или даже предавать огню, как в 302 году по декрету императора Диоклетиана (Gaius Aurelius Valerius Diocletianus, 244-311)[48]. Диоклетиан начал в этот период гонения на манихеев (297) и христиан (298-305), но при этом поддерживал культ Митры, названного им «Защитником Империи» и его т.н. «солдатскую религию», при этом утверждая, что «величайшее преступление – отречься от того, что было определено и утверждено предками… Потому мы решили наказать зловредное упрямство дурных

людей, которые противопоставляют древним отеческим культам богопротивные секты, чтобы по своему произволу уничтожить то, что было нам завещано богами и предками… Следует опасаться, что они отравят своими мерзкими ядовитыми напитками невинных людей, скромный и спокойный римский народ и всю нашу землю… Поэтому мы повелеваем, чтобы основатели и главари вместе с их мерзкими писаниями были подвержены суровому наказанию – сожжению на огне. Их приверженцы, прежде же всего – фанатики, должны быть наказаны смертью, их собственность конфискована в пользу казны… Эпидемия этого зла должна быть истреблена с корнем из нашего счастливого века!»[74].

С другой стороны, Цицерона относили не только к выдающимся античным ораторам, но и к особой категории «христиан до Христа» в одном ряду с Сократом, Платоном и Эпикуром[96]. На его авторитет ссылались сторонники как республиканства, так и монархизма, вплоть до Фирмика Матерна (Julius Firmicus Maternus, IV век), автора фанатичного «De errore profanamum religionum» (ок. 349) или скандального издания в Болонье ('P. Seraphinus', 1811) сфабрикованной четвертой главы трактата, где развивались взгляды католических ультрамонтанистов[1]. В.Н.Кузищин (1930-2013), редактор первого русско-советского перевода текста в XX веке, отмечал, что «вопрос о цицероновском видении сущности религии, природы богов и о новых идеях, которые Цицерон вносил в религиозное развитие римского средиземноморского общества, нуждается в специальном исследовании»[39]. Эти слова актуальны и сегодня, а ниже мы сопоставим ряд базовых для нашего исследования моментов известных переводов на русский язык текста «Dnd», убедившись в справедливости мудрого замечания С.Л.Утченко (1908-1976), отмечавшего, что «каждая эпоха знает своего Цицерона»[84].

Трактат «Dnd», датируемый 44 гг. до н.э., содержит описание более чем 60-летним автором воображаемой встречи трех интеллектуалов, помещаемой в контекст ситуации почти 30-летней, для времени создания текста, давности, т.е. вскоре после смерти Суллы, завершения проскрипций и начала упоминавшегося выше «дела Верреса», когда в обществе пробудились надежды на начало нового «счастливого века», в котором осуществится торжество справедливости. Текст построен в особом диалогическом стиле, который можно назвать «триарно-тернарным», фиксируя два альтернативные представления и представляя их анализ с беспристрастных, но дружественных позиций третьей стороны. Персонажи диа-

логов из трактата «De natura deorum» представлены как акторы, поддерживающие многоплановую «тернарность» коммуникации, описанную в трех книгах, тремя участниками и на трех уровнях, оставаясь при этом принципиально незавершенной, т.е. открытой будущим и, возможно, значительно более глубоким истолкованиям. Прежде всего, разделяются Веллей и Бальба, предлагающие разные, при этом важные своим взаимным отталкиванием, «языки первого порядка» и картины мироздания с позиций учения своих «школ», над противостоянием которых стоит беспристрастное академическое «мета-созерцание» Котты и его «язык второго порядка». Во-вторых, еще и сам Цицерон смотрит со стороны на противостояние «академизма» и «школ» с позиций собственного «мета-мета-взгляда» и «языка второго порядка», содержание которого определяется политически, но интересами не просто данной ситуативной власти в Риме, где приближалось время «внезапной смерти» Цезаря, но самой человеческой солидарной общности как таковой. В третьих, каждая эпоха смотрит на этот идеал цивилизованной и общечеловеческой нормы со своих нормативных позиций и своего «язык второго порядка», когда, к примеру, в советском издании у Цицерона была отмечена «вершина его атеистической дерзости» и то, что он догадывался, что «от государственной религии римлян, ...если бы ее освободить от суеверий», не сталось бы ничего[93, с.37,39]. Таким образом, Веллей, Бальба, Котта и сам Цицерон, с одной стороны, представляют каждый свой «языки первого и второго порядков», которые мы сегодня, с другой стороны, осмысливаем с позиций философского религиоведения или «языка наблюдения за наблюдателями».

Время беседы символически относится к периоду завершения т.н. «Союзнической войны» (Bellum Sociale, Bellum Marsicum, 91-88 гг. до н.э.), предоставившей права римского гражданства италийским племенам и эпохи войн с греко-персидским эллинистическим Понтийским царством (Regnum Ponticum, Βασίλειον του Πόντου), где правил Митридат VI (Mithridates, Μιθραδάτης; 134-63 гг.о н.э.), относивший себя к династии Ахеменидов, древнейших правителей «Арийской империи», пытавшийся реставрировать было величие персов и чеканивший на своих монетах амбициозную надпись «Царь царей» (Βασιλεύς βασιλεῶν). Сам Цицерон тогда вернулся в Рим после вынужденного отъезда в Грецию, где он скрывался от возможных преследований сторонников «Felix'a», а фактическое время беседы символически отнесено к дням «Feriae Latinae» («Ферии латинские»), т.е. проводимого в апреле праздника единения «Latiaris» (союза

30 латинских городов) при храме Juppiter Latiaris на Альбанской горе около Рима[30]. Этот праздник, отмечавшийся на протяжении почти 1000 лет, был посвящен Юпитеру, главному богу-покровителю «populi Latini», в честь которого на несколько дней заключалось священное перемирие, собирались представители самоуправляемых латинских общин и приносились общие очистительные жертвы согласно обычаям, идущим с эпохи возвышения города Alba Longa, одного из первых центров солидарности латинян, древностью превосходившего Рим, родины легендарных братьев Рем и Ромул, основателей Вечного города.

Участники беседы представляли наиболее влиятельные философские направления в Риме той эпохи. Собравшимися интеллектуалами были хозяин дома, понтифик Котта (Gaius Aurelius Cotta, 124-73 гг. до н. э.), ранее близкий к окружению Суллы, а его гостями, помимо Цицерона, были два политика - эпикуреец Веллей (Gaius Velleius, ???-???), о котором известно, что он в 90 г. до н. э. занимал должность народного трибуна, и стоик Бальба (Quinti Lucilii Balbi, 100-40 гг. до н. э.), римский сенатор. Принимавший гостей понтифик Котта представлял собой платоновскую Akadḗmeia (Ἀκαδήμεια), руководил которой Филон из Лариссы (Φίλων ὁ Λαρισσαῖος, 154-83 г. до н.э.), который в 88 г. до н.э. переехал в Рим, где и остался до конца жизни, создав свою школу, в которой его, среди прочих, слушал и Цицерон. Последний, повествуя в трактате об этой беседе, стремится придерживаться общей позиции предельной отстраненности, беспристрастности и скептицизма, характерных именно для академизма данного периода, которая позднее сменяется уже другой формой.

Творчество Цицерона, включая его трактат «De natura deorum», описаны в необозримом количестве публикаций историков, филологов, философов, политологов и представителей многих других академических дисциплин. Данный диалог мы рассмотрим в контексте философского религиоведения, т.е. в предельно широкой социально-политической перспективе с позиции «наблюдения за наблюдателями», включая и самого Цицерона. В этом контексте будет предпринята попытка рассмотреть специфический «трилогизм» данного повествования, восходящий к универсальной логике «тернарных» структур, начиная с представленной Платоном (Πλάτων, 429-347 до н.э.) «триарно-прирожденной», т.е. присущей каждому, склонности «души» («сознания», «совести», «сердца») к деятельности политика (философа), воина или труженика. «Тернарность» характерна для подходов Аристотеля и стоиков, выделявших три части в

философии. «Триарность» представлена и в упоминавшейся ранее концепции трехчастной теологии («theologia tripartita» политиков, философов и поэтов), представленной Варроном, а известный французский филолог Ж.Демюзиль (Georges Edmond Dumézil, 1898-1986) расширительно переносил «трилогизм» на все индоевропейские культуры, где им выделялись функциональные субгруппы властей (жрецов/царей), воинов и производителей (земледельцев/скотоводов)[54]. Истоки этой структуры можно усмотреть и в фундаментальной для религиоведения концепции одного из «отцов полевой антропологии» Б.Малиновского, дифференцировавшего «магию» (овладение «силами»), «религию» (поклонение «должному») и «науку» (овладение «природой»), представив их как базовые аспекты и вечные измерения отношения человека с миром, присутствующие на всех этапах развития человечества[49]. В предельно широком кросскультурном и трансисторическом контексте можно говорить о дифференциации трех социальных субкультур, представленных институционально-политически, индивидуально-психологически и философско-логически в особенностях типов идентичностей и личности каждого человека.

Три собеседника, представленные в «De natura deorum», выступают как литературные персонажи, олицетворяющие «аутопойезис» трех самоутвердившихся мировоззренческих типов идентичностей, субкультур и практик «наблюдения за действительностью», сочетаемых с наблюдением за ними всеми как «наблюдателями», дифференцирующихся в урбанистическом социуме и призванных поддержать свое единство, метафорически символизируемого днями «Feriae Latinae»[2]. Этот символизм выражал идею органичного самовоспроизведения («аутопойезиса») общины «populi Latini», выросшей из маленькой деревушки «Roma» до многомиллионной цивилизации, управляемой из «Aeterna urbs», исторически доказавшего свою способность преодолевать конфликтогенность простых и неустранимых бинарных оппозиций «свое/чужое», «patricius/plere», «magistratus/tribunus plebis», «римляне/варвары», «римляне/греки», «римляне/италики», «элита/чернь», «аристократы/деревенщина», «истина/ложь» и т.п., спонтанно возникающих в сообществе и грозящих единству «Populus Romanus Quiritium» конфликтами, преступлениями, мятежами, гражданскими войнами, проскрипциями и диктатурами.

В терминах сравнительно недавнего советского прошлого и ряда современных субкультур, продолжающих эту традицию, все возможные мировоззренческие позиции следовало сводить к решениям т.н. «основно-

го вопроса философии», с позиций которого идеи Эпикура (Ἐπίκουρος, ок. 342-270 до н.э.) считались учением «замечательного материалиста, атеиста и просветителя древности», а про стоицизм утверждалось, что он «эклектичен», включая в себя специфическую «теологию», ведущую к «откровенному идеализму»[13]. Последний, в свою очередь, в период СССР могли определять как «утонченную поповщину»[87]. А.Н.Чанышев (1926-2005) предложил переосмыслить эту проблематику в более широкой перспективе «основного вопроса мировоззрения», где противостояние материализма и идеализма заменялось на непреодолимую альтернативу «натуралистического» и «антропного» миропонимания/мироотношения, сосуществующих на протяжении всей истории человечества[94]. Таким бинарным моделям миропонимания в качестве преодолевающих их статичность форм были предложены «триарные» и «тернарные» подходы[15].

Поль Рикер (Paul Ricœur, 1913-2005) утверждал, что благодаря религии возможно построение современной онтологии, «расширенного опыта» как «диалектики интерпретаций», при этом каждая из интерпретаций «обоснована той или иной экзистенциальной функцией» – «археологией субъекта», «телеологией» или «эсхатологией» и именно «в диалектике археологии, телеологии и эсхатологии онтологическая структура заявляет о своей способности соединить несогласованные в лингвистическом плане интерпретации», показав, что «эти различные модальности существования принадлежат одной и той же проблематике, потому что в конечном счете именно наиболее богатые символы обеспечивают единство этих многочисленных интерпретаций, они одни несут в себе все векторы – регрессивные и прогрессивные, разъединяемые различными герменевтиками», когда теории образуют общности, указывающие на реальности, лежащие в основании всех интерпретаций, а сами интерпретации перестают рассматриваться только как «интерпретации», начиная восприниматься в их глубинном родстве, в совпадении, в органическом единстве различного, как знаки подлинного (Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I, Le Seuil, 1969)[68].

К.Леви-Стросс (Claude Lévi-Strauss, 1908-2009) обратил внимание на методологические трудности, которые встают при пользовании концепции «дуальных организаций», отмечая, что она очень абстрактна, ибо отвлекается от множества аномалий, противоречащих ей, делая вывод о необходимости «отказаться от нее и рассматривать мнимые формы дуальности как внешние искажения структур иного, гораздо более сложного характера», дуального и

асимметричного одновременно, поскольку любая реальность имеет по меньшей мере три измерения, которые должны присутствовать и в теории этого феномена[43]. Близок к ним и Ю.М.Лотман (1922-1993), который писал, что любой динамический процесс может протекать и быть описан в бинарных (двоичных) или тернарных (троичных) структурах, однако тернарная структура гораздо жизнеспособнее бинарной, поскольку первое описание предполагает поляризацию двух противостоящих мировоззрений, когда идеалом становится «полное уничтожение всего уже существующего как запятнанного неисправимыми пороками», тогда как «тернарные структуры сохраняют определенные ценности предшествующего периода, перемещая их из периферии в центр системы. … Тернарная система стремится приспособить идеал к реальности, бинарная – осуществить на практике неосуществимый идеал»[45]. Иначе говоря, любая бинарная система монологична, тогда как тернарная – диалогична. Для философского религиоведения представляется перспективной и упомянутая выше концепция Б.Малиновского, сформулированная в терминах не бинарных, но именно тернарных отношений (магия/религия/наука), которую можно применить и к трактатам Цицерона, стремившемуся разделить «суеверие» (химеры, магию и т.п.), «религию» (поклонение высшему порядку бытия) и «философию» (академическое созерцание, науку).

Цицерон при этом почти не использует привычные нам сегодня в таком контексте термины «магия» и «маги» («magorum») для обозначения т.н. «магических феноменов», как сегодня, после монографии «Золотая ветвь» («The Golden Bough», 1890) Дж.Фрезера (Sir James George Frazer, 1854-1941), принято собирательно именовать волшебство, колдовство, мантику, знахарство, целительство и т.п.. Именно Цицерон, как отмечает А.В.Петров, «обсуждая гадание и суеверие, фактически задает рамки для более широкой сферы религиозной деятельности, в которые магия обязана будет войти, если захочет удовлетворить цицероновским критериям нормативности»[64, с.98]. В современной культуре отношение к этим феноменам продолжает оставаться двойственным. Так, для науки оно может быть негативным, как, к примеру, для медицины, противостоящей различным «знахарям» и «целителям», или нейтральным, как для антропологии Фрезера или Малиновского, изучающих этнографические феномены, или позитивным для филологов, изучающих тонкости архаичных мифов. Двойственно оно и для христианства, где существует идущее от Ветхого Завета негативное отношение к «магическому», но при этом присутствует

и положительная семантика, к примеру, в праздновании «Богоявления» (Θεοφάνια, Теофания, Επιφάνια, Эпифания, Явление, Φώτως, Просвещение), до наших дней иногда именуемом «Festum magorum» («Праздник волхвов», «Festum regum», «Праздник царей»), связанное с известным евангельским сюжетом «поклонения волхвов» («μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν», «маги с Востока», «Tres reges», «Tres magi»; Мф. 2:1-11). Вместе с тем, в Новом Завете присутствует и негативная коннотация в образе принявшего крещение «Симона-волхва» («Σίμων ὁ μάγος», «Simon magus», Деян. 8:9-24), пытавшегося купить за деньги у апостолов благодатный дар священства.

В таком широком контексте можно говорить о дружеском характере беседы персонажей трактата «Dnd», где выделяются те, кто 1) наблюдает за действительностью, искренне придерживаясь определенных позиций своей школы (НДш) и 2) наблюдает за первыми двумя наблюдателями действительности, не менее искренне отмечая их односторонности (НН). Первые (НД) представлены двумя сложившимися в римской культуре самовоспроизводящимися дискурсами (школами) альтернативного моделирования мироздания - «натурализмом» (Веллей и эпикурейцы) и «антропностью» (Бальба и стоики). Вторые (НН) стремятся к «беспартийности» (Котта и Цицерон, академики) в контексте предельно глобального понимания причин и следствий противостояния первых двух в условиях завершения проскрипций и открывшейся возможности осмысления предельно глубинной природы «должного» и «законного», которое позволит избегать крайностей как порвавшей с традициями «спонтанности» действий новых «счастливчиков», так и традиционных политических противостояний, грозящих гибелью «societas generis humani» (человеческому сообществу) в случае утраты гармоничного баланса «mos maiorum», «Pax deorum» и «iustitia».

В таком контексте мы обратимся к семи известным нам изданиям пересказа и перевода текста трактата «Dnd» на русский язык (1752-2018). Так, пересказ был издан для российской читающей публики в качестве средства «для наставления юношества» и двуязычного текста ряда его положений в трактате «Pensées de Cicéron, traduites pour servir à l'éducation de la jeunesse» (1744) аббата Пьера Жозефа Тулье д’Оливе (Pierre-Joseph Thoulier d'Olivet, dit l'abbé d’Olivet, 1682—1768), члена Académie française и учителя Вольтера, переведенного И.А. Шишкиным и отредактированного М.В.Ломоносовым под названием «Мнения Цицероновы из разных его со-

чинений собранные аббатом Оливетом» (1752, 1767)[57]. Первый аутентичный перевод под названием «О естестве богов» был опубликован в 1779 году[51]. В этих двух изданиях слова «religion» и «religio» были переведены как «закон» в духе решений «Вестфальского мира» и утвердившегося принципа «чья земля, того и вера» («cujus regio, ejus religio», Pax Augustana, 1555), превратившего феномен прежнего, на протяжении почти 1000 лет, «вселенского» христианства, во множество региональных «законов», «вероисповеданий» и «religio», специфичных в разных «regio» Европы. Название «О естестве богов» сохраняется до издания 1817 года, которое, однако, содержало только первую книгу трактата, а латинское слово «religio» начинают передавать с помощью кириллической транслитерации «религия»[20]. В конце XIX века утверждается название «О природе богов» (1892)[92, с.1-71]. Оно сохраняется в двух переводах XX века советского периода (Т.А.Лапина/Бобровникова/, 1980-1983 и М.И.Рижский, 1985), став нормативным для последующих публикаций. Последним из современных изданий стал перевод на русский язык, вышедший в 1998 году в Киеве[50].

Показательным является и тот факт, что именно перевод конца XIX века, выполненный Степаном (Иоахимом) Осиповичем (Иосифовичем) Блажеевским (1847-1915; инициалы С.Б. в издании частей в ревельском журнале «Гимназии» за 1892-1896 годы), выступил как нормативный для постсоветского времени, выдержав уже целый ряд переизданий в XXI веке (2002-2018)[89]. В соответствии с принципом актуализма именно последнее издание следовало бы принять за основное, однако оно создавалось в политических условиях Российской империи, где согласно 1-й статье Уставов духовных дел иностранных исповеданий свода законов Российской империи 1857 года утверждалось, что «первенствующая и господствующая в Российской Империи Вера есть Христианская Православная Кафолическая Восточного исповедания»[82]. Это издание, вместе с тем, создавалось в соответствующем культурном и политическом контексте конца XIX века, когда совсем недавно возникла особая «наука о религии» и был опубликован первый русский перевод лекций М.Мюллера[59]. Очевидно, что сегодня требуется новый и более корректный перевод, который сможет учесть произошедшие к настоящему времени изменения в понимании феноменов, стоящих за латинским словом «religio» более 2000 лет назад.

Прежде всего, важно обратить внимание на частотность тех терминов, с помощью которых в латинском тексте описывалась и конструировалась важная для нашего исследования проблематика: «natura» (264), «religio» (39), «cultus» (27), «sanctius» (23), «fides» (16), «superstitio» (16), «pietas» (12), «iustitia» (6), «sacrum» (5), «theologia» (2) и «atheos» (1). Не претендуя на исчерпывающий анализ данного трактата и всей полноты представлений о религии и религиозности в произведениях Цицерона, отметим, что именно считается создателем латинской философской терминологии, включая и термин «atheos». Его тексты выступают как «язык второго порядка» и «наблюдение за наблюдателями», все еще ожидающие своих скрупулезных исследователей, среди которых мы выделим три ключевых на наш взгляд эпизода, где отмеченные термины представлены в соотношении друг с другом, первый из которых ниже дан на латыни и шести переводах на русский язык, отражающих социально-политический климат своей эпохи.

В первой книге трактата Цицерон соотносит феномены, описываемые терминами «religio», «natura», «sanctius», «sacrum», «pietas», «iustitia» и «cultus», с одной стороны, и, с другой, «superstitio» и «atheos».

В оригинале и переводах это представлено так:

«Sunt enim philosophi et fuerunt, qui omnino nullam habere censerent rerum humanarum procurationem deos. Quorum si vera sententia est, quae potest esse pietas, quae sanctitas, quae religio? Haec enim omnia pure atque caste tribuenda deorum numini ita sunt, si animadvertuntur ab is et si est aliquid a deis inmortalibus hominum generi tributum; sin autem dei neque possunt nos iuvare nec volunt nec omnino curant nec, quid agamus, animadvertunt nec est, quod ab is ad hominum vitam permanare possit, quid est, quod ullos deis inmortalibus cultus, honores, preces adhibeamus? In specie autem fictae simulationis sicut reliquae virtutes item pietas inesse non potest; cum qua simul sanctitatem et religionem tolli necesse est, quibus sublatis perturbatio vitae sequitur et magna confusio; atque haut scio, an pietate adversus deos sublata fides etiam et societas generis humani et una excellentissuma virtus iustitia tollatur» (I: 3-4)[5].

2018:

«Есть философы, и прежде были такие, которые полагают, что боги не имеют совершенно никакого попечения о человеческих делах. Если их мнение справедливо, то какое может быть благочестие, набожность, какое почитание богов? Ведь все это тогда лишь должно воздавать богам чистым сердцем и с благоговением, если это ими примечается и если бессмертные

боги уделяют что-нибудь человеческому роду. А если боги и помочь нам не могут или не хотят, и вообще не заботятся и не замечают, что мы делаем, и ничего от них не может истекать в человеческую жизнь, то какое же нам основание воздавать бессмертным богам почитание, приносить жертвы, воссылать молитвы? Под видом же лицемерного притворства не может замечаться благочестия, а равным образом и других добродетелей; по необходимости вместе с ним должна уничтожиться набожность и религия, а с их уничтожением должно последовать смятение в жизни человеческой и великое неустройство. (4) Да и вряд ли с уничтожением религиозного чувства к богам не уничтожилось бы также доверие, связь человеческого рода и превосходнейшая добродетель - чувство справедливости»[91, с.36].

1998:

«Есть и были раньше философы, которые считают, что боги совсем не заботятся о человеческих делах. Если их мнение правдиво, то каким может быть благочестие (pietas)? Какой - набожность (sanctitas)? Какой - религия (religio)? Ведь все то, что должны чисто и свято воздавати богам, имеет смысл лишь тогда, когда они замечают это и когда роду человеческому бессмертные боги за это как-то благодарят. Если же боги не могут нам помочь, и не хотят, и совсем не заботятся о нас, и не обращают внимания на то, что мы делаем; и если они не могут оказать никакого влияния на человеческую жизнь,- тогда для чего бессмертных богов чтить, им благодарить, обращаться к ним с молитвами? Как все другие добродетели, так и благочестие не может быть только во внешних лицемерных проявлениях. А если не будет уважение к богам, то вместе с ней непременно исчезнут и пощана к богам и религия. Если же и они исчезнут, то наступит великий переворот в [всем] жизни и большое замешательство. И я не знаю, с исчезновением уважения к богам не исчезнут также вера (fides), и человеческое сообщество, и самая совершенная из всех добродетелей - справедливость? »[50].

1985:

«Есть и были ранее философы, которые считают, что боги совершенно не пекутся о человеческих делах. Если их мнение истинно, то какое может быть благочестие (pietas)? Какая набожность (sanctitas)? Какая религия (religio)? Ибо все то, что должно быть чисто и свято воздаваемо богам, имеет смысл, если только они замечают это и если есть роду человеческому от бес-смертных богов некое воздаяние. Если же боги и не могут нам помочь, и не хотят, и совсем не пекутся о нас, и не обращают внимания на

то, что мы делаем, и если с их стороны не может быть никакого влияния на жизнь человеческую, то для чего нам воздавать бессмертным богам какое-то поклонение (cultus), почести, обращаться к ним с молитвами? Как другие добродетели, так и благочестие не может состоять только во внешних лицемерных проявлениях. А если не будет благочестия, то вместе с тем неизбежно исчезнут и набожность и религия. Если же и эти исчезнут, то последует великий переворот всей жизни и великое смятение (4) и, пожалуй, с исчезновением благочестия к богам не устранится ли также вера (fides) и человеческое сообщество (societas generis humani), и самая совершенная из всех добродетелей - справедливость (iustitia)?»[93, с.60-61].

1982:

«Есть и были философы, которые полагают, что боги вообще не пекутся о делах человеческих. Если их мнение верно, то какое же может быть благочестие, какое богопочитание, служение богам? Все это наш долг по отношению к божеству, долг, который мы обязаны воздавать чисто и непорочно, если только боги замечают наши чувства и сами хоть что-нибудь дали людям. Но если боги и не могут и не хотят помочь нам и вообще не заботятся о том, что мы делаем, и не замечают этого, и ничего от них не может войти; в человеческую жизнь, для чего тогда нам совершать какие-то обряды и молитвы и воздавать почести бессмертным богам? Благочестие и другие добродетели не могут существовать под ложным обличием, а без них неизбежно погибнут богопочитание и служение богам, с гибелью которых наступает сумятица и полная путаница в жизни. С гибелью же благочестия погибнет, пожалуй, и верность, и человеческое общество, и исключительная добродетель - справедливость»[90, с.222].

1892 (2002-2018):

«Есть философы, и прежде были такие, которые полагают, что боги не имеют совершенно никакого попечения о человеческих делах. Если их мнение справедливо, то какое может быть благочестие, набожность, какое почитание богов? Ведь все это тогда лишь должно воздавать богам чистым сердцем и с благоговением, если это ими примечается и если бессмертные боги уделяют что-нибудь человеческому роду. А если боги и помочь нам не могут или не хотят, и вообще не заботятся и не замечают, что мы делаем, и ничего от них не может истекать в человеческую жизнь, то какое же нам основание воздавать бессмертным богам почитание, приносить жертвы, воссылать молитвы? Под видом же лицемерного притворства не может замечаться благочестия, а равным образом и других добродетелей; по

необходимости вместе с ним должна уничтожиться набожность и религия, а с их уничтожением должно последовать смятение в жизни человеческой и великое неустройство. Да и вряд ли с уничтожением религиозного чувства к богамъ не уничтожилось бы также доверие, связь человеческаго рода и превосходнейшая добродетель - чувство справедливости»[92, с.18-19].

1817:

«В самом деле, некоторые из Философов, как древних так и новых, действительно думают, что Боги нимало не заботятся о делах человеческих. И естьли их мнение справедливо, то какое может быть благочестие ? Какая святость ? Какая религия? Сие бо все, и в чистоте тогда только исполняется, когда знаем, что Боги нам внемлют, и на нас благодать ниспосылают. И ежели Боги не могут и не хотят нам помогать; ежели совсем на нас не презирают; ежели равнодушны к нашим деяниям; ежели мы не можем от них чаять ни награды, ни наказания: то для чего воздавать им поклонение и почтение ? для чего возсылать молитвы ? - Благочестие, подобно другим добродетелям, не состоит в одной только наружности: без него же нет святости, нет религии, а без сих какие смятения, какие беспорядки воспоследуют в жизни ? Я сомневаюсь даже, чтобы с истреблением благочестия к Богам, не рушилась вера, гражданское общество и самое правосудие, сия первая из всех добродетелей»[20, с.3-4].

1779:

«Были прежде и ныне суть еще некоторые Философы, которые думали, что боги совсем о человеческих делах никакого попечения не имеют. Есьли их мнение справедливо, то может ли быть благочестие, святость и закон? Ибо все сие тогда только положить можно, когда боги смотрением имеют и ниспосылают благодеяния людям. А ежели боги помочь нам не могут или не хотят, ни мало об нас не пекутся, дел наших не примечают, и ничего от них в общежитие наше не истекает, то ни какой не нахожу причины, для которой бы бессмертным богам служение учреждать, почтение воздавать и молитвы возсылать. Из одного только вымышленного лицемерия, как прочия добродетели, так и благочестие пребыть не может, без которых исчезнут святость и закон. Истребя сии спасительные вещи непременно последовать должно в жизни человеческой смятение и неустройство. Если я не обманываюся, то с истреблением благочестия к богам последует неминуемо истребление закона, уничтожение правосудия и самое разрушение общежития человеческого»[51, с.3-4].

До Цицерона слово «religio», как уже отмечалось выше, обозначало те внезапные «вторжения таинственных сил», которых индивиду следовало опасаться, в отличие от тех феноменов, которые обозначалось словом «sacrum», т.е. идущих от установлений первых царей особых локальных пространств и дней календаря, специально выделенных для богов, которые торжественно, радостно и с искренним энтузиазмом почитались[3]. В отличие от такого словоупотребления уже в ранних работах молодого Цицерона слово «religio» становится философским термином, обозначающим, как уже отмечалось выше, именно «то, что позволяет [людям] служить и поклоняться высшему порядку природы, который называется божественным». Древняя семантика «лично и непосредственно страшного» дополняется новой семантикой «подлинно страшного» как «интеллектуально осознаваемого в качестве действительно опасного для всего человеческого общежития», с позиций которой «mos maiorum» следует не отбросить, как это делали те поверхностные и односторонние философы, которых прозывали «Atheos» («ἄθεος», «безбожник», I:63), или харизматичные военноначальники, подобные Сулле и Верресу, позволявшие себе грабить святилища богов других народов, но академически переосмыслить в контексте совершенно практичного идеала «Pax deorum», т.е. мира, где не слепо, но мудро поклоняются таинственному «высшему порядку природы», уважая традиции поклонения всех тех народов, которые вошли в глобальную и трансконтинентальную семью цивилизации «Pax Romana». Слепое и противоречивое поклонение таинственному, характерное для «поэтов», «магов», «египтян», «глупых старых баб», «мнения толпы» и большинства «философов», которые собирательно названы им «сновидениями сумасшедших» (2018-52 I:42-44), Цицерон маркировал как «superstitio» («суеверие»). Многообразию последних противостоит феномен «religio», состоящий «в благочестивом поклонении богам» («religionem, quae deorum cultu pio continetur», I:117), при этом выделяются не только традиционные латинские, как культ Юпитера и «Feriae Latinae» или завезенные Суллой иноземные, как «культ Ма-Беллоны» и т.п. политические установления и публичные жреческие практики, но в целом искусство тщательно и скрупулезно осуществляемого «умения почитать богов» («scientia colendorum deorum», I.116), основанное на мудром принятии факта таинственности действий того, что он назвал «высшим порядком природы».

Во второй книге трактата Цицерон вновь уточняет, что «religio» это не «суетные мнения», основанные на «измышлениях фантазии» и «химерах», которых боятся «глупые старые бабы», но фактическая данность самой традиции «поклонения богам» («religione, id est cultu deorum», II.5), которая наглядно и предельно эмпирически помогает римлянам побеждать, отличая их именно этим от других народов (II.8). Эти культовые установления и традиции далеко не всегда могут быть поняты «учеными и неучеными», поскольку сложившаяся «религия римского народа разделяется на жертвоприношения и авспиции», к которые еще «и третий элемент присоединяется», когда «возвещают какое-нибудь предсказание», при этом «из этих религиозных обрядов никогда не считал я никакого маловажным...» («Quumque omnis populi Romani religio in sacra et auspicia divisa sit, et tertium adiunctum sit, si quid praedictionis caussa ex portentis et monstris Sibyllae interpretes haruspicesve monuerunt, harum ego religionum nullam umquam contemnendam putavi mihique ita persuasi», III:5). Утверждается специфическая тернарность римского богопочитания, включающего в себя ауспиции (auspicium), гаруспиции (haruspicy) и установленные жертвоприношения (sacra).

В третьей книге Цицерон упоминает о тех, кого «называют теологами» (qui theologi nominantur, III:53, 54), ссылаясь на поэтические метафоры, которыми описывали божества «в эпосе или в трагедии», начиная с Гомера и Гесиода, от которых идет само выражение «почитание богов» (τιμή θεῶν), как впервые это слово определил Платон («θεολογία», учение о богах)[67]. С.С. Аверинцев отмечает, что подобная «θεολογία» фактически «не только не имела характера обязательного вероучения, но могла быть и вообще иррелигиозной: Цицерон называет "теологами" вольнодумных последователей Эвгемера, учивших, что боги суть всего лишь обожествленные люди (Cic. nat. deor. III, 55)»[11]. Такой парадоксальный с современных позиций феномен «иррелигиозной теологии» отражает специфику семантики латинского слова «religio», которую исследователи сопоставляют с семантикой греческого слова «θρησκεία», обычно переводимого как «религия», тоже обозначавшего традиции «почитания богов».

С.С. Аверинцев полагал, что «более определенная связь с религиозной верой имеет место там, где слово "теология" прилагается к мистическому преданию тайных религиозных кружков "тиасов" (напр., на языке позднеантичных религиозных философов слово "теолог", употребляемое как имя собственное, есть обозначение легендарного поэта древности Ор-

фея, основавшего сообщество орфиков и передавшего им свои мистические гимны)», при этом «нередко "теологами" называли жрецов, в обязанность которых входило рассказывать посетителям храма местные мифы», но «во всех случаях термин "теология" относился к сфере мифологии, а не философской спекуляции»[11]. Последний подход, как известно, разработал именно Аристотель, для которого «θεολογία» выступила уже не метафорической поэзией, но доказательной теорией, т.е. созерцательной наукой, где логически последовательное «учение о божественном» (φίλοσοφία θεολογική) и «первая философия» (πρώτη φιλοσοφία, philosophia prima) выступает как одна из частей универсальной трехчастной «любви к мудрости», вместе с математикой и физикой[26]. Вместе с тем, такая «philosophia prima», как заметил Д.В. Пивоваров, оказывается для современной культуры «нерелигиозной по своему характеру»[66]. С другой стороны, мы встречаем другую семантику, к примеру, в известном и часто цитируемом в советских изданиях высказывании К.Маркса (Кельнская газета, 1842), что «философии Эпикура, стоиков или скептиков были религиями образованных римлян к тому моменту, когда Рим достиг вершины своего могущества»[52]. В современной «Новой философской энциклопедии» отмечается, что трактаты Цицерона «посвящены язвительному и остроумному разоблачению суеверий и обоснованию чисто философской религии, а также человеческой ответственности за свои поступки»[75]. Это ставит и сегодня актуальный вопрос легального присутствия в государстве и обществе «религии образованных граждан» и «чисто философской религии», критикующей «суеверную религию невежд», которую, однако, другая часть общества, особенно «tribunus plebis», могут в свою очередь признать криминальным «нечестивым безбожием» («Atheos», «ἄθεος» и т.п.) и на основании «Sacrosancta potestas» («власть, полученная духовным освящением») как практик «социальной самозащиты» или «тирании черни», позволявшей без суда и с общего одобрения убить нечестивцев, становящихся священной жертвой подземным божествам («Homo Sacer»).

Таким образом, термин «religio» у Цицерона выступает, с одной стороны, как собирательное понятие об «умении почитать богов», сложившихся в римском обществе, которые у других народов, к примеру, у греков, могли выражаться другими лексемами («θρησκεία» и т.п.), и, с другой, как разделительное понятие о едином и универсальном «высшем порядке природы», который Аристотель стремился постичь в «philosophia prima» («θεολογία»), которую, однако, в современной культуре могут восприни-

мать как «нерелигиозную по своему характеру». В этом контексте Цицероном выделяется еще и третья сторона, специфически римская, требующая соответствовать идеалу «Pax deorum», который мог поддерживаться не народом, порой управляемым суевериями, и не философами, управляемыми разумом, приводящим к неразрешимым противоречиям в «philosophia prima» и «θεολογία», порой граничащим с «Atheos»/«ἄθεος», но только просвещенными понтификами, подобными Котте, или авгурами, к числу которых принадлежал сам автор «De natura deorum», что в его глазах эмпирически подтверждалось прагматикой факта превращения деревушки «Roma» в «Pax Romana», ставшим глобальным солидарным сообществом латинян, греков и множества других народов.

Библиографические ссылки

1. Farrer, James Anson. Literary Forgeries. Longmans, Green & Co. 1907. P. 10–12.
2. Ferĭae latīnae// Любкер Ф. Реальный словарь классических древностей. Под ред. Ф. Гельбке, Л. Георгиевского, Ф. Зелинского, В. Канского, М. Куторги, П. Никитина. - СПб.: Типография А.С. Суворина, 1885. С. 526-527.
3. Fowler W.W. The Latin History of the Word «Religio» // Idem. Roman Essays and Interpretations. Oxford: Clarendon Press, 1920. P. 7–15 (= Transactions of the third International Congress for the History of Religions. Vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1908. P. 169–175.
4. Fowler W. Warde. The Latin History of the Word "Religio"//The Religious Experience of the Roman People from the Earliest Times to the Age of Augustus. – London, Macmillan and Co., Limited, 1911.
5. M. TVLLI CICERONIS DE NATVRA DEORVM AD M. BRVTVM LIBER PRIMVS// http://www.thelatinlibrary.com/cicero/nd1.shtml
6. Smith W. C. The Meaning and End of Religion. Minneapolis, 1991.
7. The Oxford English Dictionary. Second ed., Oxford, 1989. V.XIII. P.568–569.
8. Августин Блаженный. О Граде Божием. - Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 146, 179-180, 185-186.
9. Августин. О граде Божием/Творения.Т.3. СПб, Киев, 1998. С.251.
10. Аверинцев С.С. О Симоне Вейль // Новый мир. 1990. № 6. С. 249.

11. Аверинцев С.С. Теология//София-Логос. Словарь. М.: ББИ, 2006. С.435.

12. Аверинцев С.С. От берегов Босфора до берегов Евфрата/ Антология ближневосточной литературы I тысячелетия н.э. Перев., предисл. и коммент. С.С. Аверинцева. - М.: МИРОС, 1994. С.23, 22, 32.

13. Александров Г.Ф. и др. (под ред.) История философии. Том 1. Философия античного и феодального общества. М.: Политиздат при ЦК ВКП(б), 1941. С. 269, 283, 288.

14. Аринин Е. И., Атабеков Т. Р., Викулов, И. Е. Религия между нормативным, маргинальным и девиантным// Религиоведение. 2015, 4. С. 101 – 115.

15. Аринин Е.И. Философия религии. Принципы сущностного анализа. Архангельск: Изд-во Поморского государственного университета им. М.В.Ломоносова, 1998. С.190-191.

16. Аринин Е.И., Цыганов Р.В. Понятие «religio» в текстах «речей против Гая Вересса» Цицерона//Свеча-2019: Религия, политика и идентичность. Т.35. Владимир, ВлГУ, 2019.

17. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / М.М. Бахтин. – 2-е изд. – М. : Худож. лит., 1990. С.57.

18. Безрелигиозный период в истории человечества// http://gravure-dore.ru/religion_without.htm

19. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов.: Пер. с фр./Общ.ред и вступ. Ст. Ю.С. Степанова М.: Прогресс-Универс, 1995.

20. Беседы Цицероновы о естестве Богов, том первый, перевел Илья Гриневич в Харькове, в университетской типографии, 1817 года.

21. Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви: Посмертн. изд. / Под ред. [и с предисл.] проф. А. Бриллиантова. Т.2. СПб.: Тип. Меркушева, 1907. С.27.

22. Брагова А.М. Цицерон о суеверии//Juvenis scientia. 2017, 4. С. 39.

23. Варрон, Марк Теренций // http://ancientrome.ru/dictio/article.htm?a=199993599

24. Варрон//http://simposium.ru/ru/node/13655

25. Волков И.М. Законы вавилонского царя Хаммурапи. Под общей ред. Б.А. Тураева. - Москва: Т-во А.А. Левенсона, 1914. С. 22.

26. Волкова Н.П. Бог-ум в философской теологии Платона, Аристотеля и Плотина// Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия.Религиоведение. 2017, 73. С. 98.

27. Гай Юлий Цезарь Гражданская война// http://ancientrome.ru/antlitr/caesar/index.htm

28. Геродот. История в девяти книгах. Изд-во «Наука», Ленинград, 1972. С. 93– 94; 96, 100.

29. Геродот. История в девяти книгах. Том 1. Перевод с греческого Ф.Г. Мищенка, с его предисловием и указателем. - Издание 2-е, исправленное, добавленное в предисловии и снабженное картами. - Москва: Издание А.Г. Кузнецова. Типография Е.Г. Потапова, 1888. С. 150.

30. Грималь П. Цицерон. М., 1991. С. 414.

31. Дементьева В.В. Римская идентичность: формирование традиций гражданского коллектива // Античный мир и археология. 2009, Вып.13, С. 204-205.

32. Донини А. У истоков христианства (от зарождения до Юстиниана) Изд. 2-е. М.: Политиздат, 1989. С.176.

33. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемистическая система в Австралии. М.: Издательский дом "Дело" РАНХиГС. 2018. С. 96-97.

34. Запретное/ допускаемое/ предписанное в фольклоре [Сб. статей]/Отв. ред. С.Ю.Неклюдов; ред.-сост.: Е.Н.Дувакин, Ю.Н.Наумова. М.:РГГУ, 2013. С.9-10.

35. Иванова А. «Эйкон» и «эйдолон» Платона и «симулякр» Делеза// http://archive.is/Fjs7.

36. Комиссия по борьбе с лженаукой при Президиуме Российской академии наук//http://klnran.ru/

37. Кофанов Л.Л. (отв. ред.) Жреческие коллегии в Раннем Риме. К вопросу о становлении римского сакрального и публичного права. М.: Наука, 2001. С.14.

38. Краснобаева Ю.Е. Понятие «служение» и институт диаконата в раннем христианстве/ Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторически. Москва, МГУ, 2013.

39. Кузищин В.Н. (Предисловие)/Марк Туллий Цицерон. О природе ботов//Вестник древней истории. 1982, № 2. С.221.

40. Кузнецов П.В. К юбилею Миланского эдикта (1700 лет христианской государственности)// https://pravoslavie.ru/62239.html

41. Куманецкий К. История культуры Древней Греции и Рима. М.: "Высшая школа", 1990. С.225.

42. Лактанций. О творении Божием. О гневе Божием. О смерти гонителей. Эпитомы Божественных установлений / Пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель В. М. Тюленева. СПб.: «Изд-во Олега Абышко», 2007. С. 297.

43. Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983, С.145.

44. Легойда В. Религиозность в безрелигиозную эпоху //http://aliom.orthodoxy.ru/arch/024/Lego24-fr.htm

45. Лотман Ю.М Культура и взрыв. М., 1992, С.258.

46. Луман Н. Дифференциация: пер.с нем. / Н. Луман. - М.: Логос, 2006. С. 64, С.61-62.

47. Луман Н. Кн.2: Медиа коммуникации//Общество общества: пер.с нем. А.Глухов, О.Никифоров - М.: Изд-во «Логос», 2011. С. 250, 248-249

48. Майоров Г.Г. Цицерон как философ//Цицерон. Философские трактаты. М.: Наука, 1985. С.33.

49. Малиновский Б.К. Сакральное и профанное в жизни «первобытного человека». //Диспут. 1992, 3.С.41-43.

50. Марк Туллий Цицерон. О природе богов/ Пер. с лат. В. Литвинова//http://lybs.ru/index-428.htm#1

51. Марка Туллия Цицерона О естестве богов три книги. Переведены с латинского языка Григорьем Комовым. СПб.: При Императорской Академии наук, 1779.

52. Маркс К. Передовица в № 179 «Кёльнской газеты»//Маркс К, Энгельс Ф. Сочинения. Т.1. М.-Л.: Государственное издательство, 1928. С.194

53. Махлаюк А.В. Специфика римской религиозности и семантика концепта religio// Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского, 2019, № 3. С. 34.

54. Медведев А.П. В поисках древнейших социальных структур индоевропейцев (к 100-летию Ж. Дюмезиля) // Вестник ВГУ. Серия 1, Гуманитарные науки. 1997. № 2. С. 99-113.

55. Мелиоранский Б.М. Христианство // Христианство: Энциклопедический словарь. Т. 3. М., 1995. С. 435.

56. Месяц С. Теология поэтов и теология философов// http://www.nsu.ru/classics/bibliotheca/ Mesyats.pdf

57. Мнения Цицероновы из разных его сочинений / собранные аббатом Оливетом, прежде с фр. яз. на рос. переведены капитаном Иваном Шишкиным; а ныне при Императорской Академии наук исправлены против подлинника латинского. Печатаны при Императорской Академии Наук 1752 года.

58. Мюллер Ф.М. Введение в науку о религии: Четыре лекции, прочитанные в Лондонском Королевском институте в феврале-марте 1870 года/Пер. с англ., предисловие и комментарии Е.С.Элбакян. Под общей редакцией А.Н.Красникова.- М.: Книжный дом «Университет»; Высшая школа, 2002. С.11, 13, 20-21.

59. Мюллер Ф.М. Религия как предмет сравнительного изучения / Лекции проф. Макса Мюллера. Перевод [с англ.] А.М. Гилевич. Харьков: Типография Адольфа Дарре, 1887. С.1, 4, 10-12.

60. Никитюк Е. В. Афинские нечестивцы : процессы по обвинению в религиозном нечестии в Афинах в конце V в. до н. э.. СПб: ИЦ Гуманитарная Академия, 2018.

61. Папа Римский верит в эволюцию и в то, что Бог - «не вошебник»// http://www.pravoslavie.ru/news/74751.htm

62. Першин Ю.Ю. К этиломогии слова «религия»: парадигма Цицерона//АнтропоТопос: теоретический журнал в области философских наук / под ред. докт. филос. наук, проф. В. И. Разумова. – Омск, 2011. – Вып. 9–10.

63. Першин Ю.Ю. К этимологии слова «религия»: парадигма Цицерона//
http://sociokosmos.ru/cicero/16_etimolog.pdf

64. Петров А.В. Феномен теургии: взаимодействие языческой философии и религиозной практики в эллинистическо-римский период. СПб.: Издательство РХГИ; Издательский Дом СПбГУ, 2003.

65. Петрученко О.А. Латинско-русский словарь. Издание 9-е исправленное. М.: Изданіе Товарищества "В.В. Думновъ, Наслѣдники Бр. Салаевыхъ", 1914.

66. Пивоваров Д.В.Теология//http://www.insai.ru/slovar/teologiya-5.

67. Платон. О государстве// Сочинения .т.3. М., 1994. С.142.

68. Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 1995. С.35–36.

69. Римская история Ф. Моммсена Том I. Пер. В. Неведомского. Издание К. Т. Солдатенкова. М.: Тип. В. Ф. Рихтер, 1887.

70. Сапрыкин С.Ю. Религия и культы Понта эллинистического и римского времени. М.-Тула: Гриф и К, 2009. С.232.

71. Север Г.М. Крылатые выражения Горация// https://www.horatius.ru/index.xps?10.1.18

72. Сильвестрова Е.В. Первый титул шестнадцатой книги Кодекса Феодосия // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. 2009. Вып. 2 (26). С. 14-15.

73. Сини Ф. Право и pax deorum в Древнем Риме//ДРЕВНЕЕ ПРАВО. IVS ANTIQVVM. 2007. № 1 (19). – М.: Спарк, 2007. С.10-11.

74. Соколов Ю.А. Империя и христианство. Римский мир на рубеже III-IV веков: последние гонения на христиан и Миланский эдикт. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2014. С.29.

75. Сокольская М.М. Цицерон// Новая философская энциклопедия. Т.IV. М.Мысль, 2010. С.377.

76. Субботский Е.В. Неуничтожимость волшебного: как магия и наука дополняют друг друга в современной жизни - Москва|Берлин: Директ-Медиа, 2015. С.3-4.

77. Субботский Е.В. Восприятие детьми-школьниками необычных явлений //Вестн. Моск. ун-та. Сер. Психология. № 1, 1984. С.17–31.

78. Суеверие//https://eleven.co.il/judaism/and-other-religions/13970/

79. Сулейманова Н.Ю. Культ Диониса и "дело о вакханалиях" в Риме. Автореферат диссертации кандидата исторических наук. Саратов, 2012. С.4-5, 22.

80. Сухарев А.К. Процесс о вакханалиях в Риме: социально-политические, правовые и религиозные аспекты. Автореферат диссертации кандидата исторических наук. Москва, 2013. С.18, 21, 23.

81. Тит Лукреций Кар. О природе вещей. / Пер. Ф. А. Петровского, вступ. ст. Т. В. Васильевой. [– М.: Художественная литература, 1983. С.23.

82. Уставы духовных дел иностранных исповеданий.// Свод законов российской империи. Т. XI. Ч.1 – СПб.:Типография Второго Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1857 – С.6

83. Утченко С. Л. Древний Рим. События. Люди. Идеи. М.: Наука, 1969. С. 48

84. Утченко С. Л. Цицерон и его время. М., 1972. С.370.

85. 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.

86. Христофорова О.Б. Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России. М.: ОГИ, РГГУ, 2010. С.53, 12, 291.

87. Царицын А.М. Ленин в борьбе с богостроительством//http://lunacharsky.newgod.su/issledovania/lenin-v-borbe-s-bogostroitelstvom/.

88. Цицерон М.Т. О природе богов/ Пер. с лат. С.Блажеевского. СПб.: Азбука-классика, 2002. С. 127.

89. Цицерон, Марк Туллий О природе богов /Пер. с лат. С. И. Блажеевского, М. Л. Гаспарова]. - Санкт-Петербург : Азбука : Азбука-Аттикус, 2018.

90. Цицерон, Марк Туллий. "О природе богов: Перевод с латыни и комментарии Т.А. Лапиной // Вестник древней истории. 1982, 2. С.222

91. Цицерон. О природе богов : трактаты/пер. с лат. С. Блажеевского, М. Л. Гаспарова. СПб. : Азбука : Азбука-Аттикус, 2018. С.36.

92. Цицерон. О природе богов. Пер. с лат. С.Б.//Приложение/Гимназия, Ревель, 1892, № 2.

93. Цицерон. Философские трактаты. / Пер. М. И. Рижского. Отв. ред., сост. и вступ. ст. Г. Г. Майорова. (Серия «Памятники философской мысли»). - М.: Наука, 1985.

94. Чанышев А.Н. Философия Древнего мира. М., 1999. С.7-9.

95. Шантепи де ля Соссей Д.П. Иллюстрированная история религий. т.2., М. 1992. С.378.

96. Шахнович М. М. Сад Эпикура. Философия религии Эпикура и эпикурейская традиция в истории европейской культуры. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2002. С.3.

97. Шохин В.К. Философия религии и её исторические формы (античность — конец XVIII в.). — М.: Альфа-М, ИФ РАН, 2010.

98. Южаков С.Н. Религия//Большая энциклопедия. Словарь общедоступных сведений по всем отраслям знания. СПб.: Просвещение, 1904. Т.16. С.252.

Глава 2. Вхождение «religio» в политические реалии «Pax Christiana»

2.1. Термин «religio» в «Imperium Romanum» и формирование «Pax Christiana»

Трагическая гибель Цицерона во время проскрипций второго триумвирата (Triumviri Rei Publicae Constituendae Consulari Potestate, 43-33 гг. до н.э.) сделала его идеи запретными для части элит, раздираемых на враждебные партии в период братоубийственных гражданских войн, кризиса Res Publica Romana и становления Imperium Romanum/Βασιλεία Ῥωμαίων, где почти каждым императором и их окружением вновь и вновь ставились задачи переосмысления «Mos Maiorum» (πάτριος νομος, законы отцов) ради достижения солидарного «служения высшему порядку бытия», при сохранении законно установленной властями и искренне поддерживаемых всеми норм «sacrum». В этом новом социально-политическом контексте слово «religio» оказалось удобным, включив в себя не только древнеримские «cultus» как «sacrum», но и традиции, аналогичные латинским «sacrum» у других народов и сообществ, ставших частью «Pax Romana», которые разными элитами и субкультурами той поры время от времени могли квалифицироваться как инвективные «superstitio» (суеверия).

Историк Ливий (Titus Livius; 59-17 гг. до н.э.) описывал эту эпоху как время, когда «nec corpora modo affecta tabo, sed animos quoque multiplex religio et pleraque externa invasit» («не только тела подвержены были заразе, но и души были охвачены разнообразными и по большей части чужеземными суевериями»)[116]. Другой его современник римский натуралист Плиний Старший (Gaius Plinius Secundus, ок. 22-79 гг. н. э.), скептично относясь к магии, считал возможным использовать слово «religio» не только в отношении различных народов, но даже слонов, поскольку они тоже «почитают», вставая на колени, замечая, что «Hominis genibus quaedam et religio inest observatione gentium. (…) inest et aliis partibus quaedam religio» («В соответствии с обычаями различных народов в коленях есть нечто относящееся к religio... Нечто, относящееся к religio есть и в других частях тела»[79]. Как ни удивительно, но в XX веке один из самых известных психологов Скиннер (Burrhus Frederic Skinner, 1904-1990) описал «суеверное поведение голубей»[4]. Нечто подобное «religio» у шимпанзе в 2016 году описали немецкие исследователи[2].

Подобно Лукрецию ряд авторов, к примеру, поэт Стаций (Publius Papinius Statius, ок.40-ок. 96), связывали слово «religio» с унизительным

переживанием страха, отмечая, что «Primus in orbe deos fecit timor» («Страх — вот кто первым богов сотворил», «Богов первым на земле создал страх», «Где страх, тут и благочестие» и т.п.)[108]. Такое отношение было близко и Плутарху (Πλούταρχος, Plutarchus Chaeroneus, 46-127), который иронично относился к «науке предсказания будущего», поскольку «она то обретает большое уважение, а также точность и надежность, благодаря идущим от богов ясным знамениям», то, «напротив, влачит жалкое существование, рассуждая о многом наугад и пытаясь проникнуть в грядущее с помощью темных и ненадежных средств»[82]. Он относит к категории заблуждений (недомыслию) и «безбожие», которое «приводит человека к своего рода бесчувствию, и отрицать богов ему нужно затем, чтобы не бояться их», отличаемое им от «суеверия», которое «есть извращенное представление, вселяющее в человека унизительный, гнетущий страх: в существование богов он, правда, верит, но думает, что от них бывают только несчастья и неприятности», когда «даже бодрствуя, он не способен здраво мыслить, даже во сне не находит покоя; рассудок его спит, зато страх всегда бодрствует, и нет от него ни спасения, ни избавления»[81].

Авл Геллий (Aulus Gellius; ок.130-ок.170 гг.н.э.) обратил внимание на двойственность коннотаций в этой области социального бытия, отметив, что «набожным (religens) следует быть, дабы не стать суеверным (religiosus)», поскольку такие «слова, берущие начало от того же источника, кажется, означают противоположное: religiosi dies (несчастливые дни) и religiosa delubra (священные храмы)», а «religiosi (несчастливыми) называются дни со зловещими предзнаменованиями, опасные и тягостные, когда следует воздерживаться от совершения религиозных обрядов и начинания какого-либо нового дела, которые многие несведущие [люди] неправильно и ошибочно называют nefasti (неприсутственные)». Слово «religiosus» здесь относилось к определению человека, погрязшего в суеверных (superstitiosa) обрядах, что считалось порочным[28, с.64]. Однако, по свидетельству того же Геллия, «religiosus» и его производные «стали употреблять» и в «некоем ином отклонении значения», которое, в целом, выражается в приписывании чему-либо особой важности, придании особого смысла[28, с.65]. Такие, нормативно-оценочные характеристики восходят к судебному процессу над Сократом, которого обвинили в «нечестии богов», к новым горизонтам осмысления социальной реальности, пришедшим из философии Платона и Аристотеля, которые противопоставили мифической «теологии поэтов и прорицателей», новую нормативную и систематизирован-

ную философскую, логико-категориальную «первую философию» или теологию, т.е. теоретически и рационально осмысленную религию.

Авл Геллий упоминал о классике римской юриспруденции первой половины I в. н.э. Мазурие Сабине (Masurius Sabinus, 1 половина 1 в.), отмечая, что тот «в "Записках об исконном" утверждал: "Religiosum является то, что по причине некой святости изъято и скрыто от нас; само слово произошло от relinquendo (оставления)…"», полагая, что «по толкованию Сабина [ясно], что это храмы, а также святилища, куда нужно ходить не часто и не просто так, а с чистой [душой] и благоговейным почитанием, и более страшиться и уважать, нежели превращать это в обычное для себя занятие» [28, с.65]. Таким образом, Сабин и Геллий выделяют коннотации с благоговением, страхом и тайной как необходимыми аспектами данной специфической области философской рефлексии.

К юридическим аспектам терминов «религиозный» и «священный» («сакральный») обратился позднее и юрист Гай (Gaius, ок. 120-ок. 180 гг. н. э.), отмечавший, что «к категории вещей божественного права принадлежат вещи священные (res sacrae) и религиозные (religiosae)», при этом «священными являются вещи, которые посвящены (consecratae) высшим богам; религиозными – посвящённые богам подземным (diisManibus)», утвердив, что «священной делается вещь только вследствие признания (consecratum) властью римского народа, например, на основании закона, на этот случай изданного, или сенатским постановлением», тогда как «религиозной делаем мы вещь по нашему собственному желанию, хороня умершего в место, нам принадлежащее, если только погребение покойника зависит от нас», при том, что «большинство [юристов] полагает, что землю в провинции нельзя сделать религиозной, так как право собственности в этой земле принадлежит или римскому народу, или императору; мы же, как кажется, имеем только право владения или полного пользования», но «тем не менее, место это считается религиозным, хотя бы оно на самом деле не было таким. Равным образом вещи в провинции, не посвящённые властью римского народа, собственно не являются священными, но все-таки считаются священными»[18]. Он отмечает, что одна и та же вещь может быть истолкована и как religiosa, и как sacra, и как sancta.

2.2. «Religio Iudaica», «Mos Maiorum» и «λαος θεου»

Христианское сообщество, с евангельской эпохи именовавшее именно себя «Народом Божиим» («λαος θεου», «populus Dei», 2Кор.6:16; 1Пет.2:9), в эти первые три столетия своего становления начинает постепенно дистанцироваться от иудаизма (Ἰουδαϊσμός, Religio Iudaica), признаваемого в империи за «religio licita», при этом, как отмечал С.С.Аверинцев, первые сторонники Иисуса из Назарета вообще «не собирались "основывать" новую религию, а себя считали наиболее верными из иудеев»[10]. Это же отмечает и Х.Яннарас (Χρήστος Γιανναράς, Yannaras Chrestos, Giannaras), отмечавший, что ученики и сторонники Иисуса Христа «не были ни последователями новой 'религии', ни приверженцами какой-либо новой идеологии или социальной доктрины»[139]. Иисус, согласно Евангелиям, «предпочитал ... эсхатологические имена (например, Сын человеческий)», а иудеи, сохранявшие верность «закону Моисея» и традициям своих предков называли его последователей «ноцрим», т.е. сторонниками Иисуса из Назарета (Нацрата)[130]. В таком контексте за первую 1000 лет сформировались дифференциации «иудеи/христиане», «religio/superstitio», «черное/белое» духовенство (при этом термин «religiosi» закрепился позднее именно за «монашествующими»), что сопровождалось появлением множества постоянно создающихся, распадающихся и догматически дистанцирующихся «харизматических», «экстатических» и «профетических групп», столетиями длящихся расколов между все более многочисленными «юрисдикциями» всех тех, кто относил себя к категории «верных Иисусу из Назарета», вопреки всем обвинениям в причастности к «зловредному суеверию»[93]. Поскольку истина может быть только одна, то началась длящаяся до настоящего времени полемика всех тех, кто провозглашал себя в качестве «истинных поборников традиции», подчеркивавших свою «эксклюзивность»[10].

Христианство стало одной из наиболее распространенных в современном мире религий, к которой относят себя 31% человечества, наряду с исламом (23%) и буддизмом (7%)[25]. В религиоведении с середины XX века его стали описывать как одну из «авраамических религий», поскольку оно возникает из религиозной традиции народа Израиля, получившего со времени Вавилонского пленения (597-539 год до н. э.) наименование «иудеи»[44]. В этой социальной среде получили распространение т.н. «мессианские движения», сторонники которых ожидали прихода «Мессии» (Машиах, Помазанник), спасителя Израиля, иудеев и всего человече-

ства[130]. Этим собирательным термином именовались цари, пророки и первосвященники, которые, принимая свои должности, проходили процедуру «помазания елеем» в качестве символа их особого дарования и избранности. Так именовали не только собственно иудеев, но и Кира II Великого, персидского царя из династии Ахеменидов, правившего в 559—530 годах до н. э., который освободил иудеев из вавилонского плена (Исаия. 45:1).

Семантика слова «Мессия» вошла в греческий язык, где оно звучало как Χριστός (Христос), его самые ранние упоминания встречаются в Септуагинте (III—I вв. до н. э.), первом в мире переводе на греческий язык иудейского Священного Писания, сделанном в эллинистической Александрии для местных иудеев, забывших язык своих предков, т.е. еще за 200 лет до прихода «пророка из Назарета»[117]. На греческом языке были записаны и древнейшие Евангелия, где в Антиохии, столице Сирии, появляется слово Χριστιανοί (христиане), которым были названы люди, верные Иисусу из Назарета, которого они признавали за «Мессию», «избранника» и «помазанника» (Деяния. 11:26). Это сообщество в течение последующих 300 лет сформировало братство «Καθολικής Εκκλησίας/Ecclesia Catholica», чье учение было признано в IV веке императором Константином и его последователями основной, а затем и единственной государственной религией Римской империи. Слово «ἐκκλησία» («экклесия») первоначально обозначало «народное собрание», которое в Афинах эпохи Солона (V век до н.э.) выступило как «верховная власть», осуществлявшая законодательную, исполнительную и судебную власть[135]. Словосочетание «кафолическая церковь» (καθολικὴ Ἐκκλησία) впервые встречается в посланиях Игнатия Богоносца (ок.35-ок.110 года), став самоназванием христианского сообщества, вошедшим в Никео-Цареградский Символ веры, принятый I (325) и II (381) Вселенскими соборами.

Христианство никогда не являлось однородным и монолитным образованием, его всегда составляли более или менее близкие друг другу и сходные сообщества, к нашим дням разделившиеся на три основных группы: католичество, православие и протестантство. Так, в Еврейской энциклопедии отмечается, что изначально и «строго говоря, деятельность Иисуса, его учение и его отношения с учениками — это часть истории еврейских сектантских движений конца периода Второго храма»[130]. Христианство в предельно широком историческом контексте можно понимать как одно из эллинистических «мессианских движений», сторонники которого,

как пишет С.С.Аверинцев, «вовсе не собирались 'основывать' новую религию, а себя считали наиболее верными из иудеев»[10]. С ним согласен и Х.Яннарас, отмечавший, что ученики и сторонники Иисуса Христа «не были ни последователями новой 'религии', ни приверженцами какой-либо новой идеологии или социальной доктрины»[139]. Иисус, согласно Евангелиям, «предпочитал ... эсхатологические имена (например, Сын человеческий)», а иудеи, сохранявшие верность «закону Моисея» и традициям своих предков называли его последователей «ноцрим», т.е. сторонниками Иисуса из Назарета (Нацрата)[130].

Сами первые последователи Иисуса, которых в науке с XIX века стало принято называть «иудеохристианнами», именовали себя «братьями» (Деян. 1:16), «учениками» (Деян. 11:26) и «верующими» (Деян. 2:44), объединявшимися в «братства сынов света» на вечерних «трапезах» («ἀγάπη», «агапа», «вечеря любви»), «Θεία Ευχαριστία» («Божественная евхаристия», «благодарение»), «λειτουργία» («общее дело», «богослужение»), «Εκκλησίας» («экклесия», «собрание»), собираясь в «парикии» («παροικία», «странствующая община» «присельница»), «погребальные коллегии» («collegia fimeraticia»), «θίασοι» («фиас», «тиас», «собрание чествующих Бога») и т.п., позднее получив общее название «ἐκκλησία μαρτύρων» («экклесия мучеников», «Ecclesia martyrum», «Церковь мучеников») и «Ecclesia pressa» («гонимая Церковь»). Самоопределение христиан, общины которых первоначально состояли только из иудеев, но потом стали принимать римлян и представителей всех других народов империи, исследователи ведут с «Апостольского собора» (50 год), когда началось их отделение от иудаизма, занявшее более двух столетий, сопровождаемое христианско-иудейской полемикой, в ходе которой формировались и сами концепции этих традиций как идентификация индивидов и их сообществ с дистанцируемыми «Ecclesia» и «Synagoga», с периода, когда влияние иудейских элит на «христиан-евреев было не велико, а на христиан-эллинов еще меньше»[105].

Это сообщество долго не считали соответствовавшим римским представлениям о достойном благочестии, вплоть до его признания в качестве императорского благочестия «Καθολικής Εκκλησίας/Ecclesia Catholica» в IV веке[93]. Эту новую социальную реальность утвердил только Миланский эдикт 313 года, где отмечалось, «теперь каждый из желающих соблюдать религию христиан (religio Christianorum) может делать это свободно и беспрепятственно», при этом традиционно подчеркивая, что

«власть и могущество римлян объемлет весь мир… ибо они на войне демонстрируют религиозную добродетель (virtutem religiosam) и укрепляют свой город религиозными священнодействиями (sacrorum religionibus)», когда в захваченных городах, даже в первые минуты после победы, они поклоняются побежденным божествами, ищут повсюду чужестранных богов и делают их своими, строят жертвенники даже не известным божествам и богам-манам, т.е. «перенося к себе священные обычаи (sacra) всех народов, Рим по праву получает и их царства»[15, с.11].

Уникальная для древних культур традиция иудейского народа складывается в «Земле Израильской» (Эрец-Исраэле), где впервые в мире государство, элиты и народ приняли монотеистическое понимание «Pax Deorum» и положили начало собственной уникальной традиции «Mos maiorum» (обычай предков, заветы отцов), существующей до наших дней. Согласно преданиям о Моисее (מֹשֶׁה, «взятый (спасённый) из воды», XIII в. до н.э.), единственное «Начало Бытия» (Господь, Бог ваш) имело собственное «непроизносимое имя», хранимое в тайне, заменяясь в речевой практике эпитетами и эвфемизмами, среди которых есть и «страх Исаака» (Пахад Йицхак, трепет Исаака, Быт. 31:42, 53). Утверждается радикально новая идея, что «начало мудрости – страх Господень» (Пс. 110:10), который единственно есть «источник жизни, удаляющий от сетей смерти» (Притч. 14:27), требующий отказа от страхов перед маргинализованными опасностями, исходящими от всех других глобальных «акторов» (других богов, царей, диктаторов, сообществ или индивидов), оказываясь единственно подлинным и фундаментальным «ужасом оказаться отступником» от «Единого Начала Сущего», способного сокрушать не только отдельных царей и фараонов, но и целые империи и вообще все живущее на земле («всемирный потоп» и т.п.). Достойные отношение с этим «Неименуемым Началом» регламентируют «Декалог» и «613 мицвот» (предписаний), в которых «заложены не только основы философских и теологических концепций о трансцендентной сущности Бога и Его всемогуществе, о воздаянии и каре, но и идеи равенства, гуманности и морально-этических обязанностей человека»[36]. Сходные идеи о том, что начало бытия может быть только одним, в других центрах урбанистических культур развивали греческий философ Ксенофан из Колонфа (Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος, Xenophanēs Colophōnius, ок. 570 - ок. 478 гг. до н. э.) и самый ранний из известных нам учредителей монотеизма - египетский фараон Эхнатон (правление ок. 1351-1334 гг. до н.э.).

В библейском «Второзаконии», называемом «завещанием Моисея», говорится: «Если восстанет среди тебя пророк, или сновидец, и представит тебе знамение или чудо, и сбудется то знамение или чудо, о котором он говорил тебе, и скажет притом: "пойдем вслед богов иных, которых ты не знаешь, и будем служить им", - то не слушай слов пророка сего, или сновидца сего; ибо чрез сие искушает вас Господь, Бог ваш, чтобы узнать, любите ли вы Господа, Бога вашего, от всего сердца вашего и от всей души вашей; Господу, Богу вашему, последуйте и Его бойтесь, заповеди Его соблюдайте и гласа Его слушайте, и Ему служите, и к Нему прилепляйтесь; а пророка того или сновидца того должно предать смерти за то, что он уговаривал вас отступить от Господа, Бога вашего, выведшего вас из земли Египетской и избавившего тебя из дома рабства, желая совратить тебя с пути, по которому заповедал тебе идти Господь, Бог твой; и так истреби зло из среды себя» (Втор 13, 1-5). Аналогичные меры предлагается применять к «брату твоему» и целым городам (Втор 13, 1-16). Возник библейский авраамический «эксклюзивизм», выделявший «истинноверующих» (верных Господу) в противопоставление маргиналам и девиантам от религии (отступникам, безумцам, безбожникам и т.п.),

«Земля Израильская» на протяжении веков порабощалась Ассирией, Вавилонией, Персией, Александром Македонским, эллинистическими государствами (Птолемеев и Селевкидов), войдя при жизни Цицерона в «Pax Romana». Эти завоевания породили феномен «диаспоры» (жизни в рассеянии) и традиции самосохранения народа в условиях сменяемых культовых установлений, утверждавшихся разнообразными политическими системами[38]. В контексте всех этих социальных катастроф сформировалась концепция «народа Авраама» и «неинституциональный институт» спонтанно возникающих «пророков» (провидцев, прозорливцев, Божиих людей), утвердивший идею «разграничения между культовыми и моральными предписаниями»[85]. Будущее этой традиции оказалось связано с ожиданием прихода «мессии», когда «сильный духом вождь, обладающий земной властью, принесет полное политическое и духовное избавление народу Израиля на его земле, а также мир, благоденствие и моральное совершенство всему роду человеческому», когда «все народы, отвергнув идолопоклонство, признают и станут почитать лишь Бога Израиля», для чего требовалось «пробудить народ от моральной спячки и привести его к покаянию»[65]. Пророкам противопоставлялись «лжепророки» и «шарлатаны», стремившиеся ввести «толпу простаков» в «заблуждение» с помощью

«колдовства», «чудес» или «магии». Возникло напряженное ожидание возможности перерождения «сообщества верных» в «экклесию лукавствующих» (Пс. 25:5). В таком контексте возник политический прецедент длящегося до нащих дней уникального аутопойезиса самобытной и самоподдерживающейся духовной традиции[63].

Последняя оказалась способной сопротивляться множеству «имперских проектов», когда, к примеру, часть элит и населения порабощенной «Земли Израильской», ставшей эллинистической «сатрапией», могли выступить против учреждаемых и насаждаемых властями «легальных культов», подкрепляемых не только финансовой поддержкой и привилегиями, но и прямыми военными акциями устрашения. Так, к примеру, произошло при селевкидском царе Антиохе IV Эпифане (Αντίοχος Δ' Ἐπιφανής,. 215-164 гг. до н. э.), который получил прозвище «Эпиманом» (Ἐπιμανής, безумный), когда запретил под угрозой смертной казни исполнение законов Торы, в частности, совершение обрезания и соблюдение субботы ради утверждения унифицированной эллинистической «θρησκεία», превратив Иерусалимский храм в святилище Зевса Олимпийского. Выяснилось, что хотя религиозность, с одной стороны, может представляться как феномен «мерцающей верности», которой стремятся управлять разные «центры силы», прежде всего из «дворца», она, с другой, является вполне автономной и самоорганизующейся системой, оказывающей деятельное сопротивление всем воздействиям извне, в свою очередь встречаясь с инвективой «мятеж толпы черни». Так, в ответ на невиданные ранее в истории притеснения сформировалось локальное сообщество преданных «Закону Моисея» (Торат Моше, משה תורת), считавших себя призванными «ревностно исполнять нормы Торы» (תּוֹרָה, учение, закон, наставление, πεντάτευχος, пятикнижие), даже ценой собственной жизни. Это самоопределение в качестве «сродников» и «ревнителей» привело к закреплению за ними эллинистического названия «Ἰουδαϊσμός» (иудаизм, иудейство, иудейская религия, 2Макк. 8:1;14:38), противопоставляющее их тем, кто творил «бесчинства» и «святотатства», оскверняя «Храм». Сложилась традиция праздника Ханукки, которая стала символом победы «слабых над сильными, чистых над нечистыми»[126]. В результате сложилась солидарность религиозно-этнического единства (феномен «этноконфессионализма») неэллинизированного населения Эрец-Исраэль, которую не удалось изменить и в «Pax Romana»[127].

Этот феномен породил существующие до наших дней дискуссии о правах народов на самоопределение, граждан на свободу совести, а религиозных объединений на свободу вероисповедания, нарушение которых, даже если оно санкционировано локальными законами, т.е. утверждено легально, может оказаться для общественного мнения другой части социума и потомков нелегитимным. Солидарность «Ἰουδαϊσμός» показала, что феномен сплочения не является только политическим «конструктом власти», который могут навязать цари, фараоны или императоры своим «подданным», она еще и раскрывает некие внутренние аспекты, имманентные каждой личности и сообществам, проявляясь спонтанно, когда, как полагают психологи, подобно тому, как нельзя заставить «смеяться по команде», так же невозможно заставить и верить: «я не могу *хотеть* верить, *хотеть* любить, я не могу *заставить* себя любить, как и не могу *заставить* себя надеяться, не покривив душой»[124]. Такое противоречие всегда чревато социальными конфликтами, в том числе вооруженными, выступая как легитимный ответ на фундаментальное беззаконие властей, допуская в экстремальных ситуациях ответное возмездие в форме экстремальных ужасов периодов гражданских войн, противостояний «элит» и «народа», которые, соответственно, получают в разных исторических источниках наименование «мятежников» «бандитов» «бунтовщиков», с одной стороны, или «мучеников» (μάρτυς, martyr, свидетель), «героев сопротивления» «борцов за справедливость», с другой, как, к примеру, это произошло в случае Хизкии (мятежника)[128].

Конкретным примером может служить феномен «сикариев» (sicarii, кинжальщики, разбойники, убийцы, 6-73 гг. н.э.), упоминаемый в Библии (Деян., 21:38), которых относят к представителям «наиболее радикального крыла антиримской оппозиции», называемых «зелотами» (ζηλωτής, приверженец, ревнитель). Собственно «сикарии» получили свое название потому, что «были вооружены короткими кинжалами, которые они скрывали в складках одежды и убивали ими своих жертв — римлян и сотрудничавших с ними евреев»[103]. Их действия до настоящего времени вызывают противоположные оценки от «героических борцов» за независимость Эрец-Исраэля, до «радикальных экстремистов», действия которых привели к «Великому восстанию» (Первой Иудейской войне) и разрушению Иерусалима в 70 году. С их именем связана и трагическая оборона Масады, когда, согласно Иосифу Флавию, чтобы не попасть живыми в руки римлян, 960 человек, «словно одержимые, они старались опередить друг друга и

считали, что докажут свою отвагу и мудрость, если не окажутся среди последних, - так торопились осажденные убить своих жен, детей и самих себя»[121].

В отечественных источниках можно отметить, что автор статьи в Энциклопедическом словаре Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона утверждал, что «сикарии» это «разбойники, появившиеся в Иудее перед разрушением Иерусалима», которые «скрывая под одеждою кинжалы», «вмешивались в толпы народа и совершали убийства» [102]. Через 70 лет в СССР автор статьи в БСЭ фокусирует внимание читателей на том, что они «выражали интересы наиболее обездоленных социальных слоев, выступали непримиримыми борцами против римского господства и гнёта собственных имущих классов», которые «проводили массовое уничтожение долговых документов, освобождали рабов, призывали их в свои ряды» [101]. Современная «Еврейская электронная энциклопедия» одновременно именует их «повстанцами» и «разбойниками»[103]. Раввин Иосиф Телушкин с сожалением констатирует, что «в ходе Великого восстания погибло около миллиона евреев», от него начался отсчет почти 2000-летнего периода «еврейского рассеяния» и полной потери «еврейской государственности» вплоть до середины XX века (1948)[90].

А.Г.Грушевой полагает, что в целом, для античных политиков, философов и писателей «история и культура иудеев не представляла интереса», а известное «внимание к "иудействующим" и иудеям ...объясняется осуждением моральной деградации своего времени и крайне дурного - согласно представлениям того времени - увлечения Востоком и восточными культами» [34, с.26, 194]. Такой «моральной деградации» противопоставлялась надежда на реставрацию нормативной римской традиции как «Pax Deorum», при этом дозволялись и традиционные культовые практики присоединенных народов, когда «в некоторых ситуациях ... эти границы дозволенного оказывались нарушенными и тогда начинались конфликты данного народа с римской властью»[34, с.208].

Римское право признавало «collegium licitum» (разрешенные собрания, открытые коллегии) допущенные сенатом, в обязанности которых входило проведение обрядов богопочитания, в том числе культа императора, в котором в порядке особой привилегии разрешалось не принимать участия только иудеям из уважения к их необычным для Рима, но традиционным для народа представлениям о Боге и древности их религии[86]. В соответствии с древним латинским принципом справедливости «Do, ut

des» (я даю с тем, чтобы и ты дал; ты - мне, я - тебе и т.п.) легальным репрессиям подвергались только «мятежники», угрожающие гармонии «mos maiorum» в «Pax Romana». К этой категории власти относили и появившиеся братства христиан («populus Dei»), репрессии против которых были легитимными в глазах элит и большей части народа для «наведения порядка» во имя древнего идеала «Pax Deorum».

2.3. «Pax Romana» и «religio Christianorum»

Новое понимание «высшего порядка природы» и «Pax Deorum» в «Pax Romana» постепенно приходит с формированием сообщества «Pax Christiana» («religio Christianorum»), в котором на 1000 лет утвердилось господство глобального единства и особого братства множества этнических групп в «Καθολικής Εκκλησίας/Ecclesia Catholica», для которой «нет ни Еллина, ни Иудея» (Кол. 3:11). Тем не менее, первые 300 лет становления христианства сопровождались тем, что властями империи этот феномен, как уже отмечалось выше, квалифицировался как «superstitio Iudaica» («иудейское суеверие»), «coetus noctumi» («ночные сборища»), «haeteriae» («скопища заговорщиков»), «hostes populi romani, irreligiosi in caesares» («враги народа Рима, не почитающие цезарей»), «superstitio praua et immodica» («безмерно уродливое суеверие»), «exitiabilis superstitio» («зловредное суеверие»), «superstitio nova et malefic» («новое и злотворное суеверие») и «maleficus» («Magia», «ars magica», «Μαγεία», «магия»), а не как «religio», коннотируя с такими значениями как «сомнение», «мнительность», «осторожность», «проклятие» или «дурное предзнаменование»[80]. В христианской историографии этот период получил название «Ecclesia pressa» (гонимая церковь, преследуемое сообщество), а свидетели этой эпохи стали именоваться «мучениками» (μαρτυς, martyr). Следы этой семантики сохранились и в Библии, где сообщество последователей Иисуса из Назарета частью сообщества иудеев именовалось «сектой» и «ересью» (Деяния апостолов, 24:5, sectae Nazarenorum, Ναζωραίων αἱρέσεως, Назорейская ересь)[37].

Сообщество «верных Иисусу из Назарета», сегодня для многих читателей этих строк обозначаемое русским словом «Церковь», исторически именовалось греческим термином «экклесия» (ἐκκλησία, ekklesia, народное собрание, собрание старейшин, избранных), который первоначально в разных античных городах-государствах обозначал главный орган полисного самоуправления, коннотируя не столько с религиозным, сколько с полити-

ческим содержанием. Само слово «экклесия» впервые появляется еще в книге Второзакония первого греческого перевода иудейского Священного Писания («Септуагинта», «Перевод семидесяти толковников», Interpretatio Septuaginta Seniorum, Ἡ μετάφρασις τῶν Ἑβδομήκοντα; 3 в. до н.э), где повествуется о том, как «сыны Израилевы» были отделены от всех окружающих их народов ради служения Богу, они были призваны «Его экклесией», т.е. «богоизбранным сообществом». Термином «экклесия» стало именовать себя и само новое сообщество христиан, хотя первоначально были и другие термины для наименования культовых объединений (коллегия, фиас, школа, койнон, синагога), причем для «языческих» авторов христиане были именно «фиасом» (θίασος, Thiasos, Thiasus, тиас), т.е. объединением для служения тому или иному божеству на том или ином празднике[97].

Миропонимание сообщества «верных Иисусу из Назарета» коренится, как отмечал С.С.Аверинцев, в универсальных мотивах «народных книг», т.е. в таких «пластах словесности», к которым «конфессиональные деления особенно неприложимы», поскольку они относятся к вечным фольклорным темам «умиления», «сокрушения сердечного» и «дара слезного», чувства страдания и сострадания к подавленности личной свободы бесчеловечным миром и космосом[9, с.23,22,32]. Христианство возникало отнюдь не как «конфессиональное сообщество», «новая религия», «эксклюзивная юрисдикция» или «философская школа», но как сообщество людей, которые своей особенностью видели то, что искренне считали себя «наиболее верными из иудеев» и «назореями Пятидесятницы»[9, с.11]. В городе Антиохия на реке Оронт, 600-тысячной столице римской провинции Сирия, бывшей третьим по значимости городе Римской империи (после Рима и Александрии), бежавшие из Палестины «назореи Пятидесятницы» начинают «называться Христианами (Хрестианами)» (Деян.11:26) и именно это наименование сохраняется уже более чем 2000 лет[70].

С.С.Аверинцев поэтично отмечал, что «христианство - это все время огоньки Пятидесятницы, огоньки Духа над головами», т.е. принципиально личный и глубоко переживаемый эмоционально-психологический феномен[8]. Христианство как институциональный социально-политический феномен возникает в ходе эволюции ранних форм местных, причем именно городских «профетических парикий», где все лично знали друг друга, а «нормы благочестия» были достаточно аморфны и пюралистичны, при этом сама «приверженность» являлась спонтанной, «добровольной и тем са-

мым, по определению, не гарантированной»[21]. Постепенно в этом новом эллинистическом иудейском сообществе возникает ощущение, что в рамках данной общности «нет уже иудея, ни язычника» (Галл.3:28) и, вместе с тем, что «*м*ы проповедуем [самого] Христа Распятого, для Иудеев соблазн, а для эллинов Безумие» (1 Кор. I, 23), т.е. этические термины «эллины» и «иудеи» начинают для христиан маркировать «чужое», которое может быть преображено в «свое». Христианство, не соответствовавшее римским представлениям о благочестии, относилось чиновниками империи к «суевериям» вплоть до IV века, до начала его утверждения в качестве официального государственного культа[93].

Возникает понятие о «кафолической экклесии» (Καθολικής Εκκλησίας), представленное впервые Игнатием Антиохийским (Ιγνάτιος ο Θεοφόρος, Ιγνάτιος Αντιοχείας, Ignatius Antiochenus, ок.35- ок.140), который, согласно преданию, был брошен на растерзание львам за отказ принести языческие жертвоприношения в Риме, вводит понятия «кафолической экклесии» (Καθολικής Εκκλησίας), которое станет общепринятым наименованием той самоорганизующейся исторической общности, которая сегодня ассоциируется с самим понятием «христианского сообщества» и «церкви» как «евхаристического собрания» и «парикии» (παροικεω, присельницы, странствующей общины, временно пребывающей на чужбине), при этом одновременно формируется и широкий взгляд на экклесию как на широкое и неопределенное сообщество стремящихся к «Истине, Красоте и Благу» или «Вере, Надежде и Любви», когда складывается убеждение «церковных богословов, что святые до Христа должны быть включены в определение христианской Церкви» и, тем самым, оформляется парадоксальная категория «христиан до Христа»[77].

Элиты империи воспринимали «братства назарян» как проявления морального упадка, вызванные отказом от «обычаев предков» и увлечением чужестранными «суевериями». Так, историк Тацит (Publius Cornelius Tacitus, ок. 50 - ок.120) одним из первых засвидетельствовал зарождение христианского сообщества, отметив, что «Подавленное на время, это зловредное суеверие (exitiabilis superstitio) стало вновь прорываться наружу, и не только в Иудее, откуда пошла эта пагуба, но и в Риме»[109]. Также полагал и Плиний Младший (Gaius Plinius Caecilius Secundus, 61-113 гг.), отчитывавшийся, что «с теми, на кого доносили мне, что они христиане, я поступал следующим образом. Я спрашивал их, являются ли они христианами. Если они сознавались, я спрашивал их во второй раз и в третий раз,

угрожая им наказанием. Если они продолжали оставаться при своем убеждении, я приказывал их казнить... Но ничего от них я не выведал кроме порочного и безмерного суеверия (superstitioneis pravam et immodicam)[64]. Аналогичные свидетельства сохранились и от историка Светония (Gaius Suetonius Tranquillus, ок.75-150 гг.), который писал о Нероне, что тот «подверг наказанию Христиан, последователей нового зловредного суеверия»[76].

В эти годы формируется и термин «православие/правоверие» («ὀρθοδοξία», «orthodoxia») впервые встречается в «Строматах» Климента Александрийского (Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεύς, Clemens Alexandrinus, Titus Flavius Clemens ок. 150-ок. 215), который возглавил христианскую школу в Александрии в условиях одного из гонений на христиан и известного приговора «christianos ad leones» («христиан львам»), когда решался вопрос об «ὀρθοδοξία» как «гордой в своей правоте и уникальности истине Спасителя из Назарета», поддерживаемой в солидарном сообществе тех, кто, вопреки гонениям со стороны имперских властей и насмешкам окружающих, считал себя «народом святым» («εθνος αγιον»). Это сообщество поддерживало свою солидарность через собрания «во имя Его» на «евхаристии» («ὐχᾰριστία», «Eucharistia», «благодарение»), дающей радость переживания надежды на присутствие в том, что называлось «βασιλεια των ουρανων» («Царство Небесное»), дистанцируясь при этом от иудейской диаспоры и переосмысливая древнеримский идеал «Pax Deorum», который стал трактоваться не только как «Καθολικής Εκκλησίας,/Ecclesia Catholica», но и братская общность «Dei Ecclesia» всех «людей доброй воли», включающая Моисея, Будду, Зороастра и Сократа[17]. Тем самым слово «religio» стало приобретать собирательное значение, когда, с одной стороны, усматривались единство, сходство и общность римских «religio» и «religio Christianorum», но при этом, с другой, началось маркирование этих форм как истинных и ложных, правильных и неправильных, достойных и недостойных, нормативных и запретных (religio licita и religio illicita), собственно «religio» и «superstitio», где последнее слово выступило как инвективный маркер «лжеверия».

В противоположность взглядам римской элиты Тертуллиан (Quintus Septimius Florens Tertullianus, 155/165-220/240) стал одним из первых латинских авторов, ярко и бескомпромиссно защищавшим христианство, в текстах которого слово «religio» стало обозначать как «традиционные римские культы», так и «христианскую веру», при этом обе стороны друг дру-

га могли квалифицировать как «суеверия». В этих условиях Тертуллиан утверждал, что «по человеческому праву и естественной власти (humani iuris et naturalis potestatis) каждый может поклоняться тому, чему он хочет, и религия (religio) одного не приносит ни вреда, ни пользы другому. Поэтому религия не должна принуждать религию, ведь религия должна приниматься добровольно, а не через насилие», при этом отмечая, что принуждение к религии само выступает как проявление осуждаемой обществом и преступной «безрелигиозности (irreligiositas)» и «нечестивости», аргументируя это обвинение тем, что если «мне не позволяют поклоняться тому, кому я хочу, но вынуждают меня поклоняться тому, кому я не хочу», тем самым унижая статус того, что именуют религией, так как «никто, даже человек, не захочет, чтобы ему поклонялись против воли», а «для любого человека ложь о своей религии есть нечестие»[15, с.13,15]. У него встречаются утверждения про «religio castrensis Romanorum» («римскую солдатскую религию») и идущие от Нумы традиции «Romana religio», в которых он увидел только «curiositas superstitiosa» (суеверную пытливость)[15, с.14]. Тертуллиан отмеченную ранее тройственную теологию/религию Варрона представляет как описание деятельности трех родов богов, где «один — физический, о котором повествуют философы; другой — мифический, который обсуждается у поэтов; третий — народный, сообразный тому, какие боги были приняты тем или иным народом… Философы создают физических богов на основе своих догадок, поэты выводят мифических из басен, а народы [творят] своих богов так, как им заблагорассудится»[15, с.17].

С этих позиций стали переосмысливаться отношения к античному наследию, когда, к примеру, Тертуллиан, в отличие от Климента, наиболее красноречиво выразил идею о несовместимости христианства и античной мудрости, став первым апологетом, писавшим на латыни и противопоставившим ее греческому «языку античной мудрости», как языку бесплодных споров. К нему в литературе и сегодня неоднозначное отношение, поскольку он полагал, что «Церковь может прощать грехи, но не должна, ибо Церковь, в которой есть еще грех, - не последняя, не настоящая», уйдя в «расправленное христианство» и «Третий Завет, чтобы последнюю часть жизни бороться против той Церкви, защите которой он посвятил свои лучшие годы»[112]. Сам он, однако, интересен для философского религиоведения тем, что согласно некторым описаниям «отошел от христианства» и «уклонился» в начале 200-х годов в монтанизм (Μοντανισμός), учение

сторонников Монтана, фригийского жреца, обратившегося в христианство, но признанное позднее «еретическим». Религиоведческий интерес к этому факту продиктован тем, что, собственно, в это время возникает проблема, как квалифицировать взгляды и идентичность самого Тертуллиана, как и многих других, – «христианином» или «еретиком-раскольником-сектантом-монтанистом», как вообще следует понимать «христианскую идентичность» или «идентификацию с христианством», каковы критерии такого понимания, поскольку сами носители тех или иных, в том числе и «монтанистских» или «гностических», убеждений искренне считали себя «христианами», таковыми их признавали и современники, и христиане последующих лет, веков и даже эпох, однако, более поздние события могли порождать и их оценку как «еретических», «сектантских» и т.п..

Так, Э.Л.Радлов, как и многие другие авторы, пишет о Тертуллиане как о «знаменитом богослове», который «принял христианство», затем «уклонился от католичества и впал в монтанизм»[91]. Другие отмечают, что он обратился «в христианство», затем «уклонился от православия и…впал в монтанизм»[110]. В свою очередь третьи утверждают, что он принял христианство, затем перешел в монтанизм, став «искренним врагом православия»[111]. Такая путаница в оценках определяется тем, что I и II века существования христианства были временем, когда. «христианская идентичность» и «идентификация с христианством» еще только утверждались как новая и самоопределяющаяся реальность. Первые последователи Иисуса, как уже отмечалось, не называли себя «христианами», но «наиболее верными из иудеев».

Удивительно, но многие «светские» словари, изданные в «атеистическом СССР», трактовали монтанизм в терминах дореволюционной «церковно-полицейской» лексики как «секту»[131]. Более корректен был «Атеистический словарь», трактующий его «раннехристианское движение»[19]. Наиболее содержательные и информативные статьи представлены в Энциклопедии Брокгауза и Эфрона и Католической энциклопедии, первая из которых подробно описывает сложность и противоречивость отношения самой Церкви к этим идеям[11, с.176-177]. Католическая энциклопедия относит его к «гетеродоксальным движениям в ранней Церкви», показывая те особенности, которые отличают его от «подлинного христианства», т.е. следования учению Церкви, отметив, что после присоединения к нему Тертуллиана «получило новый импульс», акцентировавшись на «этическом ригоризме»[132].

И.Д.Андреев рассматривает монтанизм, в который «уклонился Тертуллиан», «как мистическое движение» в широком контексте духовной жизни империи и соотношения основных тенденций в раннехристианском сообществе II века, где «блекнет энтузиазм апостольского века» и стало много людей «будничного настроения», «люди перестают гореть трепетом ожидания пришествия Христа и начинают устраиваться здесь надолго», когда в этих условиях «церковь…производит работу образования канона, который во время борьбы являлся масштабом, определявшим, что нужно было считать христианством…заводится монархический епископат, образуется род духовной диктатуры»[11, с.176]. О присутствии двух элементов (экстатическо-пророческом и гражданственно-епископском) в раннем христианстве пишет и Ф.Ф.Зелинский[43]. Смерть или гибель апостолов, непосредственных свидетелей проповеди Иисуса, привела к формированию «апостольской преемственности», особой традиции понимания собственно христианской идентичности и церкви как сообщества единоверцев. По мере роста численности христианских братст возникала психологически новая ситуация, когда «религиозно малосильные элементы», «инертная середина», «безличная середина» стали преобладать, а «значительные индивидуальности», «энтузиасты», имевшие «энергию наступления», вынуждены были страдать (деление на «психиков» и «пневматиков» у гностиков), при этом монтанизм получил признание у римского епископа, поскольку эсхатологические призывы в том политическом контексте были распространены, при этом «не были редкостью епископы, которые побуждали свою паству бросать все, раздавать имущество, расторгать браки»[11, с.177].

Это движение, как полагал Э.Л.Радлов, «как нельзя более соответствовало страстному характеру и строгому образу мыслей» Тертуллиана[91]. Последний был убежден, что после Христа не нужна никакая любознательность, а после Евангелия не нужно никакого «исследования», считал всех философов «патриархами еретиков», поскольку они вели к подмене горячей «живой веры» рассудочными абстракциями. Он обязан своей известностью несколькими афористическим формулировкам, ярко и парадоксально выразившим саму суть христианства: «Что общего между философом и христианином? Между учеником Греции и учеником Неба? Между искателем истины и искателем вечной жизни?»; «Что общего между Афинами и Иерусалимом, между Академией и Церковью ?» Тертуллиан бросает вызов античной мудрости: «Сын Божий распят - это не стыдно, ибо

достойно стыда; и умер Сын Божий - это совершенно достоверно, ибо нелепо; и, погребенный, воскрес - это несомненно, ибо невозможно». Противоположность знания и веры была выражена в знаменитой формуле, которую ему приписали: «верую, ибо это нелепо (абсурдно)» (credo quia absurdumest).

Тертуллиан подводит итог двум векам существования христианства, отметив, что «мы явились недавно, но уже успели все наполнить: города ваши, острова, укрепленные места, ваши общины, ваши собрания, даже самые лагеря ваши, ваши трибуны, ваши декурии, сенат, форум; но оставили вам только храмы ваши. ...Евангелие прогремело в целом мире. Персы, мидяне, жители Месопотамии, армяне, фригийцы, жители Капподокии, Понта, Азии, Памфилии, египтяне, африканцы, римляне, гетулы, мавры, испанцы, галлы, бретонцы, сарматы, даки,германцы, скифы и много других народов приняли Евангелие, Царство Иисуса Христа всемирно, Христос царствует над всеми народами». Он обвинил «кафолических» христиан («психиков») в потакании слабостям и порокам, проявившимся во время гонений, и, отстаивая крайний аскетизм, сплотил во круг себя «секту тертуллианистов», собиравшихся и после его смерти. Само понятие «светскости», «секулярного (saeculum) мира» приобретает у Тертуллиана семантику радикального противопоставления Церкви и государства язычников, развитое затем Августином в учении о двух «государствах» – «civitas terrestris» (град земной) и «civitas coelestis» (град небесный)[62]. «Светскость» здесь видится «внецерковностью», «внехристианством» и жизнью, ведущей к «вечной погибели».

Тертуллиан утверждал, что любая «душа по природе своей христианка»[113]. Он писал: «Я взываю к тебе, - но не к той, что изрыгает мудрость, воспитавшись в школах, изощрившись в библиотеках, напитавшись в академиях и аттических портиках. Я обращаюсь к тебе - простой, необразованной, грубой и невоспитанной, какова ты у людей, которые лишь тебя одну и имеют, к той, какова ты на улицах, на площадях и в мастерских ткачей. Мне нужна твоя неискушенность, ибо твоему ничтожному знанию никто не верит. Я прошу у тебя то, что ты привносишь в человека, то, что ты научилась чувствовать или от себя самой, или с помощью творца твоего, каков бы он ни был. Ты, сколько я знаю, не христианка: ведь душа обыкновенно становится христианкой, а не рождается ею. Но теперь христиане требуют свидетельства от тебя, чужой, против твоих же,

— чтобы они постыдились хоть тебя, ибо они ненавидят и высмеивают нас за то, в знании чего они сейчас уличают тебя»[115].

«Народная вера» и сегодня является основой для формирования, с одной стороны, как множества «суеверий», так и, с другой, изначальным живительным источником подлинного благочестия, актуальным и жизненно необходимым, поскольку сама отечественная история в XX веке показала, что вопреки массированным и многоуровневым попыткам власти сконструировать новую легитимность «общества массового атеизма», в социуме возникла парадоксальная ситуация, в которой не репрессированное духовенство или разгормленные институты, но «бабушки спасли православие»[67]. Противоречивость ситуации, однако, состоит в том, что превознесение народной веры как образа «действительной подлинности» сталкивается с тем, что А.Кураев писал уже о «православных ведьмах», «бабках-ежках», «церковных бабках» и «профессиональных прихожанках», от которых «не исходит теплоты», но «скорее током бьет», метафорически именуя их «вампирами», которые готовы «вцепиться в любого, кто ведет себя иначе, чем они»[54].

Христианство в новом социальном контексте выступило уже не как одна из множества религий Римской империи, но как особое универсально-фундаментальное отношение личности с основание самого бытия мироздания, с Богом, при этом другие «интерпретации» этих отношений (другие религии) стали трактоваться как «противные истинной религии» формы: «суеверные обряды», «зрелища, учрежденные под видом религии», «прикрывающие под именем храма», «посмешища под предлогом религиозности», «тень религии» и т.п.[114]. Тертуллиану был близок и другой апологет, Киприан Карфагенский (Thascius Caecilus Cyprianus; ???-258), писавший о необходимости для каждого «…познать истинную религию, чтобы таким образом все почитали (colere) и молили единого Бога, который и есть один для всех»[14, с.192]. На важность интеллектуального отношения к религии указывал и Лактанций (Lucius Caecilius Firmianus Lactantius, ок.250-ок.325), отмечавший, что традиционная римская «религия (religio deorum) не может изложить своего учения (ratio), которого не имеет… Эта религия нема: не только потому, что немы ее боги, но и потому, что ее ритуал совершается руками и перстами, а не сердцем и речью, как в нашей истиной религии»[12]. Для него «религия не может быть отделена от мудрости, равно каки наоборот. Ведь это один и тот же Бог, который должен и познаваться (intelligi) (что относится к мудрости), и почи-

таться (honorari) (что относится к религии). Однако мудрость предшествует, а религия следует за ней, поскольку Бога надо сначала познать (scire) и лишь затем Ему поклоняться (colere). Итак, смысл этих имен один и тот же, хотя они и кажутся различными (в самом деле, одно относится к знанию, другое - к действию). Но при этом они похожи на два ручья, берущих начало из одного истока. Источником жемудрости и религии является Бог… а тот, кто не знает Его, не может быть ни мудрым, ни благочестивым (religious)»[14, с.192].

Ему принадлежит и новая этимология слова «религия», согласно которой он, дистанцируясь от Цицерона, выводил religio из religare – «воссоединять», «привязывать», «прикреплять», «сковывать»[68]. Последнее, в свою очередь, происходит от ligo («вязать», «связывать», «соединять», «совокуплять») через присоединение приставки re-, означающей возобновление, повторение, восстановление. Именно эта трактовка стала самой распространенной в христианской культуре, поскольку позволила увидеть за латинским словом библейскую основу понятия, когда утерянное через Адама богообщение восстанавливается через религию как «связь с Богом».

Лактанций писал в эпоху одной из самых последних попыток «наведения порядка» в империи, стремившейся восстановить «mos maiorum» путем гонений императора Диоклетиана (Gaius Aurelius Valerius Diocletianus, 244-311)[61]. Тот начал преследовать манихеев (297) и христиан (298-305), при этом поддерживая основного соперника христианства, т.н. «солдатскую религию» индоиранского, т.е. восточного, культа Митры, названного им «Защитником Империи», при этом утверждая, что «величайшее преступление – отречься от того, что было определено и утверждено предками… Потому мы решили наказать зловредное упрямство дурных людей, которые противопоставляют древним отеческим культам богопротивные секты», повелев, «чтобы основатели и главари вместе с их мерзкими писаниями были подвержены суровому наказанию – сожжению на огне», как и их приверженцы, «прежде же всего – фанатики, должны быть наказаны смертью, их собственность конфискована в пользу казны»[107]. После его добровольного отречения от власти и ухода из большой политики новые власти проявляют к христианам «снисхождение» (indulgence, indulgentiam), засвидетельствованное юридически в Никомидийском эдикте императора Галерия (30.04.311), а начиная с Миланского эдикта (313, Edictum Mediolanense), где присутствует термин «corpori Christianorum» (τῷ σώματι τῷ τῶν Χριστιανῶν, легальная корпора-

ция христиан, ἡ ἐκκλησίᾳ ἡ καθολικὴ τῶν Χριστιανῶν, вселенское сообщество христиан, Καθολικής Εκκλησίας, Ecclesia Catholica, Вселенская церковь) их сообщество приобретает статус «легальной корпорации», относимой к категории «religio»/«θρησκεία»[53].

Император Константин (Flavius Valerius Aurelius Constantinus, 272-337), носивший кроме прочих титулов (Imperator Caesar Flauius Constantinus Maximus Pius Felix Invictus Augustus Pontifex Maximus, Germanicus Maximus III, Sarmaticus Maximus, Britannicus Maximus, Arabicus Maximus, Medicus Maximus, Armeniacus Maximus, Gothicus Maximus, tribunicia potestate XIV, Imperator XIII, Consul IV, Pater Patriae, Proconsul) еще и традиционное древнее название «Pontifex Maximus» («великий понтифик», «Великий строитель мостов»), начинает относить христиан, как и большинство его преемников, к статусной категории «religio»/«θρησκεία»[53]. С этого периода «Καθολικής Εκκλησίας/Ecclesia Catholica» утверждается как новое универсальное сообщество «religio» и на 1000 лет становится неразрывной частью глобальной «πολιτικά».

Ряд исторически выделившихся христианских сообществ (конфессий, церквей), близких к новой столице, получившей название Нового Рима, Константинополя или просто Города, начал почитать этого императора в статусе «Святой равноапостольный царь Константин»[98]. В истории Imperium Romanum Orientale, Romania (Βασιλεία Ῥωμαίων, Ῥωμανία) «сохранение традиционного культа Константина Великого было политической потребностью» и основой самоидентификации, особенно после того как «империя ...пережила потерю столицы» (1204)[83]. Позднее Константина могли относить к людям «религиозным и суеверным»[49]. В латинской части универсальной «Ecclesia Catholica» (Ecclesia Catholica Romana) его почитание началось только с XIII века, в контексте обоснования концепции примата власти пап над императорами, обосновываемой «константиновым даром» (Donatio Constantini)[23]. Короткое правление Юлиана II (Flavius Claudius Iulianus, Iulianus Apostata; ок. 331-363) стало последней попыткой реставрации традиционных римских «mos maiorum», когда Константина описывали предельно язвительно как деятеля, «первоначально получившего благосклонность лишь богинь Невоздержанности (Aswtia) и Роскоши (Trufh), а затем переметнувшегося к присутствующему тут же Христу, который обещал всем присоединившимся к нему растлителям (fqoreu"), убийцам (miaifono"), подлецам (bdeluro") и клятвопреступникам (enagh") очистить их от грехов путем омовения водой»[95]. Тем не менее,

разрыв с прошлым произошел, утвердив новый денотат для слов «religio»/«θρησκεία», которым стало одно разделительное значение - сообщество «Καθολικής Εκκλησίας/Ecclesia Catholica» с которым на 1000 лет оказалось связано переосмысление содержания первого цицероновского определения религии как стремления «служить и поклоняться высшему порядку природы, который называется божественным». «Высший порядок природы», «божественность» и «religio»/«θρησκεία» были отождествлены с прирожденным стремлением каждой личности к постижению «тайного» («таинственного», «неопределенного», «непостижимого» и т.п.), образующего глобальную «экстралингвистическую» и «супранатуралистическую» реальность бытия – Богом Библии.

Это объективное отношение стало выражаться христианской «теологией» как догматической формой рационально-мистичного постижения верующими основ подлинного личного бытия или оснований «religio»[57]. Теология противопоставляла своим «каноническим» догматическим утверждениям, зафиксированным Вселенскими соборами (Σύνοδοι Οικουμενικαί, Oecumenica Concilia) как абсолютные нормы и законы государства, неканонические - «язычество» и «ересь», причем вероисповедание не только мистичного Григория Паламы или рационального Ария, но целых многомиллионных юрисдикций («Великая схизма 1054 года»), могли быть и были квалифицированы как «ересь», т.е. «лжерелигия»[33]. На соборах формируются унифицированные процедурные механизмы утверждения «подлинности», поляризовавшие сообщество на «ортодоксальное» и «гетеродоксальные» направления, каждое из которых начинает обозначать общность, которая «по своему внутреннему упованию… мыслит себя христианством в его изначальной полноте и неповрежденной целостности», при этом «критерии вселенскости Собора» остаются до наших дней спорными, а некоторые вполне представительные соборы были позднее оценены и осуждены как «разбойничьи» или «кощунствующие», поскольку последующие Соборы их не признали, т.е. их решения «не были приняты за голос Церкви»[32]. Церковь начинает выступать как самовоспроизводящаяся социальная субсистема («аутопойетическая», в терминах Н.Лумана), создающая, уточняющая и пересматривающая свои базовые основания в ответ на политические вызовы истории.

Живой энтузиазм «огоньков Пятидесятницы» двигал каждым новым поколением подвижников, в связи с чем отметим движение «христиан-донатистов», которое в современных изданиях могут квалифицировать в

качестве негативного «схизматического течения»[59] или нейтрального «христианского религиозно-политического движения»[48, с.418-419]. Донатизм акцентировался на ранней традиции, утверждая, что «признак истинной церкви составляет святость, выражающаяся в личном совершенстве ее служителей»[92]. Себя как «истинную Церковь» («истинную экклесию»), они противопоставили «Церкви предателей и отступников», которой они считали «кафолическую экклесию»[48, с.418]. Наименование «донатисты», вошедшее в историю, становится инвективным маркером со стороны победившей «кафолической экклесии», которая в таких противостояниях совершенствовала язык как собственного самоописания (экклезиологию), так и описаний «своих других» (ересеологию). Именно в полемике с донатистами Августин скажет, что церковь есть «общество святых в идее грядущего царствия, но до страшного суда Божия пшеница не может быть отделена от плевелов», харизматическое сообщество «святых первой Пятидесятницы» им переосмысливается в сообщество «святых и кающихся»[119, с.727]. В целом подход к общинам, которые захотели быть автономными от «кафолической экклесии», звучал так: «Они вышли от нас, но не были наши: ибо если бы они были наши, то остались бы с нами; но они вышли, и через то открылось, что не все наши» (1Ин.2:19).

Распространению христианства в городах и вовлечению больших масс людей, сохраняющих традиционные «языческие» обычаи сопровождалось формированием монашеской традиции аскетического подвига во имя веры, начатая в III веке Антонием (Ἀντώνιος, Antonius, ок. 251-356), неграмотным египетским крестьянином, ушедшим от «мира» в пустыню, ставшей «центром притяжения для огромного количества людей»[29, с.193]. Она дала церкви не только мучеников, подвижников, священников, епископов, римских пап или патриархов, некоторых из которых, впрочем, причислили и к «еретикам». Монашество выступило как традиция «индивидуального духовного развития, имеющего целью личное постижение Бога и спасение»[27], причем нередко оппозиционная как религиозным новациям императорской власти, умозрительной теологии и доктринам «официальной церкви», так и народному «полуверию» («двоеверию») и «язычеству».

В V веке в «Вульгате» (Biblia Vulgata, «Общепринятая Библия») Иероним (Sophronius Eusebius Hieronymus, 342-420) вводит термин «religio» в латинский перевод Священного Писания[5]. Таким образом древнее латинское слово, обозначавшее локальные страхи перед вторже-

ниями неизвестного, преобразуется в обозначение причастности к высшему порядку бытия и вечности в священном космосе, спасающим от хаоса и смерти, позволяя надеяться на перспективу единственного и уникального бытия как возвышенного единства Красоты, Истины и Блага (Веры, Надежды и Любви) т.е. к универсальной, легитимной, величественной, сильной и яркой форме подлинного благочестия

2.4. От «Pax Christiana» к межконфессиональной реальности «religio» и «πολιτικά».

Константин Великий, принявший крещение только перед смертью, т.е правивший империей в статусе некрещеного и собственно «невоцерковленного» императора, именовал себя «епископом от внешних» (т.е. нехристиан)[56]. Он утверждает новые принципы принятия решений в сообществе христиан на Вселенских, т.е. всеимперских, а не поместных, региональных, соборах, первый из которых, Никейский 325 года (Concilium Niceaenum Primum, Πρώτη Σύνοδος της Νίκαιας), изменяет официальное самонаименование сообщества на «Кафолическая и Апостольская Экклесия (Церковь)»[71]. Это наименование еще раз уточняется и расширяется в следующем, Никео-Цареградском (Concilium Constantinopolitanum Primum, Πρώτη Σύνοδος της Κωνσταντινούπολης, Константинопольском, 381 г.) символе веры: «единая Святая, Вселенская (или Соборная) и Апостольская Экклесия (Церковь)», лат. unam sanctam cathólicam et apostolicam Ecclésia; греч. mμίαν, Ἁγίαν, καθολικὴν καὶἀποστολικὴν Ἐκκλησίαν[72]. При этом Константин активно вмешивался в процесс определения фундаментальных «догматических формул», к примеру, внеся ключевой для тринитарных споров термин «хомоусиос» (ἡ ὁμοουσιότης, consubstantialitas, единосущий)[74]. Решения I и II Вселенских соборов, как отмечал А.В.Карташов, в принципе следует рассматривать не как «могильные плиты, приваленные к дверям запечатанного гроба навеки закристаллизованной и окаменелой истины», но «верстовые столбы, на которых начертаны руководящие безошибочные указания, куда и как уверенно и безопасно должна идти живая христианская мысль, индивидуальная и соборная, в ее неудержимых и беспредельных поисках ответов на теоретически-богословские и прикладные жизненно-практические вопросы», при этом сами попытки Константина сделать «кафолическую экклесию» своим «другом в его восхождении к единодержавию», в результате полемики с донатистами и арианами привели к тому, что «разделившийся епископат начал увлекаться в своей борьбе нажимами

на кнопки придворных настроений и захватом власти через политическое покровительство», в результате чего «разные диалектические уклоны богословской мысли начали превращаться в государственные акты, передаваемые по проводам государственной почты во все концы империи», когда «отрава ересей и раздоров почти искусственно и насильственно разливалась по всей империи»[46].

В этом социально-политическом контексте постникейской действительности важно обратиться к творчеству Августина (Aurelius Augustinus Hipponensis, 354-430), который, как и Лактанций, стал возводить слово «religio» к идее «связи», «привязанности» души к Богу[6, с.467]. В условиях оформления многообразия форм христианского благочестия, обвинявших друг друга в «лжеверии», он возводил «religio» к «religentes», объясняя последнее как повторный (после грехопадения) выбор и протяженное избирание (Бога)[7]. В отличие от Варрона, выделявшего религию философов, поэтов и политиков, он утверждал, что «каково бы ни было тщеславие философов, нетрудно понять, что у них не следует искать религии, поскольку они вместе с народом принимали одни и те же священные обряды, а в своих школах, в присутствии того же народа, громко высказывали о природе своих богов и о высочайшем благе различные до противоположности мнения», полагая, что «если бы один только этот порок был устранен христианской религией, то и в этом случае никто не должен был бы спорить, что учение это заслуживает неизреченной похвалы», поскольку «отступившие от нормы христианства многочисленные ереси служат свидетельствами, что мыслящие и других старающиеся учить о Боге Отце, Его мудрости и Божественном Даре иначе, чем так, как этого требует истина, не допускаются у нас к общению в таинствах», т.к. «мы веруем и учим, что относительно этой сущности человеческого спасения иной философии, т. е. занятия мудростью, и иной религии не существует, так как те учения, которых мы не одобряем, к общению с нами в таинствах не допускаются», и при этом «в этом отношении меньше заслуживают удивления те, которые захотели отличаться от нас и в обряде своих таинств, как, например, какие-то серпентины (офиты), манихеи и некоторые другие», делая вывод, что «ни в запутанных воззрениях язычников, ни в плевелах еретиков, ни в вялости раскольников, ни в ослеплении иудеев не следует искать религии, а только у тех, которые называются христианами католическими (кафолическими) или православными, т. е. сохраняющими чистое и исповедующими правое учение»[6, с.399-400]. Таким образом, в трактате «Об истин-

ной религии» (De Vera Religione, 390) он использует латинский термин «orthodox» для маркирования всех тех, кто образуя новое глобальное братство имперского «Pax Christiana», составляет именно сообщество, определяющее себя как «католических (кафолических) или православных» единоверцев (Christiani catholici, vel orthodoxi nominantur, id est integritatis custodes, et recta sectantes)[6, с.400].

Он же, размышляя об «истинной религии», писал, что «мудрецы, так называемые философы, имели различные школы, а храмы чтили общие», когда «ни для народа, ни для жрецов не было тайной, сколь различались представления философов даже о природе самих богов, так как каждый из них не боялся высказываться об этом публично, стараясь всех обратить в свою веру, что, однако же, отнюдь не мешало им всем посещать общие святыни», иронично замечая, что «нет смысла останавливаться сейчас на том, чьи взгляды были точнее, а чьи - нет: достаточно уже самого факта - вместе с народом они вроде бы исповедовали одну и ту же религию, частным же образом каждый из них защищал свою, особую»[6, с.399-400]. В этом новом контексте, Августин отмечал, что традиционная терминология отношений человека и высшего начала бытия не пригодна для описания новых семантических перспектив и горизонтов, открытых христианством, и «в латинском языке нет слова для обозначения вообще отношения человека к Богу»[137]. Он полагал, что «мы освобождаемся от всякого суеверия, стремясь к единому Богу и к Нему одному привязывая (religantes) наши души, – откуда, думается мне, происходит и само слово "религия" (religio)», призывая «пусть же религия связывает нас с одним только всемогущим Богом, потому что между нашим умом, которым мы постигаем Отца, и Истиной, то есть внутренним Светом, с помощью Которого Мы Его постигаем, не посредствует никакая тварь»[6, с.467]. Религия выступает не как традиционная культовая практика, система философских идей или установленные властями нормы почитания, но волевой импульс, когда именно сама личность стремится собрать все свои внутренние силы для воссоединения с Богом, поскольку «Он – источник нашего блаженства; Он – предел всех желаний» и «избирая (eligentes), а точнее (так как мы теряли Его по небрежению) – вторично избирая (religentes), Его (откуда, говорят, и происходит слово религия), мы стремимся к Нему с любовью, чтобы, достигнув, успокоиться; потому и становимся блаженными, что делаемся с достижением этой цели совершенными»[7]. Наряду с такой прирожденной волей к любви, в контексте противостояния с персидско-

зороастрийским «Pax Assyriaca» и вандалами, впервые за восемь веков захватившими Рим в 410 году, Августин усиливает критику древних римских «Mos maiorum», противопоставляя им «Ecclesia Catholica», которая начинает осмысливаться им как «правовой организм, располагающий силой светского меча для борьбы против еретиков, как единство принудительное, насильственное», где нормативным становится идея, что для спасения всех и каждого «необходимо заставить его войти в церковную ограду», ссылаясь на евангельскую притчу о домохозяине и слова «приведи сюда» (принцип «Compelle intrare», «Заставь войти [в Церковь]», «приведи сюда», Лк.14:21)[119, с.741-742]. В трактате «О граде Божьем» (De Civitate Dei, 427) и ряде других текстах утверждается новая концепция «Pax Deorum», где разграбление Вечного Города вандалами должно было пониматься как наглядное и демонстративное наказание Богом Библии, подлинным началом бытия, римлян за их «неверность», а древний идеал «Civitate Dei» (Пс. 86:3) противопоставлен Риму как только лишь одному из «градов земных» (civitas terrena), тогда как «Царством Христовым» (regnum Christi) признавалась только новая имперская солидарность «Ecclesia Catholica».

Итак, слово «религия» возникает как обозначение «трепетной скрупулезности», противопоставляемой «безразличию» и «невнимательности» в отношении как сакральных, так и светских предметов, т.е. «religio происходит от relegere, как противоположности neglegere, т. е. от неусыпного внимания (как мы говорим – религиозного внимания), как противоположности безразличию, небрежности, невнимательности», в значении «скрупулезного, добросовестного и ответственного повторения прошлого», «воспроизведения традиции», поскольку «жизнь римлянина была пронизана религией, органической составляющей его жизни», при этом религия выступала как «воплощаемое в жизнь желание быть в правильных отношениях с Силой, проявляющей себя во Вселенной»[78]. А.М. Сморчков пишет, что «религия, право и государственная организация – те области, в которых, пожалуй, наиболее полно отразилось своеобразие Древнего Рима»[106]. Уникальность достигнутого здесь синтеза, в свою очередь, благодаря созданной римлянами грандиозной средиземноморской «Imperium Romanum», стала нормативной социальной основой для формирования специфического феномена христианской Европы и распространения этого слова или синонимичных концептов по всему миру, в том числе с XII века в Англии, с XVIII века в России, а с XIX, к примеру, в Японии.

Начиная с эпохи Цицерона философы, политики и дипломаты предпринимали более или менее последовательные попытки выделить «религию» в качестве абстрактного собирательного термина, призванного отобразить нормативный конструкт теологии как «первой философии»: «подлинное благочестие», «истинное отношение к мирозданию», отличаемое, как уже отмечалось выше, как от народных «superstitio» («суеверия», суетной, ошибочной веры), так и «cultus» (поверхностного благочестия, невежественного «обрядоверия»). Благодаря текстам Тертуллиана, Лактанция, Иеронима и Августина слово «religio» уже около 2000 лет входит как в «теологию» христиан, так и в текст латинской Vulgata, выступая как наименование нового – христианского - «истинного благочестия» и ассоциируясь только с традицией «аутопойетически» утверждающейся в империи «Ecclesia Catholica», которая, по словам Августина, выступила уникальной «истинной религией» («De vera religione») и устремлением личной воли к непосредственной связи с Богом.

«Кафолическая экклесия» уже не только сама себя провозглашает «путем к спасению», но и властями империи признается феноменом ранга «религия», т.е. феноменом, обеспечивающим в любом обществе, если использовать терминологию Цицерона и П.Бергера, «связь с высшим и священным порядком», помещая их в священный космос, спасающий человека от хаоса»[22]. Такая семантика утверждает понимание религии как особой символической формы причастности к универсальной, легитимной, величественной, сильной и яркой форме подлинного благочестия, которая по определению, может быть только одна, что порождает отношения конкуренции между многообразием сталкивающихся вариантов и стремление унифицировать гражданское благочестие, «принудив к подчинению» во имя предельно высшей цели.

События данной эпохи наглядно демонстрируют, что часто патриархи и императоры пытались навязать такие образцы религиозности, которые Церковь в целом (т.е. как это определяли последующие Вселенские соборы), благодаря мужеству и личной стойкости отдельных своих подвижников, признавала «еретическими», когда, к примеру, Афанасий Великий, архиепископ Александрийский (Ἀθανάσιος, Athanasius Alexandrinus, 296-373), выступавший против арианства, годами оказывался «фактически единственным правящим православным архиереем на всем востоке»[46]. Интерес императоров к христианству и стремление использовать его функциональную мощь в качестве единой консолидирующей силы импе-

рии привело к разработке догматики «канона», т.е. нормативных суждений кредо Вселенских Соборов 325 и 381 годов, после чего каждый подданный и местные объединения должны были интерпретировать себя, свой личный и коллективный религиозный опыт в терминах нового нормативного «метаязыка». Позднее такое говорили и о Максиме Исповеднике (Μάξιμος ὁ Ὁμολογητής, Maximus Confessor, 580-662 гг.).

Сегодня некоторые протестантские теологи утверждают, что после Второй мировой войны возможно только «безрелигиозное христианство» (Д.Бонхеффер)[20]. Другие полагают, что христианство вообще не является «религией», поскольку за самим таким наименованием они видят скрытую, оскорбительную и некорректную попытку уравнять его с другими «религиями» как формами мироориентации, противоречащую их собственной убежденности, что оно является единственным и уникальным «основанием для морального общества, общества критики и самокритики» и реалистичных «ожиданий во всех сферах социального бытия»[66]. В европейской культуре, однако, за два тысячелетия после Цицерона утвердилось именно легитимно-правовое, разделительное и формализованное осмысление термина «религия», который, к примеру, в православии понимается как «исповедание личного, духовного, совершенного надмирового Начала – Бога», противопоставляясь «формам ее вырождения» – шаманству, магии, колдовству, вере в астрологию, сциентологию, йогу, философию, социологию, этику[75].

Автономизация «кафолической экклесии» ведет к стремлению дифференцироваться от всего «другого», под которыми начинают пониматься нехристиане (язычники), иноверцы (иудеи, зароастрийцы, затем мусульмане) или «псевдохристиане» (раскольники и еретики)[60]. Христианская церковь как замкнутая или «аутопойетическая система» (в терминах Н.Лумана), автономизировалась и развивалась в режиме «ауто-поэзиса» (самопорождения), т.е. она порождала сама себя и каждый свой следующий этап, и, тем самым, оказалась как бы в сфере «природы», неизбежной метафизической реальности в самом общем смысле, как чем-то нами не сделанном, но тем, что мы можем только наблюдать и описывать. Большинство «жителей …великих империй как будто вообще не знали о том, что они живут в империи», и, соответственно, именно «имперские идеологии, например,…письменно разработанные мировые религии оставались в значительной степени неизвестными или известными лишь в популярных изложениях; а представители бюрократических элит тоже едва ли интере-

совались тем, что происходит в головах простых людей»[58, с.88]. Именно «официально воспринимающая себя в качестве центра разделенная на ведомства бюрократия образует видимую структуру империи и берет на себя ее религиозное или этическое самоописание»[58, с.91]. Народ начинает выступать как «безмолвствующее большинство», которое, по причине своей теологической некомпетенции, квалифицировался как «грешники», «язычники», «дети», «профаны» и «невежи»[35].

Период с IV по VI века европейской истории характеризовался началом культурной трансформации цивилизации, переходом от «христианства апостолов и мучеников» к «христианству патриархов и императоров»[84]. Идеалы первого во многом переходят на уровень массовой «народной веры» («низовой», обыденно-бытовой, «простецкой», «детской», «профанной», «разбавленной»[51]) нередко противопоставляясь вере возвышенно-эксклюзивно-элитарной (епископо-доктринальной и монашеско-мистической).

Христианство, став государственным культом Римской империи, со времен Юстиниана (529 г.) выработав принцип «одно государство, одна религия, один закон» причем «при этом церковный закон по своему статусу равен закону государства», само стало проводить сущностное деление религий на «истинную» («каноничную», «свою») и «ложные» (все остальные)[138]. Адепты неканонических взглядов квалифицировались как «еретики», «раскольники», «нехристи» или «язычники», которых скорее «бичевали», чем «описывали», или, вернее, эти описания создавались по «принципу контраста»: «разгульное, неистовое язычество, с многолюдными празднествами и кровавыми жертвоприношениями, с одной стороны, и благолепие и смирение после успеха проповеди христианства, с другой»[96]. Это время становления «кафолической экклесии» пришлось на период «великого переселения народов», когда возникает «пестрый конгломерат то и дело образующихся и то и дело исчезающих с лица европейской земли варварских государств», только в середине VI века оформившегося в господство «новых германских королей, на все грядущие века покоривших римлян»[89]. Церковь как «кафолическая экклесия» оказалась тем началом, которое смогло сплотить эту «римско-варварскую этническую мозаику» в «тотальную христианскую цивилизацию», где государственно-церковная элита стала решать вопросы различения «истинных» и «ложных» верований, утверждая «нормы как «канонического», так и «мирского» законодательства»[87]. Тем самым началось конструирование самих

критериев нормативного понимания «религиозности» как таковой, ее привязке к «этничности» (Հայ Առաքելական Եկեղեցի, Армянская апостольская экклесия, Ecclesia gallicana, Галльская экклесия и т.п.). Драматические события геополитических конфликтов этого периода потребовали от «кафолической экклесии» не только харизматичных епископов-миссионеров, аскетов или просветителей, но и епископов-воинов.

Утверждение «христианства патриархов и императоров» создает сложнейшую и нерешенную до настоящего времени в самом христианском сообществе проблему авторитетности административных центров, когда смена столиц, императоров или патриархов, их личные взаимоотношения и конфликты приводили к глобальным противостояниям многомиллионных сообществ и военным поражениям. Так, к примеру, политическое возвышение с 330 года Византия, ставшего «Новым Римом» (Константинополем), привело к тому, что местная и некогда маргинальная «парикия», первоначально находившаяся в юрисдикции Ираклийского митрополита, в 381 году (Второй Вселенский собор, император Феодосий 1) становится автокефальной архиепископией, а с 451 года (Халкидонский собор) – патриархатом, занимающим по достоинству «второе место после святейшего апостольского престола старого Рима», хотя до собора на Востоке первой кафедрой считалась Александрийская, что привело к соперничеству и многовековым противостояниям этой молодой юрисдикции не только с Римом, но и Александрийским патриархатом[29, с.183]. Отражением непроясненности этих вопросов является и современная полемика вокруг «принципа пентархии»[134]. Даже сегодня мы видим, что порой утверждается, что «Константинопольский Патриархат не имеет особых прав на Церкви в рассеянии», имея «такие же права на епархии диаспоры, как и прочие Поместные Церкви»[50]. В этой связи иногда отмечается, что «основная паства этой Церкви рассеяна по всему миру», а самом Константинополе «остается немногим более 2000 человек - в основном, престарелых греков, число которых стремительно сокращается»[30].

В таких условиях Северин Боэций (Anicius Manlius Torquatus Severinus Boëthius, ок. 480 - 524 или 526) писал, что «приверженцами христианской религии объявляют себя очень многие, но поистине и единственно прочна лишь та вера, что зовется католической (точнее кафолической, Е.И.), или всеобщей», поскольку «с одной стороны, ее авторитет опирается на всеобщие предписания и правила, а с другой – культ ее распространился уже почти во все пределы мира», при этом только «кафоли-

ки» правильно понимают Бога, тогда как ариане «разрывают Троицу и низводят ее до множества»[24].

В Мекке, древнем торговым, культурным и религиозным центре Аравии, в 570 году родился Мухаммед, ставший пророком ислама, новой мировой религии, которую исследователи относят к группе авраамических религий, получившей наименование «закона Мухаммеда» («Lex Mahumeti», «Lex Mahumet») или «Сарацинского закона» («Lex Sarracenorum»), который, однако, в богословских источниках той эпохи был квалифицирован не как религия, но как «ересь»[52]. Быстрые военные успехи приверженцев новой авррамической религии создали глобальный феномен «Pax Islamica», противопоставленный «Pax Christiana»[99]. В этом новом геополитическом контексте сложился жанр философских диалогов христианина, язычника, иудея и мусульманина, как правило воображаемых и имевших апологетический и миссионерский характер, но, тем не менее создаваших новый интеллектуальный горизонт сопоставления «Lex Mahumet», «Lex Christi» и «Lex Moysi», т.е. своего рода «экуменизм», утвердившийся в политике дипломатических отношений между властями регионов с разными «Lex»[100]. Подобно тому, как нет православной, католической или иудейской математики, так и появление трактатов исламских философов привело к формированию метаконфессионального дискурса в древней традиции «любви к мудрости» и рефлексии над ее основаниями в «первой философии».

Современник Мухаммеда Исидор Севильский (Isidorus Hispalensis, ок.560-636) полагал, что «религия называется так потому, что благодаря ей мы связываем (religamus) свои души с единым Богом через отправление божественного культа... Но есть три [вещи], которые необходимы человеку в религиозном культе для поклонения Богу, т. е. вера, надежда, любовь. В вере дано то, во что следует верить, в надежде то, на что следует надеяться, в любви, то, что следует любить».„религиозным“ (от [слова] «религия»), называется тот, кто постоянно обдумывает и как бы перечитывает (relegit) то, что относится к божественному культу»[14, с.193-194]. Эти идеи были близки и Рабану Мавру (Rabanus (Hrabanus) Maurus, ок. 780-856), писавшему, что «религия христианского народа есть вера… Никто не любит то, во что не верит; никто не отчаивается в том, что любит; и христианская религия заключается в этих трех: в надежде, вере и любви»[14, с.194].

Для Иоанна Скота Эриугены (Johannes Scotus Eriugena, ок. 810-877), был важен вопрос «чтó есть занятие истинной философией, кроме как истолкование правил (regulae) истинной религии, посредством которой мы как смиренно поклоняемся, так и рационально исследуем высшую и первую причину всех вещей, Бога? И из этого следует, что истинная философия есть истинная религия, и наоборот…»[14, с.193]. Тогда как Гильберт Порретанский (Gislebertus Pòrretanus, 1085/1090-1154) полагал, что «в религии главным является вера, которая, понятно, есть принятие с согласием истины той или иной вещи... а еще [к ней относятся] страх и любовь Господни, и все таковое прочее, в чем мы должны благочестиво исповедовать саму христианскую религию» [14, с.193].

Иоанн Солсберийский (Johannes Saresberiensis, 1115/1120-1180) стремился найти баланс веры, разума и эмоций, поскольку «кое в чем убеждает суждение разума (sensus rationis), а коев чем - авторитет религии *(*religionis auctoritas)*»* [14, с.194]. Альберт Великий (Albertus Magnus, ок. 1200-1280) отмечал, что «Цицерон говорит, что “религия есть то, посредством чего той высшей природе, которую называют божественной, поклоняются и осуществляют ритуальное служение”. Но, как представляется, религии учит вера: в самом деле, нельзя поклоняться неизвестному, а узнать чему и как надлежит поклоняться можно только через веру; но вера – сверхразумна, следовательно и религия сверхразумна. А поскольку то, к чему побуждает естественный разум (ratio naturalis), есть естественное право, то, как кажется, религия никоим образом не относится к естественному праву… начало религии в том, что Богу надлежит поклоняться и Его следует почитать, и этому учит природа, а не вера; но то, что божественный культ такой-то или такой-то, этому учит разум и вера»[16].

Именно XIII столетие явилось веком предельного роста могущества «Ecclesia Catholica Romana», традиция благочестия которой становится универсальным символическим эксклюзивно-уникальным олицетворением «Pax Christiana», поскольку в 1204 году второй влиятельный глобальный центр, «Великая Церковь Христова» (ἡ Μεγάλη τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησία) вошла в юрисдикцию «Patriarcha Occidentis», как и «Вселенский Патриархат» ("Οικουμενικό Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως") в Константинополе, который стал столицей «Латинской империи» («Empire latin de Constantinople»). Роджер Бэкон (Roger Bacon, ок. 1214 - ок. 1292) начинает использовать «термин ‘natio’, народ», для обозначения не этнической общности, но общности, объединенной «религиозным ‘законом’ (lex), а потому

говорит о христианском, иудейском и т. д. народах»[13]. Христианское сообщество с первых веков своего утверждения маркировало себя как «народ Божий», а не «греки», «латиняне» или «иудеи», поскольку считалось, что в этнических терминах выражало себя «язычество», «паганизм», «деревенщина», «невежды»[41]. Эта семантика вошла в высокую культуру и фольклор, утверждаясь элитами и всей мощью государств как подлинная причастность отдельных индивидов и целых региональных сообществ («языков», «народов», «социумов») к легальным и легитимным формам понимания высшего порядка бытия, опирающимся и на лично-интимное чувство присутствия в осмысленном, упорядоченном и целостном мире – «вселенной». Как справедливо отмечал по другому поводу Д.А.Узланер, уже само «право говорить от лица гигантской группы — это мощнейший ресурс и колоссальная власть»[94].

Фома Аквинский (Thomas Aquinas, ок.1225-1274) приводит весьма детальное рассуждение, согласно которому «религия есть то, что воздает (осуществляет) должный культ (должное поклонение) Богу» (Religio est quae Deodebitumcultumaffert)… Религия… как таковая подразумевает порядок по отношению к Богу. В самом деле, Он есть Тот, с кем мы должны быть связаны в первую очередь как с неубывающим началом; и точно так же мы должны непрестанно избирать Его как предельную цель; и кроме того, мы должны вновь обретать Его, веруя и выражая свою веру, если утрачиваем Его в греховном небрежении»[14, с.195]. В таком контексте «[термин] «религия» распространяется на то, что связано с ближними, когда он употребляется в широком, но не в собственном смысле. Поэтому Августин незадолго до этих слов пишет: «В собственном смысле слова „религия“, как кажется, обозначает не любое поклонение, но только поклонение Богу»[123, с.203]. Как таковая «…религия не добродетель, но дар…к религии относятся действия, совершаемые из благоговения перед Богом. Поэтому следуетне то, что религия тождественна дару страха, но то, что она упорядочена по отношению к нему как к чему-то главному» [123, с.204-205], тем самым, «религия есть не что иное, как должное поклонение Богу… она есть теологическая добродетель»[122].

Для Августина из Анконы (Augustinus Triumphus de Ancona, 1243–1328) понятие religio «имеет три значения: во-первых, то, что направляет к почитанию Бога и к возвышению Церкви; во-вторых, то, что способствует совершенствованию в любви-каритас; в-третьих, то, что устанавливает служение Богу. Таким образом, религиозными, в общем смысле, называ-

ются те, кто почитает Бога, а в частном - те, кто принес обеты служения Ему, объявил о своем отстранении от забот мира, принял обеты своего ордена, посвятил себя созерцанию, наставлению других или свершению иных добрых дел, направленных на самосовершенствование и возвышение Церкви. Религии противоположно суеверие, разница между которыми заключается в том числе и в том, что религия основывается папой, утверждается и одобряется Церковью, а суеверие нет»[45, с.379-380].

В таком политическом контексте возникает терминологический аппарат, где «частными религиями» (religiones particulares), к примеру, «religio Augustini», «religio humiliatorum», «nova religio» или «que vocatur religio beguinarum», именуют «образ жизни, конституируемый уставом того или иного ордена», при этом «разница между религией и суеверием заключается как раз в том, каким образом основывается религия: частная религия основывается тем или иным блаженным или святым, но одобряется и утверждается Церковью, и делает она это в лице папы — наместника св. Петра», тогда как «статус суеверия или суеверной практики» получают «те верования или практики, которые не подтверждены Церковью и папой, но имеют хождение в статусе той или иной микрорелигии», когда «понятием "религии" проецируется правовая система отношений»[45, с.385-387]. Позднее римский кардинал Николай Кузанский (Nicolaus Krebs, Nikolaus von Kues, Nicolaus Cusanus, 1401-1464) в сочинении «О мире веры» (De pace fidei) уже утверждал, что у всех народов «одна религия, представленная в многообразии обрядов» (non est nisi religio una in rituum varietate)[15, с.8]. О «relugio communis» (всеобщей религии) писал и Марсилио Фичино (Marsilio Ficino, Marsilius Ficinus, 1433-1499), отмечавший, что «религия есть качество и добродетель всех людей вообще», когда лучшей из религий оказывается «философски осмысленное знание о Боге»[88]. Расколы имперской «Ecclesia Catholica» на противоборствующие центры влияния, которыми выступили такие новые институции как «патриархаты» и «университеты», превратили слово «religio» из разделительного обозначения феномена уникальной «истинной религии» как «предельно возвышенного, справедливого, истинного и прекрасного», в собирательное наименование более или менее явно конкурирующих за влияние локальных «эксклюзивных юрисдикций».

2.5. Религиозность, «religio» и «πολιτικά»

Противостояние локальных «эксклюзивных юрисдикций» как «центров влияния» в «Ecclesia Catholica», выступавшей в качестве разделительного денотата слова «religio», отмеченное ранее, сосуществовало с дипломатическими документами и некоторыми философскими трактами, где словом «religio» могли именоваться сообщества приверженцев «Закона турецкого», «сарацинского закона» («Lex Sarracenorum»), «закона Мухаммада» («lex Mahumeti», «Lex Mahumet»), сопоставляемых с «законом Христа» («Lex Christi», «lex christianorum», «lex evangelium») и «законом Моисея» («lex Moysi», «lex Ebraicum», «lex iudaeorum»), чем признавалось их некоторая «законность» и допущенная высшими силами особенная форма (локальные установления) универсальной сущности «Lex Dei» (Закона Божия). XXI век стал эпохой, когда «в условиях повышенных рисков современности религиозная тематика, религиозные идеологии, религиозные институты как аттракторы политической риторики и социальных практик становятся актуальными и "ощущаемыми" в повседневной жизни, в социальных срезах, в межличностных отношениях»[69, с.334].

В таком социально-политическом контексте началась критика все более очевидной своей «одномерностью» сложившихся в XIX-XX веках концепций «утверждившейся секуляристской картины мира, настаивающей на том, что религиозное мышление, практика и церковные институты утрачивают свое значение» [69, с.335]. В глобальном мире поствестфальских политических норм «Ecclesia Catholica» из разделительного отождествления в течении почти 1500 лет с «religio» как обозначения феномена уникальной «истинной веры» и «предельно возвышенного, справедливого и прекрасного», трансформировалось в частную форму, одну из «конфессий» в собирательном множестве более или менее явно конкурирующих за влияние на электорат частных «эксклюзивных юрисдикций», что привело исследователей к необходимости разделения и уточнения терминов «религиозная идентичность» и «конфессиональная идентичность», тесно связанных с «этнической идентичностью», «секуляризацией сознания» и «возможностями политической мобилизаци» [69, с.335-336]. Действительно, часть христианской реликвии, известной как «Пояс Пресвятой Богородицы» (Ζώνη τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου), привезенная с Афона в 2011 году, собрала более 3 миллионов почитателей со всей России, а по призыву Папы Римского в секулярном Париже десятки и сотни тысяч людей могут собраться и собираются на «марш за жизнь».

Л.А. Февралева отмечала, что в современной глобальной политической действительности под «признаками религиозности» как причастности к «religio» как «высшему порядку природы» (Цицерон) и «величественным, сильным и ярким формам подлинного благочестия» (П.Бергер), могут выступать (список, конечно, не являтся исчерпывающим):

1. эмпирически-наглядные объекты, характеристики и действия, объективно присущие нормам церкви (религиозному объединению, конфессии, юрисдикции) как институализированному и самоопределяющемуся социальному феномену (критерии «воцерковленности»);

2. эмоционально-интимное и образно-передаваемое (художественно-символически, интуитивно, мистично, нерационально) другим переживание факта непосредственного единения или «встречи» индивида с Сакральным/подлинным бытием, Таинственным/неведомым и т.п.;

3. собственно субъективная живая «вера» как феномен внутренней устремленности личности к Сакральному (Подлинному Бытию), готовности к «немирскому», «жертвенному», «отрешенному», «нерациональному», «безумному», «преступному», «бунтарскому» и т.п. поведению и мировоззрению (например, «монашество в миру» А.Ф.Лосева);

4. символические эстетико-художественные целостно-органичные образы личной и социальной жизни, выступающие как причастность к высшей подлинности, истинному бытию, «действительно Сакральному», как истинное, справедливое и прекрасное в их единстве, противопоставляемые «эмпирическим религиям», «прагматике идеологий» как недостаточным и односторонним и т.п. (например, фильмы А.Тарковского);

5. идеологические образы личной и социальной жизни, выступающие как причастность к высшей подлинности, истинному бытию, «действительно Сакральному, как истинное, справедливое и прекрасное в их единстве, противопоставляемые «светскости» (науке и этике) как недостаточным и односторонним и т.п., как только «секулярным идеологиям» (например, фундаменталистские и ультрарадикальные сайты Интернета)[120].

В этой связи важно, с позиций современного философского религиоведения, религию как таковую определять в терминах упоминавшегося ранее Н.Лумана, как отношения с «неопределенным» («Unbestimmtheit»)[3]. Иногда этот термин переводят на русский язык как «неизвестное», когда отмечается, что «магия и примыкающие к ней дальнейшие ее религиозные продолжения вроде мифов и ритуалов надзирают за границей с неизвест-

ным»[58, с.64]. Термин «неопределенное» («неизвестное») имеет важные семантические отличия от часто используемых при определении религии в отечественной литературе терминов «сверхъестественное» и «сакральное».

Так, термин «сверхъестественное», как показывает филологический ресурс «Национальный корпус русского языка» (далее - НКРЯ), получает широкое распространение в русском языке только начиная с XIX века. Он выразил идеалы «эпохи Просвещения», которые возникли как ответ на вызовы эпохи, когда 1500-летняя нормативная солидарность «Καθολικής Εκκλησίας»/«Ecclesia Catholica» в «Pax Christiana» оказалась в предельно глубоком институциональном кризисе периода Реформации («Schisma Protestantium», 1517-1648), поставив под вопрос древний идеал «Pax Deorum», который поддерживал самосохранение латинской культуры на протяжении более чем 2000 лет[104]. Новые нормы «веротерпимости», утвержденные «Вестфальским миром» потеснили прежние требования «Кодекса Феодосия» (439), в котором всем «мятежникам» против церкви грозила смертная казнь. Эти изменения происходили на фоне эпохи колониализма («Colonialismus», XV-XX), когда европейские элиты осознали себя как «Запад» и представителей господствующей на планете глобальной «Civilization», коммуницирующей в наше время преимущественно на базе «Englishization».

Элиты «Civilization» выступили в качестве «просветителей», «цивилизаторов» и «будителей» для всех «верноподданных» народов, описываемых метафорой «спящих во тьме невежества». Инструментами «пробуждения» выступили «Наука» («Scientia», знания о «естественном», «природных силах») и «Философия» («Philosophia», знания о путях обнаружения «истины»), которые выделились в качестве универсальных языков коммуникации в международном и межконфессиональном сообществе глобальной «Республики ученых» (Respublica literaria, République des Lettres). Это сообщество, в которое включились интеллектуалы многих стран и конфессий, выделилось в качестве особой самоутверждающейся («аутопойетической») формы предельно общего описания «действительности», начиная дистанцироваться от «теизма» в качестве «деизма», «скептицизма», «агностицизма» или «атеизма» ряда авторов, которые в лице, к примеру, почетного иностранного члена Петербургской академии наук барона Гольбаха (Paul-Henri Thiry, baron d'Holbach, Paul Heinrich Dietrich Baron von Holbach, 1723-1789) могли даже утверждать в 1772 году, что все люди от природы рождаются «атеистами»[31]. Эти идеи были явно противопоставлены упо-

минавшемуся выше тезису Тертуллиана, утверждавшему, что от природы каждая «душа прирожденная христианка» («anima naturaliter christiana»).

В таком контексте термин «религия» с XVIII века начинает использоваться в дипломатической и научной литературе как собирательное наименование, охватывающее «Ecclesia Catholica Romana», «Грекороссийское исповедание», самоопределяющиеся «Confessio» протестантов, духовные сообщества «иудеев», «магометан», «ламаитов» и другие «верования» колонизируемых племен и народов. «Наука» и «философия» как рациональное изучение общей для всех «natura» («природа», «естество») начинают отделяться не только от «теологий», но и от «натуральной магии» («Natural magic»).

Важно отметить, что концепция «природы» («φύσις», «natura») со времен античности служила семантическим средством политически важного маркирования «неумолимого», т.е. тех аспектов действительности, которые в качестве «принудительных» и «естественных», требовали «подчинения» и «терпения», обосновываясь необходимостью «соответствовать природе»[73]. Эта семантика, ставшая особенно популярной и распространенной в XIX веке, оказалась востребованной в СССР, где, к примеру, в первом издании «Большой советской энциклопедии» статья «Религия» начиналась с цитирования слов Ф.Энгельса о том, что «каждая религия является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в повседневной жизни», что она есть «поклонение богу или богам, вера в сверхъестественные силы», что она «по самому своему существу антинаучна, враг науки, тормаз познания» (сохранены особенности лексики)[125].

Не менее образно описывалась религия и во втором издании «БСЭ», где она трактовалась как «одна из форм общественного сознания, извращенное, фантастическое отражение в сознании людей господствующих над ними природных и общественных сил», «вера в существование сверхъестественных сил, богов, духов, душ и т.п.», «опиум народа». Тот же образный ряд сохранен и для третьего издания, где религия была квалифицирована как «мировоззрение и мироощущение, …которые основываются на вере в существование …той или иной разновидности сверхъестественного». Только в «Новой российской энциклопедии» было отмечено, что «привлечение для определения религии понятия 'сверхъестественное' чревато существенными затруднениями»[42].

В СССР, вопреки распространенным стереотипам, так и не удалось, как отмечал М.В. Шкаровский, создать единую стратегию всей «государственной политики» в отношении религии и религиозных объединений. Ряд авторов, к примеру, Ю.А.Левада критично отмечали, что само понятие «сверхъестественного» представляет собой «экстраполяцию современных религиозно-философских категорий на примитивное сознание»[55]. Действительно, то, что «естественно» для шамана из Забайкалья, не могло быть таковым, к примеру, для академика Б.В. Раушенбаха из Москвы, одного из основоположников отечественной космонавтики[1]. Известный этнограф С.А. Токарев писал, к примеру, что невозможно научно «понять роль ислама в сегодняшней международной обстановке» с помощью ссылок на положение, что «ислам есть “вера в сверхъестественную силу”»[118]. Ислам, как и любая религия вообще, адекватно может быть понят только как совершенно «реальная» и «огромная» сила, выступающая как «аутопойетическая» система (Н.Луман), о которой и сегодня нам напоминают практически ежедневно сообщения в СМИ.

Описать эту «силу» религии оказался призван термин «сакральное», который, согласно НКРЯ, входит в «советский» русский язык в 70-е годы XX века, маркируя понимание религии как особых интенций в повседневном «жизненном мире», отделяемых от «мирской» («профанной») сферы «освоенного». Упомянутый академик Б.В. Раушенбах известен не только как выдающийся физик, изучающий и описывающий «осваиваемое», но и автор резонансной публикации 1987 года в журнале «Коммунист» о принципиально «неосваиваемом» и «экстралингвистическом», т.е. о 1000-летии введения христианства на Руси. Сам он вспоминал, что в детстве был крещен в гугенотской церкви в Ленинграде, затем посещал православные службы, а позднее увлекся иконописью и сложнейшей проблематикой «логики троичности».

Переводы работ Мирча Элиаде (Mircea Eliade, 1907-1986), получившие у нас широкое распространение, принесли новый подход к описанию религии, утверждавший, что «если мы хотим понять странные поступки или какую-нибудь систему экзотических ценностей, то их демистифицирование само по себе не представляет никакого интереса», поскольку лишает нас понимания того, что составляет собственно «глубинный смысл религиозного бытия»[136]. Этот подход встретил поддержку со стороны ряда церковных изданий, признавших именно такие смыслы «лейтмотивом всякой культуры». А.П. Забияко стал одним из пионеров этого нового направ-

ления исследований, отметив, что «историю религиозного сознания можно представить как длинную череду попыток выразить невыразимое»[39]. Он подчеркивал, что именно «убеждение в существовании сакрального и влечение быть ему сопричастным составляют суть религии»[40].

Вместе с тем, оба противопоставления («естественного»/«сверхъестественного» и «профанного»/«сакрального»), сложившееся в нашей культуре XIX-XX веков, представляют в символической форме особые «установления», дистанцируемые от всего «неустановленного» («неопределенного»), которое, как представляется, удачно описывается именно в рамках подхода Н.Лумана. Его термин «неопределенное» представляется двойственно, обозначая, с одной стороны, то, что выступая первоначально как «неустановленное» («неизвестное», «незнакомое» и т.п.), в дальнейшем может оказаться «освоенным», трансформируясь, соответственно, в «установленное» («знакомое», «ясное» и т.п.). В качестве наглядного примера можно привести отмечавшиеся выше кинематографические кейсы. Первым можно взять эпизод из известного фильма «Бриллиантовая рука» (Леонид Гайдай, 1968), где герой Андрея Миронова видит «мальчика, идущего по водам», но вскоре разгадывает это «таинственное чудо». Одна и та же действительность, благодаря мастерству кинематографистов, на протяжении 1 минуты изображается превращающейся из «профанной» в «сакральную» и вновь «обмирщается». С другой стороны, термин «неопределенное» маркирует и то, что представляется неустранимо (фундаментально, вечно, подлинно) «неясным» и «неосваеваемым», т.е. все то, что видится «неустанавливаемым» («чувственным», «невыразимым» и т.п.) в принципе. Великолепным примером воплощения такого образа «надзирания за неизвестным» в киноискусстве можно считать «порог комнаты» в фильме «Сталкер» (Андрей Тарковский, 1979).

Именно феномен «неопределенного» признается в качестве основания для всего того, что «устанавливается» в культуре, маркируясь в качестве «сверхъестественного»/«сакрального», оказываясь его вечной «тенью» («неизвестным», «непредсказуемым» и т.п.). Это «неопределенное» обладает очевидно реальным бытием, периодически заявляя о себе «внезапным вторжением» в наши практики отношений с «действительностью» на протяжении всей истории человечества, требуя «вечного возвращения к началу» и передачи от одного поколения к другому не столько «веры», сколько предельно серьезного «знания» о том, что необходимо «оператив-

ное» и неусыпное «надзирание за неизвестным», включая и понимание того, что человек не просто смертен, но «иногда внезапно смертен»[26].

Эти феномены были наглядно представлены в памятниках латинской культуры, где фиксируется сам термин «religio» и древнейшее деление всего бытия на «акторов», принадлежащих к двум разумным родам («divina» и «humana»), отношения между которыми регулировались «ius divinum» («божественное право», «понтификальная теология») и «ius humanum» («естественное право», «право человеческое»)[104]. Сходные представления исследователи отмечают и в Древней Греции, усматривая их истоки в первых древневосточных империях и их индоевропейских истоках, понимая сам феномен права как «мировой порядок, озвучиваемый, провозглашаемый и прочерчиваемый здесь, в нашем социуме, тем, кто ведет», т.е. жрецом, царем, «сильным и знающим, как должно быть»[133].

К этим двум мирам («divina» и «humana») добавляется еще и третий мир «ars»/«τεχνικός», способный порождать не только предметы, но и такие произведения как «автоматы» (αὐτόματον, automaton, automatum), «роботы», «гиноидов», «гуманоидов», «геминоидов», «андроидов» и т.п.., которые, становясь все более «разумными», возможно, окажутся и «одушевленными» («религиозными»), как полагает один из основателей Android science (наука об андроидах) – глава лаборатории робототехники Университета Осаки известный японский профессор Хироси Исигуро (石黒浩, Hiroshi Ishiguro). Он полагает, что в нашей повседневной жизни важны не столько мысли окружающих нас людей, сколько их поведение, поскольку именно такая наглядная «антропоморфность» и «человекоподобность» (Humanlikeness) создает непосредственное «чувство человеческого присутствия», поскольку «человек — это не тело, а нечто другое»[129]. С.М. Климова отмечает, что «тема Humanlikeness уводит нас в глубину истории человеческого развития, в самые древние пласты мировосприятия, традиционно связанные с мифологией, религией (Godlike) и первобытным мышлением», поскольку «издревле люди видели мир как себе подобный, одушевляя, очеловечивая "верх и низ" – небо и землю, живое и мертвое», когда «антропоморфизм – это, прежде всего, способ выживания и установления идентичности людей», когда «наделять весь окружающий мир своими чертами – нормальное проявление человеческого присутствия и антропоцентризма», при этом «антропоморфизация человекоподобных роботов открывает новые способы познания не только первобытного мышления и мифологии, но и постоянно создаваемой и спорадически востребованной

неомифологии»[47]. Эти новые горизонты и перспективы, открывающиеся сегодня, еще ждут своего корректного и преемственного осмысления.

Библиографические ссылки

1. "Я всегда был болельщиком Церкви..."// http://www.rusvera.mrezha.ru/362/6.htm.
2. Hjalmar S. Kühl (и другие) Chimpanzee accumulative stone throwing //https://www.nature.com/ articles/srep22219
3. Luhmann Niklas. Funktion der Religion, Frankfurt: Suhrkamp, 1977. S.20.
4. Skinner B.F. «Superstition» in the Pigeon//Journal of Experimental Psychology, Vol 38(2), Apr 1948, 168-172
5. Smith W.C. The Meaning and End of Religion., L., 1978. P.28.
6. Августин Блаженный Об истинной религии/ Творения: в 4 т. Т.1. – СПб: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 2000.
7. Августин Блаженный. О Граде Божием // Августин Блаженный. Творения: в 4 тт. Т.3: О Граде Божием. Книги I - XIII. СПб.: «Алетея», Киев: УЦИММ – Пресс, 1998. С. 408.
8. Аверинцев С.С. Некоторые языковые особенности в Евангелиях// http://krotov.info/lib_sec/01_a/ave/rin95.htm#444
9. Аверинцев С.С. От берегов Босфора до берегов Евфрата/ Антология ближневосточной литературы I тысячелетия н.э. Перев., предисл. и коммент. С.С. Аверинцева. - М.: МИРОС, 1994.
10. Аверинцев С.С. От берегов Босфора до берегов Ефрата. М., 1987. С.13.
11. Андреев И.Д. Монтанизм// Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т. М.: Научное издательство «Большая российская энциклопедия», 1995. Т.2. С.176-177.
12. Апполонов А.В. Понятие «religio» у Луция Цецилия Фирмиана Лактанция // Философский журнал, том 12, 2019, 1. С. 66
13. Апполонов А.В. Классификация религий у Роджера Бэкона// ГОСУДАРСТВО· РЕЛИГИЯ· ЦЕРКОВЬ. 2012 No1(30). С. 213.
14. Апполонов А.В. Предисловие к публикации/Фома Аквинский. О вере и религии// Государство· Религия· Церковь. 2012 , 1(30).
15. Апполонов А.В. Тертуллиан о языческой религии// Религиоведческий альманах, 2017, 1 (3).

16. Апполонов А.В. Фома Аквинский: "Religio" как моральная добродетель. Из предыстории философии религии// Философия религии: Альманах. 2012-2013. М..: Восточная литература, 2013. С.24.

17. Аринин Е.И. Феномен российского «православия»: трансформация детонаций и коннотаций от «веры» к «конфессии»/ Е.И.Аринин // Религиоведение. – Благовещенск: Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего профессионального образования "Амурский государственный университет" – 2018. – №4 – С. 92-99.

18. Астапов С.Н. Religiosum, sacrum, sanctum в текстах Римского права //«Свеча-2013: Религия, religio и религиозность в региональном и глобальном измерении» Т.23 /Отв.ред.Е.И.Аринин.- Владимир, ВлГУ, 2013. С.58-60.

19. Атеистический словарь, 1983, с.308.

20. Барабанов Е.В. О письмах из тюрьмы Дитриха Бонхеффера //Бонхеффер Д. Сопротивление и покорность. М., 1994. С.14.

21. Бергер П. Секуляризация и проблемы убедительности. П. Бергер пер. с англ. М. Сокольская. URL: http://www.nuntiare.org/librory/nz_2_2.htm. (дата обращения: 14. 09. 2019)

22. Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания: пер. с англ. / П. Бергер, Т. Лукман. – М. : Медиум, 1995. - С. 79.

23. Бибиков М. Константин Первый Великий//Католическая энциклопедия. Т. 2. М., 2005. Ст. 1233.

24. Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. Отв. ред., сост. и авт. ст. Г.Г. Майоров. – М. : Наука, 1990. – С.146.

25. Будущее мировых религий: прогнозы демографического роста, 2010-2050 // ИноСМИ.ру [Электронный ресурс] URL: https://inosmi.ru/religion/20170208/238688310.html (Дата обращения: 09.11.2019)

26. Булгаков М.А. Мастер и Маргарита М.: Астрель, 2007. С.18.

27. Бычков В.В. Малая история византийской эстетики. Киев: Путь к истине, 1991. С.94.

28. Геллий Авл Аттические ночи. – Томск: «Водолей», 1993. С.64.

29. Гийу А. Византийская цивилизация/ Андре Гийу; пер. с фр. Д.Лоевского.-Екатеринбург: У-Фактория, 2007.

30. Говорун С. История Константинопольской патриархата// http://www.pravoslavie.ru/orthodoxchurches/40168.htm

31. Гольбах Поль Анри. Здравый смысл, или Идеи естественные противопоставленные идеям сверхъестественным/Пер. Э. Гуревич и А. Бутерман. - М.: Материалист, 1924**.** - С.37.

32. Горчаков М.И. Вселенские соборы. // Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т. Т.1. М.: Научное издательство «Большая российская энциклопедия», 1995.с.385.

33. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М., 1995. С.361; Флоровский Г.В. Восточные отцы IV века. М., 1992. С.10.

34. Грушевой А.Г. Иудеи и иудаизм в истории Римской республики и Римской империи. СПб.: Факультет филологии и искусств СПбГУ, 2008.

35. Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М.: Искусство, 1990, с.13-14, 19.

36. Десять заповедей//http://www.eleven.co.il/article/11412

37. Деяния апостолов//https://azbyka.ru/biblia/?Act.24:5)

38. Диаспора// http://www.eleven.co.il/?mode=article&id=11426&query=%C4%C8%C0%D1%C F%CE%D0%C0

39. Забияко А.П. Категория святости. Сравнительное исследование лингворелигиозных традиций. - М.: Издательский дом “Московский учебник-2000”, 1998. С.5.

40. Забияко А.П. Сакральное / Новая философская энциклопедия. Т.3. - М.: Мысль, 2010. С.482**.**

41. Забияко А.П., Воронкова Е.А., Лапин А.В., Пратына Д.А. и др.Еиберрелигия: наука как фактор религиозных трансформаций/ под ред. А.П.Забияко.-Благовещенск; Амурский гос. Ун-т, библиотека журнала «Религиоведение», 2012. С.10-13.

42. Забияко А.П., Красников А.Н., Элбакян Е.С. Религия // Новая российская энциклопедия. - М.: Энциклопедия, 2015 – Т. 14 (1). - С.81.

43. Зелинский Ф.Ф. Христианство // Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т. М.: Научное издательство «Большая российская энциклопедия», 1995. Т.3.С.417-418.

44. Иудаизм // Новейший словарь религиоведения / авт.-сост. О.К. Садовников, Г.В. Згурский; под ред. С.Н. Смоленского. – Ростов н/Д: Феникс, 2010. –С.193-199.

45. Карпов К. Religio Augustini: Августин и духовность в ордене августинцев-еремитов // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 4 (33).

46. Карташев А.В. Вселенские Соборы //http://magister.msk.ru/library/bible/history/kartsh01.htm

47. Климова С.М. Android science *и* неомифологизм // Философские науки. 2013, 9. С.47

48. Кобызов Р.А. Донатисты/Новая российская энциклопедия. Т.V (2). -М: Издательство «энциклопедия», Издательский дом «ИНФРА-М», 2008.

49. Константин Великий//Христианство: Энциклопедический словарь. Т. 1. М., 1998. С. 812

50. Константинопольская Православная Церковь // http://www.patriarchia.ru/db/text/134487.html

51. Коплстон Ф. История философии. Средние века/ Пер.с.англ. Ю.А.Алакина. – М.: ЗАО Центрполиграф. 2003, с.42.

52. Крыцин С.В. Зарождение ислама и появление христианских апологетических трудов против мусульман// Вестник Омской Православной Духовной Семинарии, 2018, 2. С.49-50.

53. Кузнецов П.В. К юбилею Миланского эдикта (1700 лет христианской государственности)// https://pravoslavie.ru/62239.html

54. Кураев А. Чем юноша не похож на бабушку?// http://www.nravstvennost.info/library/news_detail.php?ID=3367

55. Левада Ю.А. Социальная природа религии. - М.: Наука, 1965. - С. 72.

56. Лопарев Х.М. Константин Великий//Христианство.т.1,с.812

57. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С.8–9.

58. Луман Н. Дифференциация: пер.с нем. / Н. Луман. - М.: Логос, 2006.

59. Лупандин И. Донатизм / И. Лупандин // Католическая энциклопедия. – М. : Изд-во Францисканцев, 2002. – Т.1.– С.1694-1695.

60. Лучицкая С.И. Образ другого: мусульмане в хрониках крестовых походов. СПб.: Алетейя, 2001. С. 8.

61. Майоров Г.Г. Цицерон как философ//Цицерон. Философские трактаты. М.: Наука, 1985. С.33.

62. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. М., 1979. С.123–124, 333, 403.

63. Матушанская Ю.Г. Аутопойезис библейской философско-исторической концепции как мировоззренческой основы Западной цивилизации (социально-философский анализ). Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук: 09.00.11. Архангельск, САФУ, 2015. С.5.

64. Мережковский Д.С. Вечные спутники. Санкт-Петербург: Наука, 2007. С. 67.

65. Мессия//http://www.eleven.co.il/article/12735

66. Миддельманн У. Открытое сознание в изменяющемся мире// Религия вчера, сегодня, завтра: Курс лекций по истории и философии религии/Отв.ред Е.И.Аринин. Архангельск:изд-во Поморского государственного международного педагогического университета им М.ВЛомоносова, 1994. С.63.

67. Мои дорогие церковные бабушки // http://www.eparhia-saratov.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=5096

68. Мудьюгин М. Архиеп. Введение в основное богословие. М. «Библейский богословский институт».1995. С. 27.

69. Мчедлова М.М. Религиозная и конфессиональная идентичность//Идентичность: Личность, общество, политика. Энциклопедическое издание. Отв. ред. член-корреспондент РАН И.С. Семененко / И. С. Семененко, И. И. Баринов, О. В. Гаман-Голутвина и др. — М.: Весь Мир, 2017.

70. Наджим М., свщ., Сильвестрова Е.В., Казарян А.Ю. Антиохия / свщ., М.Наджим, Е.В.Сильвестрова, А.Ю.Казарян // Православная энциклопедия. - М. : Церковно-научный центр Русской православной Церкви «Православная Энциклопедия», 2001. - Т. 2.–С.538-542.

71. Никейский символ веры// http://ru.wikipedia.org/wiki/Никейский_Символ_веры

72. Никео-Цареградский символ веры//http://ru.wikipedia.org/wiki/Никео-Цареградский_Символ_веры

73. Никитюк Е.В. Процессы по обвинению в нечестии (асебии) в Афинах в последнюю четверть V в. до н. э. //http://ancientrome.ru/publik/article.htm?a=1406763043

74. Норвич Д. История Византии/Джон Норвич; пер. с англ. Н.М.Заболоцкого.-М: АСТ: АСТ МОСКВА, 2010. С.25.

75. О вере и нравственности по учению Православной Церкви. М., 1991. С.7–8.

76. Осипов А.И. Нецерковные исторические свидетельства о Христе. Гай Светоний Транквилл// https://tv-soyuz.ru/qna/netserkovnye-istoricheskie-svidetelstva-o-hriste-gay-svetoniy-trankvill

77. Пеликан Я. Христианская традиция. История развития вероучения. Возникновение кафолической традиции.М.:Культурный центр «Духовная библиотека», 2007. С. 321.

78. Першин Ю.Ю. К этимологии слова «религия»: парадигма Цицерона//http://sociokosmos.ru/cicero/16_etimolog.pdf

79. Першин Ю.Ю. Латинское слово religio: дополнительные значения и смыслы //Свеча-2014. Владимир: ВлГУ, 2014 С.168.

80. Петрученко О. Латинско-русский словарь. Издание 9-е исправленное. М. 1914. С.546-547.

81. Плутарх. О суеверии//http://ancientrome.ru/antlitr/t.htm?a=1438014000

82. Плутарх. Сулла//Сравнительные жизнеописания//http://ancientrome.ru/ antlitr/t.htm?a=1439002400

83. Поляковская М.А., Кущ Т.В. Культ Св. Константина Великого в византийской дворцовой традиции//Проблемы социальной истории и культуры Средних веков и раннего Нового времени / под ред. А. Ю. Прокопьева. Вып. 12. СПб.: ООО «ИД «ПРАВО», 2015. С.47.

84. Поснов М. Э.Период вселенских соборов//http://vizantia.info/docs/158.htm

85. Пророки и пророчества//http://www.eleven.co.il/article/13330

86. Прот. Владислав Цыпин Веротерпимость//http://www.pravenc.ru/text/ 150455.html

87. Протоиерей Иоанн Свиридов: закон готовили неверующие //Коммерсант. № 27(233), 29 июля 1997 . С.12.

88. Пузино И.В., О религиозно-философских воззрениях М. Фичино, «Исторические известия», 1917, 2. С. 94

89. Рабинович В.Л. Аналитическая статья// Августин Аврелий. Исповедь. М.:Республика, 1992.с.225.

90. Раввин Иосиф Телушкин. Еврейский мир. Важнейшие знания о еврейском народе, его истории и религии// http://jhist.org/teacher/02_074.htm

91. Радлов Э.Л. Биография Тертуллиана // http://www.biogr.ru/biography/?id_rubric=11&id=2033

92. Радлов Э.Л. Донатизм / Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т. Т.1. М.: Научное издательство «Большая российская энциклопедия», 1995.с.487.

93. Ранович А.Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М., 1990. С.175, 177.

94. Религиовед Дмитрий Узланер — о том, почему религии становятся всё более опасными// http://www.the-village.ru/village/city/city-news/175671-chto_novogo_religioved

95. Рудоквас А.Д. Очерки религиозной политики Римской империи времени императора Константина Великого//http://ancientrome.ru/publik/rudokvas/rud01-p.htm

96. Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. 1988. С.4.

97. Свенцицкая И. С. Ранее христианство: страницы истории. М.: Политиздат, 1987. С. 101.

98. Святой равноапостольный царь Константин//https://days.pravoslavie.ru/Life/ life6679.htm

99. Селезнев Н.Н. Pax Christiana et Pax Islamica: Из истории межконфессиональных связей на средневековом Ближнем Востоке. М.: РГГУ, 2014. С. 5-6.

100. Селезнев Н.Н. История экуменизма: забытый ранний этап // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. 2 (33). С.161–181.

101. Сикарии /Большая советская энциклопедия.Т.23. М.: Советская энциклопедия, 1976. С. 356.

102. Сикарии /Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона т. XXIXa (58): Семь озёр - Симфония. С.-Петербург: Семеновская Типо Литография, 1900. С.856.

103. Сикарии//http://www.eleven.co.il/?mode=article&id=13795&query=%D1%C8%CA%C0%D0%C8%C8

104. Сини Ф. Право и pax deorum в Древнем Риме//ДРЕВНЕЕ ПРАВО. IVS ANTIQVVM. 2007. № 1 (19). – М.: Спарк, 2007. С.10-11.

105. Смирнов Е.И. История христианской церкви (до 1054 года). Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/istorija-hristianskoj-tserkvi-do-1054-god-smirnov/#0_7

106. Сморчков А.М. Религия и власть в Римской республике: магистраты, жрецы, храмы. М.:РГГУ, 2012.С.7.

107. Соколов Ю.А. Империя и христианство. Римский мир на рубеже III-IV веков : последние гонения на христиан и Миланский эдикт. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2014. С.29.

108. Стаций Публий Папиний. Фиваида//http://ancientrome.ru/antlitr/statius/thebais/kn03f.htm

109. Тацит Корнелий. Анналы. Кн. 15. Пар. 44 // Собр. соч.: В 2 т. Л., 1970. Т. 1. С. 298

110. Тертуллиан // http://christianity.shu.ru/Authors/tertullian.htm

111. Тертуллиан // http://kds.eparhia.ru/bibliot/reversov/tertullian/

112. Тертуллиан // Церковно-Научный Центр «Православная энциклопедия» [Электронный ресурс] URL: https://www.sedmitza.ru/lib/text/434691/ (Дата обращения: 13.05.2019)

113. Тертуллиан Апология. М.: ООО «Издательство АСТ», СПб.: “Северо-Запад Пресс», 2004. С.245

114. Тертуллиан. О зрелищах//http://www.tertullian.org/russian/de_spectaculis_rus.htm; Тертуллиан. Апология//http://www.reformed.org.ua/2/197/

115. Тертуллиан. О свидетельстве души//http://www.alkor-s.net/biblio/2/riligion/tertul_svid.html

116. Тит Ливий. История Рима от основания города//http://ancientrome.ru/antlitr/t. htm?a=1364000430

117. Ткаченко А.А. Иудаизм раввинистический // http://www.pravenc.ru/text/1237763.html / (Дата обращения: 12.04.2019)

118. Токарев С.А. Еще раз о религии как социальном явлении (Ответ моим критикам)// Советская этнография. 1981, 1. - С. 63.

119. Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Блаженного Августина//Августин Блаженный Против академиков//Творения: в 4 т. Т.2: Теологические трактаты. – СПб: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 2000.

120. Февралева Л.А. Социально-философские аспекты отношений государства и религиозных объединений в постсоветский период (на материалах Владимирской области. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук: 09.00.11. Архангельск, ПГУ, 2009. С.34-35.

121. Флавий. Иудейская война//Поздняя греческая проза. М. 1960, стр. 41.

122. Фома Аквинский Комментарий к трактату Боэция «О Троице». Вопрос 3//ГОСУДАРСТВО· РЕЛИГИЯ· ЦЕРКОВЬ. 2012 No1(30) С. 206-207.

123. Фома Аквинский Сумма теологии. Часть II – II.Вопрос 81. //ГОСУДАРСТВО· РЕЛИГИЯ· ЦЕРКОВЬ. 2012 No1(30)

124. Франкл В. Человек в поисках смысла: Сборник. Пер. с англ. и нем. Общ. ред. Л.Я. Гозмана и Д.А. Леонтьева. М. : Прогресс, 1990. С. 336.

125. Францов Ю.П. Религия // Большая советская энциклопедия; гл. ред. О.Ю.Шмидт. - М.: Государственный институт "Советская энциклопедия", 1941, Т.48.- С.567.

126. Ханукка// http://www.eleven.co.il/article/14446

127. Хасмонеи//http://www.eleven.co.il/article/14465

128. Хизкия //http://www.eleven.co.il/article/14518

129. Хироши Ишигуро: «Человек – это не тело»// http://2045.ru/news/29917.html

130. Христианство // Электронная еврейская энциклопедия [Электронный ресурс] URL: https://eleven.co.il/judaism/and-other-religions/14563/ (Дата обращения: 12.04.2019)

131. Христианство. Словарь, 1994, с.291; Словарь античности .С.362 , БСЭ.т.16.с.545 и др.

132. Шабуров Н. Монтанизм//Католическая энциклопедия. Т.3, С.579.

133. Шевцов С.П. Архаичное понимание права: этимологический подход/ ΣΧΟΛΗ, Vol. 7. 2 (2013). - С. 341-344, 354.

134. Щеткина Е. Мониторинг СМИ: Проект "Пентархия": Град Виртуальный//http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=84820&topic=750

135. Экклесия//Словарь античности. М.: Эллис Лак, Прогресс, 1994. С. 649.

136. Элиаде М. Священное и мирское/ Пер. с фр., предисл. и коммент.Н.К.Гарбовского. - М.: Изд-во МГУ, 1994. - С.13.

137. Южаков С.Н. Большая энциклопедия. Словарь общедоступных сведений по всем отраслям знания. СПб.: Просвещение, 1904. Т.16. С.252.

138. Юстиниан Первый// URL: http:// vizantia.info/docs/158.htm. (дата обращения: 12. 10. 2010).

139. Яннарас Х. Вера Церкви// http://azbyka.ru/hristianstvo/sut/vera_tcerkvi_12-all.shtml

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

ФОРМИРОВАНИЕ СОБИРАТЕЛЬНОГО ЗНАЧЕНИЯ ТЕРМИНА «RELIGIO»

Глава 3. Политическое конструирование «religio» в поствестфальской политической реальности

3.1. Эрланген (Германия) в контексте событий Реформации

Дифференциация универсальной «Ecclesia Catholica» на противоборствующие центры влияния, которыми выступили такие институты как «патриархаты», особенно «Ecclesia Catholica Romana» и «ἡ Μεγάλη τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησία» между собой и императорской властью, а позднее и приверженцами «Закона турецкого», «сарацинского закона» («Lex Sarracenorum»), «закона Мухаммада» («lex Mahumeti», «Lex Mahumet»), вызвав появление посредников в виде «университетов», привело к жизни периоды «двоепапства» (1378-1409) и «троепапства» (1409-1417), получившие в историографии название «Magnum schisma occidentale» (Великая западная схизма, Папский раскол и т.п.), которые привели к катастрофическому падению авторитета «Sancta Sedes» («Святого Престола») в сообществе приверженцев «Ecclesia Catholica Romana», завершившемуся в XVI веке эпохой Реформации (Reformatio, schisma Protestanticum, 1517-1648) и новым политическим порядком «поствестфальского мира». Христианское сообщество распалось на множество локальных «religio» («религия», «Рэлі́гія», «Religia», «Náboženství», «вероисповедание», «конфессия», «деноминация» и т.п.) создав новую политическую ситуацию в «Sacrum Romanum Imperium» (Священная Римская Империя Германской Нации, Sacrum Imperium Romanum Nationis Germanicae, Sacrum Romanum Imperium Nationis Teutonicae, Sacrum Imperium Romanum, Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation) после «Вестфальского мира» (Westfälischer Friede, Pax Westphalica, 1648). Население оказалось разделенным в духе принципа «чья страна, того и вера» (Cuius regio, eius religio, Pax Augustana, 1555), что, с одной стороны, позволило завершить столетие религиозных войн между христианами, но, с другой, на все последующие столетия утвердить взаимное дистанцирование сообществ католиков и протестантов. В этот период были опустошены целые регионы Европы, включая и город Эрланген (Erlangen, Erlánga) в Баварии (Германия), побратима российского города Владимира. Далее мы обратимся к двум специфическим кейсам, первый из которых

относится к событиям периода «Тридцатилетней войны» (Bellum triginta annorum, Dreißigjährige Krieg 1618-1648), затронувших и Эрланген, а второй - к обстоятельствам принятия «Акта Варшавской конфедерации» (Akt konfederacji warszawskiej, Pax dissidentium, 28.01.1573).

Наш интерес привлекло то, как представлялись события в Эрлангене эпохи Реформации в серии материалов, опубликованных журналистами в местной газете «ErlangerNachrichten» в период с 12 по 13 мая 2018 года [Alexander Jungkunz Die Truppen hinterließen verbrannte Erde // Erlanger Nachrichten, 2018.05.12. S. 3; Hartmut Voigt Inmitten der Zeltstadt lag der Hinrichtungsplatz // Erlanger Nachrichten, 2018.05.12. S. 12; Heinz Göpfert Verwaist in Schutt und Asche // Erlanger Nachrichten, 2018.05.12. S. 37; Heinz Göpfert Riesige Schneisen der Verwüstung // Erlanger Nachrichten, 2018.05.12. S. 39; Alexander Jungkunz Schrecklich nah // Erlanger Nachrichten, 2018.05.12/13. S. 1; Ulrich Graser Söldner: Täter und Opfer // Erlanger Nachrichten, 2018.05.12/13. S. 2; Martin Held Ganz Europa tobte sich aus // Erlanger Nachrichten, 2018.05.12/13. S. 3; Lorenz Bomhard Eine Blutspur durchs Land // Erlanger Nachrichten, 2018.05.12/13. S. 4-5; Maria Segat Was sprachlich übrig blieb // Erlanger Nachrichten, 2018.05.12/13. S. 6; Jens Voskamp Kulturelle Blüte trotz Zerstörung. Musik // Erlanger Nachrichten, 2018.05.12/13. S. 7; Katharina Erlenwein Kulturelle Blüte trotz Zerstörung. Literatur und Theater // Erlanger Nachrichten, 2018.05.12/13. S. 7; Regina Urban Kulturelle Blüte trotz Zerstörung. Bildende Kunst// Erlanger Nachrichten, 2018.05.12/13. S.7]. Ниже мы рассмотрим, ввиду ограниченности объема, только четыре из этих публикаций (более полный обзор представлен в сборнике)[13].

В первой из них под заголовком «Войска оставили после себя выжженную землю» журналист Александр Юнгкунц (Alexander Jungkunz) описывает события 1632 года, когда войска Валленштейна (Albrecht Wenzel Eusebius von Waldstein, Vojtech Václav z Valdštejna, 1583-1634), генераллисимуса Sacrum Imperium Romanum Nationis Germanicae, выходца из древнего чешского дворянского рода, семья которого перешла в евангельское исповедание богемских братьев (Böhmische Brüder, Jednota bratrská, Unitas Fratrum), но сам он в молодости принял католичество, вторглись в Цирндорф (Zirndorf), соорудив там военный лагерь, возможно, самый крупный в истории сражений Тридцатилетней войны (Bellum triginta annorum, Dreißigjährige Krieg, 1618-1648). В сентябре 1632 года началось противостояние армии Валленштейна и войск «Льва Севера», т.е. швед-

ского короля Густава Адольфа (Gustav II Adolf, Gustavus Adolphus, 1594-1632), которые встретились у Альте Весте (Alte Veste), древнего укрепления на вершине холма, заросшего лесом, позволявшего контролировать предместья Нюнберга (т.н. «Битва при Альте Весте», 09.09.1632).

В настоящее время на первом этаже городского музея Цирндорфа расположена диорама, представляющая фрагмент лагеря Валленштейна при Альте Весте. На этом макете можно обнаружить палатки, деревянные укрепления, валы, платформы и мазанки (домики из глины). Все это выглядит как рыцарские игры. Однако Габраеле Венус (Gabriele Venus), сотрудница музея, проводящая экскурсию о битве под Альте Весте, довольно быстро дает понять, что не может идти речи ни о какой романтике на этой огромной территории, которую 17 июля 1632 года приказал быстро укрепить предводитель наемных солдат и военный деятель Валленштейн. «Войска прибыли в середине лета», - говорит Венус. Это означает, что урожай, разумеется, еще был на полях, когда 50.000 солдат вместе с обозом и еще 30.000 человек, сопровождающих армию, как саранча напали на регион, где «абсолютно все имущество было конфисковано, все жители были выгнаны (если им повезло) или сразу же убиты». Построенный лагерь заключал в себе местность муниципальных образований Цирндорф, Альтенберг и Оберасбах. Его диаметр составлял около 16 км., что стало самым крупным военным лагерем в истории, как часто пишут. Габриеле Венус осторожна в использовании таких превосходных степеней, ведь в конце концов, редко производились тщательные исследования полевых лагерей и составлялись их рейтинги, но ясно то, что это была огромная территория, которую войска буквально вытоптали, расположившись там на 2 месяца, при этом было вырублено около 13.000 деревьев для того, чтобы соорудить частокол и валы, которые были возведены за несколько дней.

Простые солдаты жили в мазанках (домиках из глины) или домиках, сбитых из досок, представители более высших чинов – в комфортабельных палатках, а сам Валленштейн занимал передвижной блок-хаус (дом из бревен). В обоз, сопровождавший войско, входили жены солдат, а также фокусники (потешники, шуты, скоморохи), бродячие певцы, водители медведей, священники, палачи, проститутки … - все те профессии, которые пользовались спросом в лагере. Насчитывалось также около 15.000 лошадей. Ежедневно всей этой толпе было необходимо 52 тонны овса, 32 тонны муки, 25 тонн мяса, а также вина и пива в огромных количествах для того, чтобы усмирить войска, т.е. это сообщество требовало колоссальных рас-

ходов. У людей и животных были, помимо всего прочего, и другие потребности, а частью лагеря были выгребные ямы и навозные кучи, над которыми, особенно в разгар лета, стоял жуткий смрад. Габриеле Венус так описывает последствия: рой мух и полчища крыс, которые распространяли заразные болезни и, вероятно, кровавый понос, заканчивавшийся смертью для большинства пациентов. Кроме того, трупы были неотъемлемой частью лагеря, включая как тех, кто умер от болезней, так и тех, кто был казнен палачом. Практиковались жестокие штрафы – от наказания шпицрутенами (хлыстами) до четвертования в случае предательства (измены), которые, для устрашения солдат, приводились в исполнение у всех на виду.

Что привело Валленштейна в эту местность? Он собирался окружить войска Густава Адольфа. Шведский король прибыл в протестантский Нюрнберг для того, чтобы защитить единоверцев. «Лев Севера», как восторженно называли его последователи, привлек за собой почти 18.000 солдат. Он занял позицию вокруг Нюрнберга и в самом городе, который он отгородил, защитив его при помощи девяти рядов окопов и оборонительных сооружений. От них остались по большей части лишь названия, например, Bärenschanze (Бэреншанце, т.е. медвежий ров) или Langgrabenstraße (Лангграбенштрасе, т.е. улица длинной канавы). Валленштейн, который хотел повстречаться с Густавом Адольфом, был явно впечатлен таким оборудованием траншей, и поэтому не осмелился напасть на этот свободный город, а устроил огромный лагерь. И окружил Нюрнберг: он заблокировал подъездные пути, чтобы в прямом смысле взять измором город. Результат был опустошительный: внутри городских стен люди умирали в больших количествах, речь шла о 300 людях, ежедневно умиравших в городе, которых (как и сам лагерь) страдал о болезней и мучений. Условия в то время в самом городе и окрестностях Нюрнберга были действительно трагические и ужасные.

Не помогали и молитвы, а молились много во время этой войны, которая изначально была религиозной войной. Многие, даже если не все, в это проклятое время искали спасение в суевериях: даже монархи и полководцы такие как Валленштейн велели как само собой разумеющееся составлять их гороскопы (или даже гороскопы своих противников). В качестве талисманов, как рассказывает Габриеле Венус, им служили, например, голова летучей мыши, пропитанная мышиным пометом.

Википедия называет Валленштейна и Густава Адольфа легендарными полководцами, да и многие считали и считают их героями, хотя с точки

зрения журналиста, писавшего этот материал, главным образом они были кровопийцами и настоящим бедствием для местного населения. В конце августа шведский король осмелился на бегство из усеянного трупами Нюрнберга. Его войска приближались через Гросройт (Großreuth) и Клайнройт (Kleinreuth), а также через Хёфен (Höfen) к лагерю Валленштейна близ реки Регнитц (Regnitz). Густов Адольф собирался напасть на лагерь имперского католического войска, но его противник явился на бой в открытом поле.

Первого сентября шведский король совершил военную вылазку, но Валленштейн успешно защитился в этой схватке, и войска Густава Адольфа выеуждены были отступить в лагерь Фуртер Хард (Fürther Hard). 3 сентября началась битва. Шведы напали с севера, близ Альте Весте, выступив трехкилометровой линией фронта. Бой продолжался 10 часов. Вечером над этой местностью зависло облако пороха, а ночью пошел дождь, что на промокшей почве создало проблемы для зависящих от сухости земли орудий и войск. Солдаты отступили, явного победителя не было. Но так как нападение было совершено Густавом Адольфом, бой, законченный вничью, был расценен как поражение: «нимб непобедимого», который сопровождал шведского короля с самого начала вступления в войну 1630 года, исчез. Итогом оказались почти 1500 убитых и 900 раненых; т.е. в общем победа по очкам оказалась у Валленштейна. 23 сентября его войска покинули лагерь по принципу того времени – оставив после себя выжженную землю. Многие деревни вокруг Нюрнберга были сожжены. Запись, сделанная священником фон Вахом (von Vach) гласит: «В тот день враг поджег Поппенройт (Poppemreuth), Фюрт (Fürth) и свой лагерь у Альте Весте».

Даниэль Кельманн (Daniel Kehlmann) в своем последнем романе «Тиль» („Tyll“) помещает легендарного Тиля Уленшпигеля (Till Eulenspiegel) во контекст событий Тридцатилетней войны. В одной из сцен он изображает прибытие «зимнего короля» Фридриха фон дер Пфальца (Friedrich von der Pfalz, Friedrich V, 1596-1632), лидера Евангелической унии (Protestantische Union, 1608), в лагерь Густава Адольфа. Описание того, как все выглядело (и пахло) очень выразительно: «Почва была покрыта колеями, лошади увязали в ней, они тяжело шли, как по трясине. Нечистоты (отбросы) темно-коричневой горой громоздились на обочине. Король пытался убелить себя, что это не является тем, что он предполагает, однако, он знал, что это были как раз испражнения сотен тысяч человек. И воняло не только ими. Вонь шла также от ран и язв, от пота и всевозможных, из-

вестных человечеству болезней. (…) И тут король увидел кое-что впрямь совершенно ужасное … Это были мертвые дети. Пожалуй, ни одного старше пяти лет, многим не было и одного года. Они лежали там, сложенные в кучу, бледные, со светлыми, темными, рыжими волосами. И если присмотреться внимательнее, можно было увидеть несколько открытых пар глаз, сорок или больше, и воздух был темным от роя мух»[1].

Во второй статье журналист Хартмут Фойгт (Hartmut Voigt) публикует текст под названием «Среди палаточного городка располагалась площадь для проведения казни». Он описывает те кровавые и насильственные события, которые обрушились 400 лет назад на Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation, вызванные борьбой элит за верховенство и религиозной войной. От Тридцатилетней войны сильно пострадали Нюрнберг и окрестности – особенно после того, как императорская армия разбила в 1632 году огромный лагерь под Цирндорфом, описанный выше.

В государственном архиве Нюрнберга хранится карта, которая дает возможность составить впечатление. На карте нанесены палаточные городки католической стороны, деревянный дом полководца Вальдштейна (Albrecht von Waldstein), названного Валленштейном, самоходные орудия (пушки), место казни, на котором как раз одного человека «сажают на кол», а другого четвертуют. Земляные валы, поля, микротопонимы и пеньки (т.к. для строительства полевого лагеря было вырублено 13000 деревьев), причем все эти детали тщательно зафиксированы.

Это напоминает о тех днях 1632 года, когда Валленштейн в местности между Цирндорфом (Zirndorf), Оберасбахом (Oberasbach) и Штейном (Stein) на голом месте создал военный лагерь на 80.000 человек. Это была неслыханная цифра, поскольку самый значительный свободный имперский город Нюрнберг имел тогда «только» 50.000 жителей. Императорско-католические войска стойко держались там 70 дней для того, чтобы взять измором своего противника Густава Адольфа шведского с его дружиной. Протестантский король занял круговую оборону на юго-западе от Нюрнберга – с помощью блокадного кольца Валленштейн под натиском разбил войска противника.

Эта карта является единичным экземпляром, выполненным картографами Гансом и Паулюсом Трексель (Hans Trexel и Paulus Trexel). На месте братья сначала осмотрелись после того, как войска уже давно ушли. Потому что солдаты, возможно, быстро бы расправились с жителями протестантского имперского города – в конце концов в лагере, огражденном

16-ти километровым защитным забором и валом, были виселицы и пыточные инструменты. Насколько грубо и жестоко обращались с людьми, подтверждают ужасные записи, опубликованные краеведом Хельмутом Маром (Helmut Mahr) в его сочинении «Лагерь Валленштейна» („Wallensteins Lager“). Он цитирует церковную книгу муниципального образования Росталь (Roßtal), где много сельских жителей были «убито», «застрелено и зарублено», при этом их теал «13 недель укладывались не погребенными». Мар подсчитал, что в 1632 году годовой уровень смертности в приходе резко поднялся с 70 до 667 человек, что составило «рост на 852 процента». По мнению архивариуса Флейшмана (Peter Fleiscmann) братья-близнецы Трексель были, однако, не самыми известными мастерами своего ремесла. Они не находятся на том же уровне как Ганс Бин (Hans Bien) или Пауль Пфинцинг (Paul Pfinzing). Тем не менее, это, по словам эксперта, «были очень хорошо оплачиваемые специалисты и они проделали тщательную и точную работу». За 50 гульденов, заработную плату ремесленника за полгода, они продали карту городу Нюрнберг. Там она хранилась в архиве ратуши, который был закрыт для общественности.

Историки не думают, что при составлении карты братья Трексель дали волю (фантазию) своим перьям и кистям. Габариты были представлены корректно. В конце концов земляные валы солдат вокруг Цирндорфа можно было видеть еще многие годы, утверждает Флейшман. Расположение деталей внутри лагеря он также считает аутентичной, полагая, что достоверные сведения могли дать картографам свидетели того времени. Вопрос достоверности имеет большое значение, потому что при представлении лагеря Валлейнштейна исследователи и ученые каждый раз ссылаются на этот исторический документ.

Многие письменные примечания дополняют изображение Трекселей, фиксируя такие элементы как «Госпиталь для больных», «Мост Цирндорфа», «Топкая луговая долина», «Стойло для коней герцога Фридландского», «От этой батареи враг был отброшен назад», «Здесь одного четвертовали. Это был сын пекаря из Onolzbach» (Ансбах/Ansbach), причем комментарии такого рода повышают достоверность и удобочитаемость карты. Этото 101 комментарий не дает, тем не менее, разъяснения того, каким образом происходило снабжение обеих армий. С католической стороны силам Валленштейна противостояли протестантские войска шведского короля: чуть больше 18.000 человек, а также артиллерия и обоз для подвоза оружия. Это множество людей снабжали, с одной стороны, мелкие торгов-

цы, из чего извлекал прибыль город Нюрнберг, считает Флейшман. В конце концов свободный имперский город во все времена считался городом оружейников, мастеров по производству рыцарских доспехов, изготовителей ножей и железного оружия, а также торговцев порохом. С другой стороны, солдаты везде, где можно, занимались вымогательствами с помощью угрозы поджога и беспощадно грабили жителей. Крестьяне бежали со своим скотом, как самым ценным имуществом, в Нюрнберг, где они чувствовали себя относительно в безопасности. Обе армии оставались до тех пор, пока могли найти пропитание для себя и своих лошадей в окрестностях или могли под давлением получить что-то у населения. «Это был рой саранчи, обрушившийся на всю Франконию», отмечает Флейшман. К этому добавилась чудовищная эпидемия чумы в 1632-1633 гг., унесшая жизни половины населения Нюрнберга. Холера, брюшной тиф и сыпной тиф быстро распространились из-за негигиеничных бытовых условий. Бежавшие в Нюрнберг крестьяне были вынуждены жить под открытым небом на острове Шют (Schütt). Когда умирал их скот, трупы животных оставались просто лежать, что было еще одной из причин вспышки эпидемий. Карта братьев Трексель не передает этих ужасных условий. Особое внимание в ней уделено военным деталям и точности передачи[2].

Третья статья, названная «Насилие, истощение и эпидемии: Тридцатилетняя война выкосила Эрланген», автором которой является Ханц Гёпферт (Heinz Göpfert) начинается со стихотворения:

Башни стоят в огне,
церковь разрушена:
ратуша лежит в руинах,
сильные мира сего разбежались,
молодые девы осквернены, и куда ни посмотришь
- везде огонь, чума, смерть, сердце и душа пронизаны болью.

Эти сроки из стихотворения «Слез отчизны» принадлежат силезскому поэту эпохи барокко Андреасу Грифиусу (Andreas Gryphius, Andreas Greif, 1616-1664). Они были написаны в 1636 году и могли бы верно и точно описать положение в Эрлангене во время Тридцатилетней войны. Еще задолго до ужасных бедствий, которые последовали в период с 1631 по 1634 годы, в 1621 году ужас и страх наводили сообщество, став первыми нарушителями спокойствия в евангелическом провинциальном городке. Среди них выделялись с плохой стороны, как ни странно, родственные «борцы за веру». Речь идет о войсках мародеров под предводительством

Эрнста фон Мансфельда (Ernst von Mansfeld), протестанского военноначальника, который отступал из Оберпфальца (Oberpfalz) к Рейну.

Когда эти войска подошли к городу, местные стрелки из числа горожан (из движения которых вырос сегодняшний Союз главных стрелков, Hauptschützengesellschaft) считали себя вынужденными взяться за оружие, чтобы защитить все свое имущество. Считается, что во время военных столкновений был убит предводитель народного ополчения. Огромные военные бедствия обрушились на Эрланген, начиная с 1631 года. После одержанной победы под Лейпцигом, шведский король Густав Адольф, сражавшийся начиная с июля 1630 года на стороне евангелистов, преследовал католические войска кайзера по пути их отступления в Южную Германию. Генерал-фельдмаршал граф Готтфрид Генрих цу Паппенхайм (Gottfried Heinrich Graf zu Pappenheim, 1594-1632) провел их через Эрланген и принудил город разместить пехоту. Уже спустя 6 дней, 20 ноября 1631 года, 600 воинов кайзера устремились в город. Городской судья Георг Ширмер (Georg Schirmer) отправил маркграфу письмо о бедственном положении. Мародеры раздели учителя, городского лесника и писаря, самому судье приставили пистолет к сердцу и нанесли побои 65-летнему священнику Иоганну Хайлигу (Johann Heilig).

Кроме этого, были разграблены дома и церковь, порезаны перины горожан и вытрясены из окон все перья, рассыпана и затоптана мука у пекаря и у эссенбахского мельника, а зерно было отдано на корм лошадям. Последовали голод и нищета, но сокрушающий смертельный удар эрлангенцам был, однако, нанесен католическими войсками кайзера из Форххайма (Forchheim). Близлежащий город был достроен и обустроен как крепость княжества Бамберг (Bamberg) и устоял перед наступлением и осадами шведских и маркграфских, т.е. протестантских войск. Этот гарнизон оставался постоянным очагом опасности для своего евангелического соседа. Первый удар «кайзерцев» из Форххайма эрлангенцы получили в 1632 году. Историки спорят о том, произошло ли это в середине июня или уже в августе. Однако о том, что происходило в этот день, они едины.

В одной из написанной позднее (около 1778 года) городской летописи, автором которой является профессор истории Иоганн Пауль Райнхард (Johann Paul Reinhard), читаем: «Полковник Шлетц (Schlaetz) (Johann Friedrich von Schletz) (Иоганн Фридрих фон Шлетц) из Форххайма (Forchheim) … в 1632 году неожиданно напал на Эрланген, приказал убить многих жителей, других вместе со скотом и пожитками привести в

Форххайм, а город вместе с замком (бывшей крепостью) и церковью сжечь...». По его словам, женщины, «пытались найти убежище в доме священника, чтобы не стать жертвами животной похоти солдат». Многие были там же изнасилованы и убиты. Священнику Хайлигу (Pfarrer Heilig) были нанесены ножевые ранения (от которых он спустя некоторое время скончался в Нюрнберге).

Осталось только около 14-16 домов, по словам Райнхарда (Reinhard); они были «16 августа 1634 года сожжены до основания военными группами из Форххайма». О судьбе оставшихся жителей хронист пишет: «Они лежали под открытым небом и должны были выносить и жару, и холод. Постепенно они построили себе хижины в лесу….». Также и в сегодняшних пригородах Эрлангена не было признаков жизни: священник Эльтерсдорфа (Eltersdorf), который бежал в 1631 году в Нюрнберг, сообщает о своем посещении в конце апреля 1635 года поселения Эльтерсдорф, где он встретил только «одного мужчину, шесть вдов и восемь детей». Три года спустя, в ноябре 1638 года, он совершал богослужение в Тенненлоэ (Tennenlohe) для семи оставшихся там жителей деревни. В 1641 году управляющий монастырями Юстинус Мёниус (Justunus Moenius) сообщает маркграфу Кристиану фон Бранденбург-Байройт (Christian von Brandenburg-Bayreuth) о почти десятилетнем отстутсвии жителей в Фрауенаурах (Frauenaurach) и Кригенбрунн (Kriegenbrunn). В Хюттендорфе (Huettendorf) в 1641 году был всего лишь один дом, а в 1643 — четыре.

В сам город Эрланген жизнь вернулась в начале 1636 года. На это указывает прошение к владетельному князю об освобождении от налогов и военной службы. В 1643 году маркграф выделил средства на ремонт значительно поврежденной крепости. Там же были организованы и необходимые помещения для проживания. Следующим шагом вперед было восстановление церкви в старом городе в 1655 году. К тому времени число жителей снова достигло 500 человек, как и перед началом войны, и до 1700 года с пришествием гугенотов и других ремесленников население выросло до 2000 человек. Это, однако, не дает основания забыть трагические судьбы предшественников горожан. По самым грубым подсчетам, население во Франконии (Franken) уменьшилось по крайней мере на треть. И совсем не все погибли от рук солдат, многие погибли от голода, истощения и болезней. Только в Форххайме за один год (в 1632 году) умерли 578 человек от чумы. В переполненном беженцами Нюрнберге, согласно монахине-

современнице из Бамберга Марии Анне Юниус (Maria Anna Junius), это число достигло 29 000 из почти 50 000 жителей[4].

Четвертая статья, автором которой является Хайнц Гёпферт (Hainz Göpfert), носит название «Чрезвычайное опустошение», где описывается как во время Тридцатилетней войны наемники и банды мародеров уничтожали население на больших площадях, включая окрестности города Эрланген от Байерсдорфа (Baiersdorf) до Эшенау (Esschenau). Автор отмечает, что в эти дни по всей Германии вспоминают о начале Тридцатилетней войны, истоки которой происходят из «Пражской дефенестрации» (Prager Fenstersturz, акт выбрасывания из окна, 1618), произошедшей 400 лет назад. Свое название это событие, согласно Википедии, получило после того как в Праге 23 мая 1618 года протестантские дворяне во главе с графом Турном выбросили имперских наместников Вилема Славату и Ярослава из Мартиниц и их писца Филиппа Фабрициуса в ров из высокого крепостного окна в пражском граде, при этом они не погибли, а католическая церковь объясняла их чудесное спасение помощью ангелов в их правом деле. Это уже было не первым «выбрасыванием из окна», сообщают о подобных инцидентах в 1419 и 1483 годах.

Местность вокруг Эрлангена между Байерсдорфом и Нойнкирхен (Neunkirchen) не относится к крупным полям сражений. Однако безжалостная борьба за веру и власть и здесь потребовала многочисленных человеческих жизней, оставив после себя выгоревшие и опустошенные селения. Журналист делает небольшой эскиз картины того, как разворачивались события войны в некоторых городах и деревнях рядом со Швабахом (Schwabach), Регницом (Regniz) и в их округе. Для того, чтобы дать объяснение тому, каким образом сказались последствия войны в этой местности несмотря на отсутствие крупных сражений, которые, тем не менее, оказались весьма разрушительными, необходимо привести некоторые факты.

На упомянутой территории тесно соседствовали друг с другом Бамберг, католическая территория, принадлежавшая церкви, княжествво (маркграфство Бранденбург-Байройт, Markgraftum Brandenburg-Bayreuth) и земли имперского города Нюрнберга (обе последние территории протестантские). Была также местная знать, преследовавшая свои цели, как, например, владельцы замка Эрмройтер (Ermreuther), намеревавшиеся осуществить религиозное и юридическое отсоединение от бамбергского административного округа Нойнкирхен (Neunkirchen).

Районы владений в то время не были четко разграничены. Архиепископы Бамберга (Bamberg, Babenberg, Bambärch) то и дело на какое-то время отдавали в залог Нойнкирхен и, тем самым, приучали жителей к другим владельцам, при этом рядом располагались и другие местности с различным правлением и вероисповеданием. Беспощадности как католических, так и протестантских войск способствовал тот факт, что в них почти не было уроженцев данной местности или жителей соседних поселений, а были задействованы отряды наемников. Многие военачальники изначально предоставили им право свободно захватывать добычу, они также самостоятельно занимались мародерством, когда не выплачивалась обещанное жалование. Ранние предвестники надвигающегося ужаса пришли с окрестностей городов Грефенберга (Gräfenberg) и Эшенау (Eschenau). Баварский герцог Максимилиан I (Maximilian I. Kurfürst von Bayern; 1573-1651), ставший инициатором и военным предводителем католической лиги (Katholische Liga, 1609), основанной в ответ на образование Евангелической унии (Protestantische Union, 1608), после битвы на Белой горе (Weißer Bergn Böhmen) поручил своему военачальнику Иоганну Церкласу Тилли (Johann t'Serclaes Graf von Tilly, 1559-1632) преследование бежавшего предводителя протестантской армии Эрнста фон Мансфельда (Peter Ernst II. von Mansfeld, 1580-1626). Это произошло в ноябре 1621 года. Хотя войска Тилли не смогли тогда одержать полную победу над Мансфельдом, но все же они вытеснил его из этого района. Войска Тилли на зиму расквартировались в Верхнем Пфальце; из-за недостаточной выплаты жалования солдатня тиранизировала деревни в округе. Ссылаясь на записи священника того времени, краевед коммуны Эккенталь Эрнст Финк (Ernst Fink) рассказывает об убийстве семи жителей города Грефенберг (Gräfenberg) «баварскими шайками». Спустя четыре года (1625 г.) 500 рыцарей императора отобрали все имущество у жителей Эшенау и застрелили двоих крестьян. В конце 1626 года кавалеристы с помощью оружия вновь расположились в Эшенау.

Но вернемся к рассматриваемой местности: хронист Франц Венцеслас Гольдвитцер (Franz Wenceslaus Goldwitzer) вновь был так безгранично возмущен протестантской оппозицией, что в своей хронике города Нойнкирхен (1814 г.) он выдвинул на первый план ее поступки. Он писал: «Был праздник тела Христова в 1630 году, когда в эту местность впервые нагрянула толпа шведских воинов. Все дома были разграблены, с жителями обращались очень жестоко и было вывезено 23 бочки с вином». Автор

этой статьи пересмотрел все материалы: праздник тела Христова выпадал в 1630 году на 30 мая. В то время шведский король Густав Адольф и его солдаты (более 13.000) еще не ступали на немецкую землю; это произошло в Померании спустя четыре недели. После военных удач на севере Германии шведы вернулись в Восточную Франконию лишь зимой 1631 года. Поэтому событие, представленное Гольдвитцером, могло иметь место только лишь на Праздник тела Христова в начале июня 1632 года. В качестве „компенсации» хронист «пустил» и католического противника короля Тилля в Нойнкирхен годом ранее. Военачальник и его генеральный штаб в 1631 году едва ли могли остаться на ночлег в союзническом Нойнкирхене, и к слову сказать очень жаль. Потому что в упомянутое время он зверствовал в Мекленбург-Передней Померании (Mecklenburg-Vorpommern), а перед тем устроил резню в городе Нойбранденбург (Neubrandenburg). Несмотря на эти временные нестыковки, которые заметили местные краеведы (Alfred und Edwin Jakob Derfuß), историки исходят исключительно из ошибки неверного датирования, доверяя подлинности этих событий. Среди них отмечаются и другие действия шведов, такие как вымогательство денег, грабежи, разрушения домов и сбрасывание церковных колоколов для переплавки на производство снаряжения.

В коммуне Хетцлес (Hetzles) по сведениям было убито не меньше 34 человек и сожжено 4 дома, а в коммуне Дормиц (Dormitz), так же как и в деревне (Baad) и коммуне Штайнбах (Steinbach) 49 домов. По рассказам жителя Нойнкирхен собрали народную дружину (ополчение) для защиты и приобрели в городе Форххайм (Forchheim) две дюжины аркебузов (арбалетов). Такими средствами они сражались против врагов, а также боролись с бродячими разбойниками и грабителями. Те в свою очередь перебили многих. В начале 19 века при строительстве плотины в русле ручья близ Дормиц были найдены три одетых в броню скелета, предположительно это были шведы. Следует сообщить и о необычных событиях времен Тридцатилетней войны, произошедших в других местах в окрестностях Эрлангена.

На маркграфский, протестантский городок Байерсдорф, находившемся на границе с архиепископством Бамберг, нагрянули солдаты города-крепости Форххайм. Во время ночного нападения 11 июня 1632 года местный комендант, полковник Фридрих фон Шлетц (Friedrich von Schletz) сжег почти все 105 зданий в Байерсфорфе, что также привело в гибели людей. Хронист Иоганн Бишофф (Johannes Bischoff) повествует, что спустя

четыре дня по его приказу также был подожжен расположенный на реке Регниц маркграфский замок Шарфенек. Он был вновь построен на месте развалин замка спустя 80 лет, вновь обретя жизнь. Шлец, закостенелый комендант 700 солдат и специалист по такого рода нападениям, стал после окончания войны камерным советников в городе Зальцбург и умер в 1658 году в почтенном возрасте, будучи судьей в земельном суде города Вассербург (Wasserburg).

На границе с независимой территорией Бамберга и на плацдарме войск между Верхним Пфальцем и Вюрцбургом находилась протестантская коммуна Уттенройт. Ситуация в этой деревне была не очень хорошей. Список крестьян, обязанных платить налоги, свидетельствует о многочисленных сожженных и опустошенных дворах в промежутке с 1633 по 1638 годы, когда по сведениям от 1640 года, в живых остался один единственный мужчина. В этой местности даже появились волки. Помощником в крайней нужде был помещик, владелец чудесного замка в Марлофштайн (Marloffstein – община в Баварии), который был лютеранином. Он взял к себе беженцев, среди которых был священник из Уттенройта с женой. Во время военного хаоса и эпидемий жена священника родила там здоровую дочь, согласно хроникам Эриха и Регины Паулюс (Erich und Regina Paulus).

Об этой ужасной войне с 1618 по 1648 годы в коммуне Меренсдорф (Möhrensdorf) все еще напоминают шведские сосны. Исследование деревьев выявило, что вероятно, они берут свое начало в конце той эпохи. По сообщениям Франца Лаутнера (Franz Lautner) и Буркхарда Краузе (Burghard Krause) они могли быть посажены по случаю заключения мира или также могли служить шведам местом проведения казни или чтобы привязывать лошадей. Деревянные перила мощной крепостной стены в крепостной церкви в Эффельтрихе (Effeltrich – коммуна в Баварии) по заключению экспертизы материала сравнительно молодые. По свидетельствам книги священника на пенсии Альберта Лёра (Albert Löhr) они должно быть были установлены гораздо позднее каменной кладки, после 1848 года. После заключения мира эта коммуна относительно быстро вновь стала на ноги. По словам краеведа Роберта Котц (Robert Kotz) коммуна продала за хорошие деньги много саженцев фруктовых деревьев (виноградник) для воспроизводства в опустошенных регионах, а также заграницу[3].

В целом важно отметить, что сам феномен «массмедиа» появляется как следствие изобретения книгопечатания и «Революции Гутенберга» в середине XV столетия, на основе которого в XVI веке начинается издание

первых СМИ, которые, полагает Н.Луман, возникают как «организация производства новостей» (или «еженедельный обман для вытягивания денег»), причем «истинное интересует массмедиа лишь в очень ограниченных пределах, которые серьезно отличаются от ограничительных условий научного исследования»[30, с.51,53]. Сегодня в российских СМИ не принято приводить столь эмоционально насыщенные, как в примерах выше, описания межрелигиозных конфликтов в прошлом или настоящем, взятых с точки зрения т.н. «простых граждан» или «обычных верующих», как, к примеру, в случае трагически известной осады Соловецкого монастыря («соловецкого сидения», 1668-1676), завершившейся 1 февраля 1676 года кровавой расправой, в результате которой из почти 500 насельников обители в живых осталось только 14, сосланных в другие монастыри. Нам не удалось найти каких-либо публикаций в отечественных изданиях, кроме ряда старообрядческих, сопоставимым с эрлангенскими, посвященных этим «кровавым юбилеям», само напоминание о которых формировало бы в обществе неприятие любой «хорошей войны» как антипода «худого мира», воздействуя на утверждение необходимых установок на толерантные, дружеские и гуманистические взаимоотношения между сторонниками разных религиозных сообществ. Последнее, в свою очередь, способствовало бы созданию социальной атмосферы, препятствующей распространению настроений, порождаемых порой возникающими чувствами обиды и несправедливости, которые, при определенных обстоятельствах, могут приобретать крайние формы своих проявлений в актах экстремизма и терроризма.

Эти вопросы стали предельно актуальны сегодня, после почти ежедневно происходящих по всему миру акций против христиан, мусульман или буддистов, приобретающих несомненное значение для нашей страны, где сложился «многозначный контекст российской религиозности» в условиях роста числа сограждан, соотносящих себя с «устойчивой культурной традицией» и «религиозными институтами», от которых дистанцируется часть общества, придерживающаяся «нерелигиозных ориентиров и ценностей», порой консолидируясь против деятельности «групп фундаменталистского толка», сообщества которых «могут стать потенциальным источником политического радикализма»[34]. В наших массмедиа и научной литературе и сегодня почти не учитывается позиция простых верующих, их переживаний и страданий, вызванных, к примеру, преследованиями староверов/старообрядцев, для достойного наименования которых за более

чем 350 лет так и не нашлось корректного религиоведческого и публичного термина, помимо т.н. «экзонимов» и инвективных кличек/прозвищ «раскольник», «кержак», «двоедан», «старовер», «старообрядец» и т.п., которые сегодня стали привычными и нормативными, войдя в словари, энциклопедии, Википедию и юридическую рубрикацию Минюста РФ, хотя сами старообрядцы себя так предпочитают не именовать[42, с.50]. Так, в перечне Минюста РФ можно найти список религиозных объединений Владимирской области, в котором, к примеру, обнаруживается наименование «Местная религиозная организация Александровская Поморская старообрядческая Община Древлеправославной Поморской Церкви»[22]. Вместе с тем, на том же сайте к рубрике «местная православная религиозная организация» относят только приходы Московского Патриархата и Российской Православной Автономной Церкви (Местная православная религиозная организация Ризоположенский женский монастырь Суздальской Епархии Российской Православной Автономной Церкви и т.п.). Последние, однако, в Православной энциклопедии отнесены к «раскольническим структурам»[33]. В этом контексте справедливыми и сегодня остаются слова М.О.Шахова о том, что «практически все современные религиоведческие исследования и справочные издания, формулируя определение старообрядчества, фактически солидаризируются с богословами Синодальной церкви»[42, с.52]. Он справедливо полагает, что разработка корректного категориального аппарата в интерпретации религиозных феноменов, являющегося очевидным условием фундаментального научного исследования как такового, совершенно необходима и по этическим основаниям, поскольку только он способен помочь избежать оскорбления религиозных чувств верующих, провоцирующих межконфессиональные столкновения[42, с.53].

Само формирование старообрядчества имеет прямое отношение к Владимирскому региону и упоминавшимся выше событиям эпохи Реформации. Так, еще летом 1666 г. старец Борисоглебского монастыря под Вязниками Серапион написал «извет» царю Алексею Михайловичу Романову о том, что «...от тех богомерзких пустынников и лживых учителей... и твоему царскому величеству хула идет вечная... исходит в мир такое учение: не велят жениться ни мужем с женами жити, ни попов в дом пущати ни церквам божиим не велят ходити, ни причащаться святых»[14]. Проблема «лживых учителей» оказалась связанной, помимо прочего, с «Революцией Гутенберга», т.е. изобретением книгопечатания и тансформацией пред-

ставлений об «истинности» религиозных текстов и, прежде всего, Библии. Древние рукописные тексты, сохраняющие апостольское благовестие, как оказалось, могут существенно различаться не только на греческом и латинском языках или в сообществах одной языковой группе, но и порой даже в разных списках разных монастырей, расположенных по соседству, что поставило вопрос об унифицированном и «справленном» тексте, который и может быть растиражирован для всего сообщества. Именно конфликты XVI - начала XVII веков, сказавшиеся прежде всего на сообществах Юго-Западе Руси, в силу ряда геополитических причин оказавшихся под властью Речи Посполитой, где власть и большая часть элиты приняли традицию «Ecclesia Catholica Romana», тогда как другая часть сохраняла верность «greckiej wiary» (старожитной релѣи греческой и т.п.). В таком социально-политическом контексте развернулась полемика вокруг вопросов подлинности религиозности, неразрывно связываемой с единством культовой практики, вероучения, священных тестов и канонической преемственности христианского сообщества, отношений православных иерархов и мирян, изменеия которого в народе воспринималось крайне болезненно, поскольку «даже теперь, когда обряд и религия играют гораздо меньшую роль в жизни народов, изменение крестного знамения католическим епископом или самим папой, или патриархом православной церкви представляется немыслимым»[21]. Ни протестантизм, ни старообрядчество не сложились в некое «единое христианство» или «единое православие», поскольку, подобно протестантам, «старообрядцы различных согласий взаимно отрицали православность друг друга», полагая истинно Православной церковью только собственное согласие[42, с.51].

Все эти новые конфессиии, деноминации, братства и т.п., как, к примеру, феномен «единоверчества», обычно причисляются религиоведами к собирательным рубрикам «религия», «христианство» или «старообрядство»[20]. Проблема такой рубрикации, однако, осложняется тем, что, к примеру, «единоверчество» как специфический политический конструкт XIX века часто не относит к старообрядчеству именно в силу его «канонической подчиненности» Московскому Патриархату, подобно тому, как греко-униаты не считаются «православными» в силу их канонического подчинения Католической церкви[42, с.54].

Для философского религиоведения важна идея Н.Лумана, согласно которой все мы вообще видим «мир не в виде некоего предмета, а феноменологически – как горизонт», т.е. как нечто принципиально «недостижимое» и «непостижимое», в контексте чего для исследователя

«не остается никакой другой возможности, кроме одной – конструировать реальность и при случае: наблюдать наблюдателей в том, как они конструируют реальность»[30, с.17]. Для религиоведения важно не встать на сторону той или иной «стороны противостояния», что часто делается, но, вспомнить мудрые слова Ю.А.Левады о том, что «те, которые за, и те, которые против, неизменно качаются на одних качелях, сидят на одной доске», а «позиция науки … состоит в том, что надо видеть дальше, глубже и свободнее, чем видят те, которые за, и те, которые против»[24]. Любое моделирование реальности начинается с уровня «бинарного» (за/против) видения проблемы, который следует дополнить уровнем «тернарным», пониманием необходимости саморефлексии, «наблюдения за наблюдателем», включения проблемы в универсальный социально-исторический контекст[25]. Бинарная система «монологична», она различает только «свое\чужое» (истинное\ложное), в то время как «тернарная – диалогична»[28]. С этих позиций можно увидеть в том, что некоторыми считается «чужим» нечто «свое», как и в «своем» – чужое, наблюдая своего рода «мерцание» или «маятник» движения от одного к другому и выявляя причины этих дифференциаций [10].

Противостояние конфессий, как показал Роберт Бэлла (Bellah Robert N.), связано с образованностью, когда для людей с низким уровнем образования главным видится «ревностная» приверженность традиции, т. е. сочетание категорических религиозных формулировок со сравнительно простыми представлениями и непосредственной императивной установкой к действию, тогда как в университетских кампусах предпочитают утонченные, недогматические системы мысли с высоким уровнем самопознания,посколькупредставители «образованного и широко мыслящего слоя населения», больше не могут «принимать на веру традиционные обязательства», а «все унаследованное от прошлого становится предметом тщательного изучения и проверки»[15].

Конфессиональная причастность, в отличие от широко понимаемой религиозности, не являются «природной особенностью», поскольку можно, как Тертуллиан, считать, что душа любого человека является «природной христианкой», поскольку каждый человек хочет жить в любви, а не во вражде, но невозможно утверждать, что люди рождаются «природными приверженцами никейского символа веры» и т.п.. В связи с этим важно обратиться в работам Б. Андерсона (Benedict Richard O'Gorman Anderson, 1936-2015), который полагал, что «все сообщества крупнее первобытных деревень, объединенных контактом лицом-к-лицу (а, может быть, даже и

они), – воображаемые», отмечая, что великой «заслугой традиционных религиозных мировоззрений» является «их озабоченность человеком-в-космосе, человеком как родовым существом и хрупкостью человеческой жизни»[7]. В большинстве отечественных СМИ утвердился образ своего рода «воображаемого православия», которое, в духе известной концепции П.Бергера и Т.Лукмана, представляют единственно способным связать «социальные конструкции» с высшим порядком «священного бытия»[18].

Так, к примеру, исследование ряда российских СМИ в 2006 году показало, что из «почти 130 сообщений 31 (24%) характеризовали католичество (Римскую Католическую Церковь, далее - РКЦ) как нечто «недостойное», «странное», «ложное», «враждебное» или «чуждое», 72 (56%) как нечто «сестринское» и «родственное» и только 18 (14%) как вполне нейтральное «особенное» и «своеобразное» явление[32].

С.А.Токарев еще в 1964 году отмечал, что этнографические исследования показывают, что большинство верующих, как правило, не знает «теологических» аспектов собственной традиции («таинственных» и «неизреченных» по самоопределению), предпочитая, так или иначе, участвовать только в «ритуальных практиках»[39].

Сегодня наступает время, когда люди хоть и рассматривают себя как «адептов» той или иной религии, но, благодаря становлению науки, образования и религиоведения, соответствующего понятийного аппарата и осознания общей проблематичности вопросов религиозной идентичности, все больше как воспринимают себя как «самостоятельных ответственных личностей, способных интерпретировать и использовать свои религии по собственному усмотрению»[19, с.60]. Социология религии показывает нам, что та воображаемая и романтичная картина реальности, где «верующие» четко осознают свою конфессиональную (юрисдикционную) идентичность в качестве безусловного и «монолитного» единства, весьма далека от фактической реальности. Сегодня у каждого человека складывается множество идентичностей и социальных ролей, между которыми формируется своего рода «турбулентная» связь, «мерцающие» отношения и т.п.. Ж.Ваарденбург полагает, что «в большинстве случаев религиозная составляющая этой жизни не является столь исключительной или преобладающей, как это представляется» элитам, причем, даже если «религиозные лидеры могут пытаться усилить однородность своих сообществ», поскольку исторически «такого рода ‘идентичности’ былипредназначены главным образом для того, чтобы подчеркнуть собственную истину и ценности и бороться с сепаратизмом», сосредотачиваясь «на различиях в большей сте-

пени, чем на точках соприкосновения, и могли быть полезны только в ситуации кризиса, внутренних противоречий и конфликта с другими сообществами», то сегодня все более важна готовность людей к сотрудничеству и диалогу, к осознанию крайне опасности в самой возможности «злоупотребления религией»[19, с.66,67,72].

Сегодня социологически невозможно обнаружить респондентов, строго придерживающихся норм как «религиозности» («воцерковленности» как приверженности правилам своей конфессии, «ревнителей тринитарной доктрины» и т.п.), так и «неверия», как некогда в СССР («воинствующие безбожники», «сознательные атеисты» и т.п.). Очевидностью являются «обычные люди» («нормальные люди» и т.п.), но есть сложные и многоплановые личности, которые, тем не менее, маркируют себя как «верующих», «православных», «неверующих» и т.п. в разных контекстах и отношениях в диапазоне от обычного (и в этом смысле «нормативного» как массового, статистического), используя образный термин Ж.Т.Тощенко, «кентавризма» (как, к примеру, «православный атеист», «крещеный неверующий») до «дифференцированной личности» эксперта (в смысле «нормативного» как аналитически выверенного, логически согласованного понимания, теории)[40].

Эпоха Реформации важна для нашего исследования еще и тем, что в этот период слово «религия» входит в русский язык[12]. В этот же исторический период и слово «православие» начинает маркировать особую религию Российского государства[11].

Вопрос того, что именно можно именовать «русскоязычными» источниками является далеко не очевидным в условиях исторических геополитических противостояний и изменений границ, поскольку в эту рубрику могут быть включены сочинения предельно широкого характера, т.е. «древнерусские», «западнорусские», «южнорусские», «старобелорусские», «староукраинские» и т.п.. Слово «религия», как уже отмечалось выше, эксплицитно входит в русский язык только в петровскую эпоху, фиксируясь как «релея» (релія и др., 1705) в заметках князя Б.И.Куракина[41]. Представляется важным рассмотреть основные денотаты (значения) и коннотаты (смыслы) термина (слова) «религия», существовавшего в форме нескольких лексем (реліи, религіи и т.п.), исторически формировавшихся в конкретных обстоятельствах отношений России (Руси) и Европы.

Куракин писал, что в Англии «всѣ подъ именемъ реформиты реліи, только же есть въ нихъ между реформиты раздѣленіе и другъ другу противные. Первые называются бышкуплике, другіе конформисты, а въ про-

винціи Шкотлантской и тѣмъ обеимъ противны, которые называются нонъ конформисты, другіе называются дезентеірштъ; и такъ есть въ Англіи четыре реліи (религіи) розныхъ»[23]. В текстах Куракина не используется термин «православие» и его производные, но выделяется своя «церковь благочестивая» (благочестивой монастырь), противопоставляемая всем остальным «релѣям». Исследователи отмечают, что термин "сияющее благочестие» сложился в период возвышения Московского княжества в качестве устойчивого поэтического наименования «Церкви Христовой» в традиции «нашея преславныя вѣры»[16]. Признание общей основы «нашего благочестия» и «чужого иноверия» встречается только в переписке будущей Екатерины Великой с отцом, где говорилось про единство «нашей святой религии» (notre sainte religion) в прусской «Evangelisch-lutherische Kirchen» и «Грекороссийской церкви» (1744)[37]. Аналогичное отождествление российского «сияющего благочестия» и иноверных «Religion» проводилось и М.В.Ломоносовым, который перевел выражение «ревнителей к православию» как «Eifererin der Religion»[27].

Ранее, в XVII веке термин «релѣя» фиксируется как перевод слова «вѣра» в киевском «Лексиконе» Павмы Берынды (1627)[35]. Его содержит и второе издание, вышедшее в типографии Кутеинского монастыря (1653)[26]. Термин «релѣя», в свою очередь, встречается в еще более ранних текстах эпохи Брестской унии (1596), где бурно обсуждались проблемы людей «релѣи греческой», требовавших для себя «вольности набоженства» (Апокрисис и др.). Так, в «Апокрисисе» говорилось о людях «старожитной релѣи греческой» (religiey greckiey), «Грецкого набоженства», «Греческой релѣи», терпевших притеснения от приверженцев «костела Римского», «Римского набоженства», «Римской релѣи» и «Римской вѣры»[9]. Вместе с тем, в денотат слова «релѣя" в этом тексте не входили «еретические секты», представителей которых тогда называли «диссидентами» (dissidentes de religione, т.е. несогласными, отщепенцами, изменниками, отступниками и т.п.)[38].

Вся эта семантика стала возможной именно после бурной эпохи «Reformatio» (1517-1648), принятия «Confessio Augustana» (1531), утверждения принципа «cuius regio, eius religio», закрепленного «Pax Augustana» (Augsburger Reichs- und Religionsfrieden, 1555) и учреждения особой политической общности славян - «Республики», государства «Rzeczpospolita» (Królestwo Polskie i Wielkie Księstwo Litewskie, 1569). В нем королевский двор и большинство населения, принадлежа к «Римской вѣре» (Римскому набоженству, Римской релѣе), на протяжении целого поколения придер-

живались политики веротерпимости в соответствии с духом и буквой первого в мировой истории «Акта Варшавской конфедерации" (Akt konfederacji warszawskiej, 1573), включенного в список ЮНЕСКО «Память мира» (UNESCO Memory of the World Register)[5]. В этом документе, подробно рассматриваемого в следующем разделе, впервые в мировой истории были представлены в качестве рядоположенных и равноправных «religionis christianae», «dissidentes de religione", люди «greckiej wiary» и приверженцы «jedno rzymskiego kościoła»".

В свою очередь, слово «релѣя», по-видимому, стало входить в русский (в широком значении) язык еще за два столетия ранее, во время формирования «Великого князьства Литовского, Руского, Жомойтского и иныя», фиксируясь в юридических текстах «Привилеев», начиная с 1387 года («sanctae fidei atque religionis catholicae»), когда эти территории соединились с владениями «Królestwo Polskie»[36]. Польские земли приняли слово «religio» как обозначение именно традиции «ortodoxae ac catholicae fidei», «jedno rzymskiego kościoła» с 966 года. В свою очередь, эти вопросы связаны с дискуссионной проблематикой «крещения Руси», т.е. начала приобщения в VIII-X веках князей «роусьскаѧ землѧ» из обширного семейства Рюриковичей к глобальному и тогда еще неразделенному сообществу «Καθολικής Εκκλησίας/Ecclesia Catholica». Так слово «religio» из разделительного обозначения уникально «истинной религии» как «Καθολικής Εκκλησίας/Ecclesia Catholica» и, позднее, «Ecclesia Catholica Romana» как теологического института, символизировавшего все «предельно возвышенное, справедливое, истинное, прекрасное и спасительное», трансформировалось в собирательное наименование более или менее явно враждующих локальных «эксклюзивных юрисдикций». Эти юрисдикции, обвиняющие друг друга в «безбожии», «ереси», «схизме» или «безблагодатности», привели к формированию светских «авторитарных монархий», «империй» или национальных государств, способных спасти от взаимного истребления «прихожан», подобных печально известным событиям «Варфоломеевской ночи» (1572) только благодаря полицейским силам и под влиянием концепции «прав человека» (John Locke, A Letter Concerning Toleration, 1689) и системы образования, распространивших новое понимание соотношения нормативного, маргинального и преступного в области «религии».

Начинается демонтаж прежней уникальной монотеистически-тринитарной картины мира, когда «отношение к Богу, примысливаемое всякому переживанию и действию, выступало скрытой самореференцией

общественной системы», при этом «считалось, что без Божьей помощи ничто не ладится», на основании чего «устанавливались общественные и моральные требования», при этом «религиозную семантику формулировали не как самореференцию общества, она была (и сейчас есть) сформулирована как внешняя референция, как трансцендентность»[31, с.595]. Тем не менее, отмечает Н.Луман, исторически «политика территориальных государств уже в XV веке – и притом под сенью пышно инсценированного конфликта между императором и Папой и внутрицерковного конфликта Вселенских Соборов – приобрела примечательную независимость от религиозных вопросов», а «территориальные государства направляют посланников наблюдать за Вселенскими соборами и все более рассматривают религиозные распри в качестве политических вопросов, и даже политических шансов»[29, с.135-136].

Луман считает, что «в массовом порядке этому стало способствовать книгопечатание, т.е. с середины XVI в., наука тоже дистанцируется от религии – например, с помощью эмфатически наполненного понятия природы, посредством скандальных конфликтов (Коперник, Галилей) и благодаря использованию свободы ради скепсиса и любознательного новаторства – когда наука не могла зависеть ни от политики, ни от религии», при этом «право активно задействуется для многих проблем, вытекающих из такого развития, например,…в качестве публичного права для перехода к религиозной терпимости – и благодаря тому, что оно могло оказывать такие услуги, у права растет самостоятельность по отношению к политической власти» [29, с.135-136]. В этот период «если религия тяготеет к насильственным столкновениям, чтобы доказать или внушить правую веру, то ей приходится отыскивать политического заступника; политика же постепенно все более дистанцируется от ведения религиозных войн» [29, с.143]. Связь религиозности с агрессивностью ведет к тому, что «последняя должна регулироваться церковно-политически или субъективно направляться во внутренний мир человека в форме ригористических требований», в результате чего «даже религия становится отдифференцированной системой» [29, с.142-143].

Этот распад «кафолической экклесии» на противостоящие «юрисдикции» привел к тому, что П.Бергер назвал «кризисом правдоподобия» в религии как юрисдикционном институте. В этих условиях «субъективно рядовой человек склоняется к неуверенности относительно оснований религии», а «объективно же он сталкивается с большим разнообразием религиозных и иных сил, предлагающих определения реальности, которые бо-

рются между собой за обращение его в свою веру или, по меньшей мере, за его внимание и ни одна из которых не имеет силы принудить его к подчинению»[17].

Луман описывает эту переломную эпоху следующим образом: «идея, предлагаемая…с XVII в., поначалу гласила, что основа порядка должна быть в сокровенном и непознаваемом. Необходимым условием порядка выступает латентность. Рука, всем управляющая, остается незримой. Нити, на которых все висит, закреплены на немыслимой высоте. Благодаря хитрости разума мотивы действий непреднамеренно упорядочиваются. Метафоры такого рода выступали в то же время компромиссными предложениями в адрес религий, которые по своему превозносят неопределенное, определяют и формулируют его однако общество не могло выбрать одну из нескольких религий, ему хватало непознаваемости в общем виде. По крайней мере это было четко и верно подмечено. В самом деле, чтобы обеспечить непрерывность найденного социального порядка, не требуется консенсус в его обоснованиях, как не требуется оптика, чтобы видеть»[31, с.176].

Распространение книгопечатания «форсирует развитие дополнительной техники, а именно – техники грамотности», причем «это умение уже невозможно ограничить темами определенных функциональных систем», поскольку «кто умеет читать Библию, умеет также читать памфлеты религиозной полемики, газеты, романы» и «теперь экономика регулирует, какие печатные изделия могут быть произведены и проданы» и «прочие формы коммуникации утрачивают контроль над коммуникацией»[29, с.149]. В таких условиях «религия и политика.. пытаются (более или менее безуспешно) защититься с помощью цензуры или угрозы штрафов», однако, «для этого необходимы решающие критерии, которые уже не исходят из общего миропознания, но должны функционально-специфическим образом развиваться, позитивироваться и при необходимости изменяться в религиозной, политической и правовой системе» [29, с.149].

Это приводит к тому, что именно «индивид выставляет себя в качестве исходной точки для того, что кажется подобающим для его веры, разума и принадлежности к организациям» [29, с.157]. Как писал один из авторов той эпохи, «…нет такой Церкви, каждая часть которой так взывала бы к моему Сознанию, чьи Уставы, Уложения и Обычай казались бы столь созвучными разуму и были бы столь как бы соразмерны моему личному Благочестию, как та, в которую я вкладываю свою Веру, как Церковь Ан-

глии; я клянусь верить в ее Веру, и потому имею двойное Обязательство подписываться под ее Уставами и соблюдать ее Уложения. Все, что помимо этого – безразличные для меня вопросы – я соблюдаю согласно правилам моего частного разума или же настроя и характера моего Благочестия; не веруя в то-то, потому что это утверждал Лютер, и не осуждая того-то, потому что это разоблачал Кальвин…(1643) [29, с.169-170]. Разрушение прежних форм религиозного единства ведет к появлению концепций «исключительности», выступающих проявлением утраты идентичности как естественной общности, которая начинает осмысливаться только как «схема»: «Я создан непохожим ни на кого из тех, кого я видел; я смею верить, что создан быть непохожим ни на кого из тех, кто существует. Если я не лучше, по крайней мере, я другой»[30, с.195]. Изобретается проблема «социальной самости» или «идентичности», которой должен стать (или претендовать на это) фрагментарный, турбулентный, хаотический индивид, - чтобы для других явиться чем-то, чем он по своей самости…не является» [30, с.195]. Возникает культура, где «никто не может, собственно говоря, *знать*, кто он такой, но должен обнаружить, встречают ли его собственные проекции признание»[29, с.41]. Разрушение средневекового религиозного ощущения высшего единства ведет к появлению новых «эрзац-представлений», когда «вXVIII в. От Шотландии до Польши возникают “патриоты”», а «XIX век обращается к национализму», однако все эти «новые формы, которые стремятся воспринимать общество опять-таки политически центрировано, терпят крах из-за самого государства или, точнее, из-за территориальной сегментации политической системы общества, теперь бесповоротно ставшего мировым»[29, с.160].

В XVIII в., отмечает Луман, «вместе с отходом от религиозного обоснования мира, конфессиональной сегментации религии и после провала движений религиозного фанатизма на мораль возлагаются возрастающие надежды», само социальное начинает определяться «в терминах морали»[31, с.314]. Шефтсбери пытается «поставить смешное в качестве теста на службу морали, основанной на естественном разуме», что, однако, в перспективе терпит неудачу, поскольку «смешное» выступает как «скрытый враг морали, потому что оно отчасти конкурирует с ней» [31, с.315,314]. В результате этих процессов общество выступает как дифференцированное, где каждый участвует в нескольких субсистемах и определяющим являются не демаркации язычники/правоверные, правоверные/еретики, элита/чернь, клир/миряне, образованные/профаны, эксперты/дилетанты, гении/толпа и т.п., но неизбежная внутренняя сложность

каждого гражданина, обусловленная причастностьюк этим дифференциациям, «людей невозможно распределить по функциональным системам так, чтобы каждый из них принадлежал только к одной системе, т.е. участвовал бы только в праве, но не в экономике, только в политике, но не в воспитательной системе»[29, с.171].

Процесс этот внутренне противоречим, и еще «с первых выступлений против Просвещения разума в конце XVIII в., все время полагали, что оно наносит вред латентным областям, для которых невыносимо никакое Просвещение», при этом «такие явно иррациональные образования как религия (для низов) и вкус (для высших слоев), превозносились из-за их темпоральных преимуществ, т.е. по крайней мере в этом отношении понимались функционально», хотя и понимали, что «функциональный анализ не способен служить религиозной истине», ему «не подвластной», результатом чего стал весьма противоречивый призыв «нужно оберегать всякую устойчивую религию, даже если она уже абсурдна, до тех пор пока нет ничего ей взамен»[31, с.453].

Возникшее дифференцированной глобальное общество, или «общество общества» стало системой, где «условием общения - является разобщенность. …чем больше в корабле отсеков, тем труднее его затопить, чем меньше общения, тем меньше конфликтов», при этом «сами конфликты институционализируются и задействуются как важнейшие условия системной динамики в уже обособившихся частях общества», когда «ученые спорят с учеными, а политики спорят с политиками, но вот поспорить друг с другом у них как-то не получается»[8, с.307]. В таких обстоятельствах «тот, кто в общении ориентирован на истину (упорядочивающее средство для научного общения и научных текстов) не способен понять того, кто ориентирован на веру как ориентир религиозных текстов, но именно благодаря этому конститутивному размежеванию ученых перестали сжигать на кострах, а верующих не исключают из социума как слабоумных» [8, с.313]. В отношениях функциональных систем друг к другу может присутствовать «деструкция – в той мере, в какой они зависят друг от друга, – но не инструкция»[29, с.179]. Это новое «дискурс-дифференцированное общество получило иммунитет к конфликтам именно потому, что коллапс в одной сфере – скажем, в религиозном общении (межрелигиозные конфликты) или в искусстве (отказ от прекрасного как критерия произведения искусства и, соответственно, базиса эстетического общения и объекта для эстетических текстов) – уже не приводит к коллапсу во всех остальных сферах социального общения, как это было характерно для традиционных

недифференцированных обществ, где отождествлялось все преступное-безобразное-ложное-бедное-нелюбимое-нездоровое-безбожное» [8, с.314].

В таком обществе утверждается плюрализм и многообразие трактовок даже собственного вероисповедания, «флуктуации привлекательных для индивидов мод»[29, с.241]. В ответ на них «развиваются разного рода фундаментализмы», когда «можно выступить с заявлением: это – мой мир, мы считаем правильным то-то», а «сопротивление, на которое при этом наталкиваются, выступает скорее в качестве усиливающего мотива, оно может способствовать радикализации и не приводит к сомнениям в реальности»[30, с.162]. Луман обращает внимание на то, что «фундаментализмы являются новыми явлениями последних десятилетий и что речь идет не о "глубоко укорененных" традиционных ощущениях, а об успехах убеждения со стороны интеллектуалов, среди которых можно предположить наличие проблемы идентификации», причем «в отличие от "энтузиазма" более старой модели здесь нет необходимости ни опираться на божественное вдохновение, ни поддаваться противоположному утверждению об иллюзорности/реальности/», а «достаточно сплавить собственное воззрение на реальность с собственной идентичностью и утвердить ее в качестве проекции», поскольку «реальность и без того больше не требует консенсуса» [30, с.162].

Далее мы рассмотрим основные обстоятельства принятия «Акта Варшавской конфедерации», ставшего первым политическим документом уравнивавшим локальные элиты в этноконфессиональном плане, любезно и на безвозмездной основе представленные А.Ю.Бендиным (Минск, Белорусский государственный университет). Этот документ (оригинальное наименование на польском - Akt konfederacji warszawskiej, а на других языках - Pax dissidentium, The General Confederation of Warsaw, Compact of Warsaw, Der Rechts akt der Warschauer Konföderation и т.п.) признал возможность, законность и нормальность в одном политическом целом сосуществования «своего», «иного» и «чужого», отличаемых от принципиально «чуждого и нетерпимого фанатизма» как «зверства», «дикости» и «варварства». Этот документ зафиксировал важное общественно-политическое событие, произошедшее 28 января 1573 года в Варшаве, ставшей новой, с 1567 года, резиденцией польского короля Сигизмунда II Августа (Žygimantas Augustas, Zygmunt II August; 1520-1572) и столицей молодого, возникшего в 1569 году, государства Речь Посполитая (Rzeczpospolita, Respublika, Res Publica, Rzeczpospolita Obojga Narodow, Krolestwo Polskie i Wielkie

Księstwo Litewskie и др.). «Акт» в 2003 году был признан подлежащим включению в почетный список ЮНЕСКО «Память мира»[6].

Библиографические ссылки

1. Alexander Jungkunz Die Truppen hinterließen verbrannte Erde // Erlanger Nachrichten, 2018.05.12. S. 3.
2. Hartmut Voigt Inmitten der Zeltstadt lag der Hinrichtungsplatz // Erlanger Nachrichten, 2018.05.12. S. 12
3. Heinz Göpfert Riesige Schneisen der Verwüstung // Erlanger Nachrichten, 2018.05.12. S. 39
4. Heinz Göpfert Verwaist in Schutt und Asche // Erlanger Nachrichten, 2018.05.12. S. 37
5. Poland - The General Confederation of Warsaw //http://web.archive.org/web/20080520235227/ http://portal.unesco.org/ci/en/ev.php-URL_ID=7748&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION= 201.html
6. UNESCO. Poland - The General Confederation of Warsaw//http://portal.unesco.org/ci/en/ev.php-URL_ID=7748&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html
7. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М. : Канон-пресс-Ц, 2001. С. 31, 34.
8. Антоновский Ю.А. Общество как общение и разобщение// Луман, Н. Дифференциация: пер.с нем. / Н. Луман. - М.: Логос, 2006.
9. 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 К0, 1882. Кн. 2. С.1003-1004, 1008, 1010, 1018, 1804.
10. Аринин Е. И. Философия религии. Принципы сущностного анализа: монография. Архангельск : Изд-во Поморского гос. ун-та им. М.В. Ломоносова, 1998. С. 191
11. Аринин Е.И. Концепт «религиозность» в творчестве Л.Н. Толстого//Философия войны и мира, насилия и ненасилия: Монография / С.Н. Борисов, П. Боянич, В.В. Варава, Е.Д. Мелешко, В.Н. Назаров, В.П. Римский и др.; Под ред. В.П. Римского. - М.: Академический проект, 2019. С.290-303
12. Аринин Е.И. Религия как "релѣя": между политикой, поэтикой и логикой (XIV-XVIII вв.)// Религиоведение. № 3, 2017. С. 66-80

13. Аринин Е.И., Думнова Н.П., Корсакова Н.О., Шадрина О.Н. Эрланген эпохи Реформации в зеркале журналистов Erlanger Nachrichten//Свеча-2019: Религия, политика и идентичность. Т.35. Владимир, ВлГУ, 2019. С.82

14. Арсенина О.В. Старообрядчество Меленок.// Свеча 2004.Истоки: природа, наука, религия и образование. Т.П. Материалы международных конференций. Владимир. 2004.С.240.

15. Белла Р. Социология религии// http://www.i-u.ru/biblio/archive/averianov_xrreligiya/hm21.aspx

16. Белякова Е.В. Первые опыты русской церковной историографии/Факты и знаки. Исследования по семиотике истории. Выпуск 1. М.:Языки славянских культур, 2008. С.219-221.

17. Бергер П. Религия и проблема убедительности// http://magazines.russ.ru/nz/2003/6/berger.html

18. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания: пер. с англ. / П. Бергер, Т. Лукман. – М. : Медиум, 1995. - С. 79.

19. Ваарденбург Ж. Христиане, мусульмане, иудеи и их религии//Страницы-9\1,2004.

20. Единоверие//Атеистический словарь. М.: Политиздат, 1983, с.161.

21. Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: духовные движения семнадцатого века. – М., 1995.с.208.

22. Информация о зарегистрированных некоммерческих организациях// http://unro.minjust.ru/NKOs.aspx

23. Куракин Б.И. Дневник и путевые заметки князя Бориса Ивановича Куракина. 1705-1707 // Архив кн. Ф.А. Куракина. Кн. 1. Спб., 1890. С. 145.

24. Левада Ю. Что может и чего не может социология //http://www.gtmarket.ru/laboratory/publicdoc/2006/441

25. Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983, с.145

26. Лексикон славенороссский Памвы Берынды, типография монастыря Кутейнского. Кутейна, 1653. С. 36.

27. Ломоносов М.В. Приложения/Полное собрание сочинений. Т. 4, М.-Л.: АН СССР, 1955. С.768.

28. Лотман Ю.М Культура и взрыв. М., 1992, с.258

29. Луман Н. Дифференциация: пер.с нем. / Н. Луман. - М.: Логос, 2006.

30. Луман Н. Реальность массмедиа: пер.с нем. А.Ю.Антоновского - М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012.

31. Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории: пер.с нем. / Н. Луман. - СПб.: «Наука». 2007.

32. Маркова Н.М. Социально-философские аспекты становления светской интерпретации католичества висследованиях российских авторов. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук: 09.00.11. Архангельск, ПГУ, 2007. С152-153

33. Маштафаров А.В., Некрасов В.М. Владимирская область//Православная энциклопедия. Т. IX, М.: Православная энциклопедия, 2005/ С.63.

34. Мчедлова М.М. Религиозная и конфессиональная идентичность// Идентичность: Личность, общество, политика. Энциклопедическое издание. Отв. ред. член-корреспондент РАН И.С. Семененко / И. С. Семененко, И. И. Баринов, О. В. Гаман-Голутвина и др. — М.: Весь Мир, 2017. С.338.

35. Павма Берында «Лексіконъ славенорωсскїйи именъ Тлъкованїє.Киев, 1627. С. 24.

36. ПРЫВІЛЕЙ ВЯЛІКАГА КНЯЗЯ ЛІТОУСКАГА І КАРАЛЯ ПОЛЬСКАГА УЛАДЗІСЛАВА (ЯГАЙЛЫ) 1387 года// http://starbel.narod.ru/d040.htm

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

38. Соболев Л.В., Флоря Б.Н. Мартин Броневский// http://www.pravenc.ru/text/153469.html

39. Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие/Отв.ред. Б.О.Долгих. Изд. 2-е. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ» 2011, с.18-20, 32-33

40. Тощенко Ж.Т. Кентавр-идеи как деформация общественного сознания. Социологические исследования, 2011, 12,с.3-7

41. 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.

42. Шахов М.О. Старообрядческое мировоззрение: Религиозно-философские основы и социальная позиция. М.: Изд-во РАГС, 2002.

Глава 4. Реформация и конструирование моделей европейской веротерпимости: «Akt konfederacji warszawskiej» (1573)

4.1. Почему история европейской веротерпимости начинается в Германии?

Рассматривая причины возникновения Реформации в Западной Европе, ее религиозную сущность и теологическое содержание, известный исследователь Льюис В. Спиц задается вопросом «Почему Реформация началась в Германии?» [17, с.16]. Опираясь на известный постулат Леопольда фон Ранке, утверждавшего, что церковная и политическая история неразрывно связаны между собою, Л. В. Спиц, отвечая на поставленный им вопрос, обстоятельно рассматривает особые условия и предпосылки, которые благоприятствовали успеху реформаторского движения в Германии.

Анализ политических предпосылок движения, начатого доктором теологии Мартином Лютером в 1517 г., свидетельствует о том, что Священная Римская империя в этот период еще не достигла того упадка, к которому она пришла в семнадцатом веке. На протяжении пятнадцатого и шестнадцатого веков Священная Римская империя германской нации двигалась в направлении, прямо противоположном западноевропейским процессам. В то время как Англия, Франция и Испания развивались в направлении национальной консолидации под сильной династической монархией, Империя переживала укрепление удельных княжеств, социальный хаос отмирающего феодализма и дальнейшее ослабление позиций императора. Политический развал Империи вкупе с имущественным состоянием Церкви сделали возможной Реформацию в германских землях.

О сложившихся социальных предпосылках Реформации в Германии свидетельствует и острое недовольство различных социальных групп, которое было направлено против Римско-Католической церкви. Германские князья, нуждавшиеся в больших доходах для содержания современного оружия, наемных войск, управленческого аппарата и роскошных нарядов, засматривались на имущество и доходы Церкви и завидовали переправляемому в Италию богатству.

Города стремились лишить власти соседних феодалов, которыми часто были князья-епископы, являвшиеся в равной степени как феодалами, так и служителями Церкви. Наряду с князьями, городские советы оспаривали юридические привилегии и свободы духовенства, которое подчиня-

лось только церковной власти и могло разъезжать со своими саквояжами по всей Империи, вплоть до самого Рима.

Рыцари держали зло на князей-епископов и засилье иноземцев. Ульрих фон Гуттен спрашивал: «Почему германское золото должно тратиться на строительство церквей в Риме, когда столько немецких церквей нуждается в ремонте?» Крестьяне ненавидели щегольские шелковые наряды прелатов. Действуя на церковных землях, аббаты и епископы становились ненавистными угнетателями, и Церковь воспринималась как феодальный эксплуататор.

Эразм Роттердамский писал о ненависти германского народа к Риму, усиливавшейся культурным национализмом германских гуманистов. В заседаниях имперского Рейхстага звучали жалобы на эксплуатацию, несправедливые суды, безнравственность и другие нарушения. С 1415 по 1521 годы на заседаниях Рейхстага высказывалось недовольство германской нации Римской церковью. Протест становился громче и резче [17, с. 17-19].

Таким образом, широкая социальная и политическая база реформаторского движения обусловила, в конечном итоге, победу Реформации в ряде германских земель. Религиозным итогом германской Реформации стал раскол Римско-католической церкви и появление Лютеранской церкви. Противоречия между двумя Христианскими церквями в империи стали носить теологически непримиримый характер.

Политическим результатом Реформации стало разделение Германии на два враждебных лагеря, протестантский и католический, между которыми начали происходить вооруженные столкновения, закончившиеся заключением Аугсбургского религиозного мира 1555 г. В этой связи зададимся новым вопросом, который вытекает из первого: «Каким же был первый опыт государственной веротерпимости, установленной между католиками и протестантами законодательством Священной Римской империи германской нации?».

Аугсбургское соглашение1555 г., заключенное между императором Священной римской империи Карлом V и германскими курфюрстами – католиками и протестантами, предоставило имперским сословиям (курфюрстам, светским и духовным князьям, свободным городам и имперским рыцарям) право выбора веры. Имперская веротерпимость, принявшая форму свободы вероисповедания, имела существенные конфессиональные ограничения.

Установленная законом веротерпимость предусматривала религиозный выбор только лишь между католичеством и лютеранством. Религиозные общины протестантов – кальвинистов, цвинглианцев и баптистов имперским законом не признавались. Поэтому на эти религиозные общины право выбора вероисповедания не распространялось. Данное обстоятельство способствовало возникновению в дальнейшем противоречий и раздоров в лагере протестантизма.

Вместе с тем, выбор веры, предусмотренный Аугсбургским соглашением, означал правовое и институциональное признание лютеранства (Аугсбургского исповедания 1530 г.) как Христианской церкви, равной по своему правовому статусу с Церковью Римско-католической.

Существовало еще одно обоюдное ограничение имперской веротерпимости, на этот раз сословное. Право выбора между католичеством и лютеранством не получили подданные имперских князей и рыцарей. Религиозная принадлежность населения того или иного княжества отныне определялась волей князя (лат. jus reformandi, позднее сформулированное как принцип «cujus regio, ejus religio» - чья власть, того и вера). Те из подданных, кто не соглашались вслед за правителем принять другое исповедание, должны были покинуть пределы княжества (jus emigrandi), предварительно распродав свое имущество. В имперских городах допускалось сосуществование обеих Церквей (в том случае, если там до этого уже были и католические и протестантские общины).

Архиепископы, епископы и прелаты при переходе в лютеранство теряли свой сан, должности, церковные права и бенефиции (т. н. reservatum ecclesiasticum - мера по защите интересов католической Церкви). Бывшие церковные имущества, находившиеся во владениях протестантов на момент заключения договора в Пассау (1552), сохранялись за новыми владельцами. Замещение должностей католиками и протестантами в центральных имперских органах управления (в первую очередь в имперской судебной палате - Reichskammergericht) осуществлялось на паритетной основе [16, с. 683-684].

Отношения веротерпимости, законодательно установленные между католическими и протестантскими князьями Священной Римской империи германской нации, привели к заключению межконфессионального мира и относительной социальной стабильности в положении имперских сословий. Политическим результатом соглашения явилось восстановление деятельности государственных институтов империи и сохранение ее единства

под властью императора. Выполнение компромиссных положений Аугсбургского соглашения позволило сохранять отношения веротерпимости между лютеранством и католичеством до начала XVII в.

Однако начавшаяся Контрреформация, инспирированная решениями Тридентского собора и активной деятельностью иезуитов, привела к восстановлению конфликтных отношений между католической и протестантской группировками. В свою очередь, после заключения аугсбургского религиозного мира, протестантизм в Германии продолжал усиливаться и распространяться. Нараставшие межконфессиональные противоречия и конфликты привели к распадению отношений имперской веротерпимости, что стало одной из причин Тридцатилетней войны.

Таким образом, Германия первой вступила на путь Реформации, который привел к появлению церковного раскола, межконфессиональных конфликтов и заключению компромиссного Аугсбургского соглашения, установившего более чем на половину века отношения веротерпимости между католичеством и лютеранством.

Во Франции подписание Сен-Жерменского мира между католиками и протестантами в августе 1570 г. гарантировало кальвинистам свободу богослужений, хотя и не смогло предотвратить кровавый террор «Варфоломеевской ночи» 24 августа 1572 г. Массовые погромы происходили в провинциях до октября, в результате были убиты тысячи гугенотов, чтобы, по словам Екатерины Медичи, «стереть с лица земли этих подданных, восставших против Бога и Карла IX». Папа Григорий XIII отметил побоище торжественной мессой и выпуском памятной медали в честь этого события. Говорят, что Филипп II, узнав о случившейся резне, впервые в жизни засмеялся. Побоище стало большой ошибкой. Гугеноты мобилизовались, приобрели новых сторонников и подготовились к длительному вооруженному сопротивлению. Религиозные войны во Франции продолжились с новой силой [17, с.115].

После завершения Тридцатилетней войны (1618-1648) и заключения Вестфальского мира (1648) победа Реформации в Германии стала окончательной и приобрела необратимый характер. Легальный и равноправный статус получили 3 конфессии: католическая, лютеранская и реформатская (кальвинисты). Имперские сословия, придерживавшиеся признанных исповеданий, также становились равноправными [20, с.730].

В свое время знаменитый российский историк Н.И. Кареев указывал на сложный характер причин, породивших европейскую Реформацию. При

этом историк предлагал учитывать и применять такие методы исследования, которые бы позволили выявить и рассмотреть конкретные особенности каждой из стран, переживших Реформацию, опыт ее побед и поражений [7, с. 634-656].

Следует отметить, что поражения и победы, которые происходили в истории европейской Реформации неразрывно связаны с историей европейской веротерпимости, с ее неудачами и достижениями. Примерами тому служат рассматриваемый выше Аугсбургский религиозный мир 1555 г., Нантский эдикт 1598 г., завершивший тридцатилетний период религиозных войн во Франции и его отмена в 1685 г. эдиктом Фонтенбло.

Поражения Реформации сопровождались ростом религиозной нетерпимости к протестантизму, ее победы – становлению веротерпимости и религиозной свободы. Следовательно, изучение взаимосвязи и взаимозависимости обоих процессов – Реформации и веротерпимости, позволяет выявить, в свою очередь, взаимозависимость и взаимосвязь успехов европейской Контрреформации с процессами усиления религиозных гонений и нетерпимости к протестантам.

4.2. Опыт традиционной веротерпимости в Польско-Литовском государстве

В связи с вышесказанным нам представляется возможность изучения названных процессов в истории Реформации и Контрреформации на примере отдельных стран и, в частности, Речи Посполитой. История реформаторского движения в этом центрально-европейском государстве имеет черты, сходные с процессами Реформации в государствах Западной Европы. Существовали, разумеется, и различия, вызванные особенностями политического, религиозного, социально-экономического и культурного характера, которые были присущи Польско-Литовскому государству в XVI- XVII вв.

Однако при этом следует обратить внимание на уникальность такого явления как веротерпимость, история которой была неразрывна связана как с историей западно-русского Православия, так и с историей польско-литовской Реформации. Веротерпимость в Польско-Литовском государстве носила традиционный характер и выступала в качестве особого института права и управления задолго до появления Реформации. Западноевропейская история государственно-церковных отношений подобного опыта веротерпимости не знала. Поэтому отметим, что польская Реформация и

становление протестантизма в этой стране не стали причинами возникновения отношений веротерпимости к христианам-некатоликам.

Польско-Литовское государство к моменту появления протестантизма уже имело длительный опыт веротерпимого отношения к традиционному западно-русскому Православию. Появление протестантизма в Польше и в Великом княжестве Литовском придало существующим отношениям веротерпимости мощный импульс к их дальнейшему развитию и расширению правовых границ, которое было вызвано появлением новых религиозных объектов государственного регулирования.

В связи с указанными обстоятельствами представляется целесообразным изучить исторический опыт веротерпимости, предшествовавший польско-литовской Реформации, для того, чтобы выяснить, во-первых, как происходило становление института государственной веротерпимости к западно-русскому Православию.

Во-вторых, рассмотреть каким образом сложившиеся отношения веротерпимости претерпели качественную трансформацию в связи с появлением новых объектов веротерпимости – протестантских общин, отколовшихся как от господствующей Римско-католической церкви, так и от терпимого Православия.

Акт Варшавской конфедерации 1573 г. стал кульминационным моментом в истории польско-литовской веротерпимости, после принятия которого процессы религиозной нетерпимости католичества к протестантизму стали набирать силу. Контрреформация в Речи Посполитой одержала внушительную победу, не применяя мер вооруженного насилия и не прибегая к помощи инквизиции.

В этой связи возникает необходимость ответить на вопрос: «Почему польско-литовская Реформация, добившаяся выдающейся победы в области веротерпимости мирным путем, потерпела, в конечном итоге, столь же впечатляющее поражение, которое повлекло за собой установление религиозной нетерпимости не только к протестантизму, но и к традиционному Православию?».

Приступая к изучению опыта традиционной веротерпимости в королевстве Польском и Великом княжестве Литовском следует отметить, что история его начинается с 1385 г. (Следует кратко сказать и о предыстории веротерпимости в королевстве Польским и Великом княжестве Литовском. В 1349 г. земли Галицкой Руси были захвачены польским королем-католиком. Православное население и духовенство этих земель стали под-

данными польской короны. Однако православные епархии Галицкой Руси продолжали оставаться в юрисдикции Константинопольского Патриарха. Так было положено начало установления отношений веротерпимости к традиционному Православию со стороны польского католического государства.

В свою очередь, православные подданные Великого княжества Литовского, пребывавшие в юрисдикции Константинополя с момента образования этого государства, находились (с небольшими перерывами) под властью великого князя-язычника. Таким образом, Православная церковь уже имела опыт веротерпимого существования под иноверной властью и короля-католика, и великих князей-язычников) [21, с. 31-34].

В этом году была заключена династическая Кревская уния, согласно которой великий князь Литовский Ягайло вступил в брак с польской королевой Ядвигой и был провозглашен польским королем. Таким образом был заключен династический союз между Великим княжеством Литовским и королевством Польским.

Соглашение предусматривало коронацию Ягайло королём польским и крещение Ягайло и литовцев, населявших этническую Литву (Аукштайтия и Жемайтия), в католическую веру. 15 февраля 1386 года Ягайло был крещён в Кракове под именем Владислав.

Вслед за королём крещение приняли его родственники и большая часть двора. В феврале 1387 г. Ягайло вернулся в Литву, объявил католичество «господствующей верой» и начал латинскую миссию в Вильне. Во главе латино-польского духовенства, прибывшего с Ягайло в Литву, стояли гнезненский архиепископ Богория и доминиканец Венжик. В том же 1387 г. Ягайло учредил в Вильне латинское епископство, в главе которого стал поляк Андрей Василь, епископ Серетский (Молдавский) in partibus [21, с. 50].

Крещение литовских дворян и их крестьян сначала проводилось в столице Вильне и его окрестностях. В Вильне на месте святилища Пяркунаса Ягайло построил кафедральный собор Святого Станислава. В последующие несколько лет всё языческое население Аукштайтии было крещено по латинскому обряду. В 1413 году была крещена Жемайтия. Еще раньше 19 апреля 1389 года папа римский Урбан VI признал статус Литвы как католического государства.

Необходимо отметить, что Римско-католическая церковь рассматривала Православную церковь как «схизматическую», отколовшуюся в 1054

г. от Единой, Вселенской и Апостольской Церкви, во главе которой стоит папа римский – викарий Иисуса Христа. Поэтому принятие католичества великим князем литовским и утверждение в княжестве «господствующего» статуса Римско-католической церкви ставило Православную церковь в положение терпимой, то есть она становилась «религией с ограниченными правами».

Конфессиональная политика великих князей была направлена не только на крещение язычников по латинскому обряду в областях этнической Литвы, но и на насаждение католичества среди политической элиты многочисленных западно-русских православных подданных обширного Литовского государства. В то же время господствующий статус Римско-католической церкви нашел свое выражение в нормах нового государственного законодательства.

Так, на Городельском сейме 1413 г., подтвердившем соединение Литвы с Польшей, был издан привилей, в котором говорилось, что только принадлежащие к Латинской церкви и принявшие польские гербы князья и бояре литовские имеют право пользоваться разными преимуществами и льготами, установленными в Польше, а также на высшие должности и чины в государстве должно избирать не иначе, как из лиц, принявших латинскую веру; равным образом и в совет государев могут быть допускаемы только латиняне, а отнюдь не схизматики (отщепенцы, т.е. православные) и иные неверные. Давая разным городам магдебургское право, великий князь литовский Витовт не распространял его на православных мещан [2, с.109].

Еще одним подтверждением господствующего статуса католичества, на страже интересов которого стояло государство и Святой престол в Риме, явился знаменитый Велюнский эдикт 1424 г., изданный королем Ягайло. Этот эдикт был направлен против гуситов. Быстрое распространение гуситских идей в Польше вызвало серьезное беспокойство у римско-католического духовенства. Так как церковные наказания, накладываемые на сторонников учения Яна Гуса, не приносили должного эффекта, католические епископы обратились за помощью к королю Ягайло.

В этом эдикте король: 1) предписывал всем властям ловить и наказывать еретиков как противников королевского величества; 2) приказывал подвергать особому испытанию со стороны местных епископов или инквизиторов всех лиц, возвращающихся из Чехии; 3) повелевал всем полякам, находящимся в Чехии, возвратиться на родину в течение известного срока

под угрозой подвергнуться такому же наказанию, какому подвергаются еретики, причем не только их, но и их потомство объявлять лишенными чести, шляхетства и имущества и осужденными на изгнание; 4) запрещал даже вывоз в еретическую страну отечественных продуктов.

Велюнский эдикт был первым постановлением, принятым польским королем для защиты Римско-католической церкви от еретиков, которое было включено в свод государственных законов [4, с. 27].

В то же время духовенство Римско-католической церкви получило от конфессионального государства исключительные политические, правовые, экономические и сословные привилегии, которые позволяли епископату принимать участие в управлении государством.

Следует отметить и этнический характер прибывшего из Польши католичества. Вместе с «господствующим» статусом Римско-католической церкви, «получили большую силу и поляки, потому что латинское духовенство в Литве сначала по необходимости состояло большей частью из поляков. Полякам через то открывался большой доступ к влиянию на дела литовские. Это было тем важнее, что Латинская церковь немедленно получила большие земельные владения» [2, с. 93].

Что же касается Православной церкви, то несмотря на различные ограничения и стеснения православия, политическую дискриминацию православной элиты, Церковь продолжала развиваться благодаря многочисленности и плотности православного населения и покровительству православных удельных и служилых русско-литовских князей и вельмож [2, с. 109].

Став веротерпимой, Православная Церковь продолжила свое существование на исторической территории Западной Руси среди западнорусского народа по-прежнему находясь под властью монарха, чужого в этническом и религиозном отношении. Новые отношения с католичеством, получившим правовой статус «господствующей веры», и подчинение «схизматической» Православной церкви политической власти католического монарха вызвали необходимость определения как правового положения православия в государстве, так и формирования методов регулирования церковно-государственных отношений.

Следовательно, возникла необходимость в строительстве института веротерпимости, выполнявшем функции правового регулирования отношений между государством и Православной церковью, с одной стороны, и отношений между господствующим католичеством и терпимым правосла-

вием, с другой. Правовая база этих отношений состояла из норм государственного законодательства и правил канонического права Римско-католической и Православной церквей.

Конфессиональная политика католических государей опиралась на нормы существовавшего государственного-церковного законодательства и создавала новые, определявшие характер и эволюцию отношений веротерпимости к православию. Действие института веротерпимости, возглавляемого католическим монархом, распространялось на православных подданных Польши и Великого княжества Литовского, которые составляли подавляющее большинство населения последнего.

Если в Польском государстве южно руссы населяли Галицкие земли и являлись там в границах Польши меньшинством по отношению к господствующей польской национальности, то в Литве положение русских племен было положением не меньшинства, а подавляющего большинства, начавшего, однако, постепенно утрачивать с конца XIV в. свое державное положение, т.е. положение полноты своей государственной независимости и свободы. В составе Литвы (Западной Руси) оказались русские земли Киевщины, Виленщины, Волыни и Подолии. Вместе с Перемышлем и частью Гроденщины до границ Псковской земли (Витебщина), все это население сознавало себя православной Русью. Землевладельческий правящий класс в большинстве состоял из потомков русских княжеских родов домонгольского времени.

... В состав этой Литовско-православной церкви вошли 9 епархий, уже сложившихся в пределах Русской Церкви в эпоху предшествующую. Это епархии: Смоленская, Полоцкая, Туровская, населенные (кроме великорусской части Смоленской епархии) белорусами; Черниговская (на севере великорусская, на юге малорусская); Луцкая, Владимирская, Холмская, (называвшиеся Волынью, населенные южно руссами или малороссами); Львовская и Перемышльская, населенные южно руссами [8, с. 354-355].

Как отмечает митрополит Макарий (Булгаков): «Литовские государи по отношению в Православной церкви действовали двулично. С одной стороны, они ясно видели, что их великое княжество есть не столько литовское, сколько русское. Русские, православные составляли в нем большинство населения; русская народность и язык имели преобладающее значение. На русском языке говорили сами литовцы в своих сношениях с русскими. На нем преимущественно совершались акты и договоры, общественные и государственные, ... На русском языке были составлены и из-

даны даже Литовские статуты и только на нем одном производилось судопроизводство во всех владениях Литвы.

В среде русского и литовского православного населения находились многие знатные фамилии из племени прежних князей, господствовавших в крае, некоторые из них состояли в довольно близком родстве с самими великими князьями Литвы, другие владели огромными имениями, целыми почти уделами и содержали собственные дружины; из этой среды не раз являлись именитые государственные сановники и славные воины, оказывавшие великие заслуги своему отечеству.

Сложившиеся традиционные отношения веротерпимости находили свое выражение в следующей практике. Вступая на престол великие князья литовские подтверждали церковные и имущественные права западнорусских митрополитов, епископов и духовенства, давали жалованные грамоты православным церквям и монастырям. Однако, будучи католическими монархами, защищавшими, в первую очередь, исключительные привилегии Римско-католической церкви, литовские великие князья в тоже время отнимали у православных церкви и отдавали их католикам, называли в официальных бумагах православие схизмой, допускали открытое насилие над совестью православных для привлечения их в католичество» [13, с. 23-24].

Католические монархи активно содействовали созданию в границах Западнорусской митрополии католических епископств, поддерживали Латинскую церковь в ее миссионерском стремлении обратить православных в католичество с помощью католических монашеских орденов. В связи с этим деятельность Православной церкви уже в конце XIV - 1-й четверти XV в. была серьезно ограничена, это положение сохранялось и во 2-й половине XV в.: действовал запрет на строительство новых православных храмов и возобновление ветхих, права православного населения были ущемлены (православной знати в Великом княжестве Литовском не дозволялось занимать высшие государственные должности, православные мещане в городах Галицкой Руси не допускались в состав городских магистратов, не принимались в цехи, православные крестьяне должны были платить десятину на содержание католических священников и др.) [19, с. 612-615].

Однако по мере роста политического и военного противостояния между Великим княжеством Литовским и Московским государством великие князья-католики, стремясь заручиться поддержкой своих православ-

ных поданных, начали расширять действие института веротерпимости, подтверждая прежние привилегии Православия, даруя новые и отменяя существовавшие ограничения, политические и правовые.

В этой связи следует указать, что покровительство, какое оказывал король Сигизмунд I (1506-1548) православным епископам, монастырям и церквам, не ограничивалось одним духовенством, но простиралось на всех православных мирян. Он подтверждал целым областям по просьбе местных князей, бояр, шляхты и всего населения уставные грамоты, данные им еще прежними королями, Казимиром и Александром, и в этих грамотах предоставлял одни и те же права жителям обоих исповеданий, латинского и православного, как гражданские, так и церковные. Король стал допускать православных князей на все самые высшие должности в государстве, несмотря на то, что четыре раза: в 1522, 1529 и еще в 1537 и 1547 гг. – вынужден был подтверждать Городельский привилей 1413 г., которому на деле не следовал.

Король вводил в города по примеру своих предшественников так называемое магдебургское право, по которому горожане управлялись и судились через своих выборных. Согласно жалованным королевским грамотам православные жители городов получали равные права по управлению и суду с горожанами-католиками.

Русский народ в Западной Руси сохранял стойкую приверженность православию. «Россия, – писал около 1524 г. к папе Клименту VII итальянец Кампензе, – находящаяся ныне во власти польского короля, равно как город Львов и вся часть Польши, простирающаяся на север и северо-восток от Сарматских гор, следует с непоколебимостью греческому закону и признает над собой власть Константинопольского патриарха». Следует отметить также, что, к середине XVI в., несмотря на отпадение в латинство отдельных князей, большая часть литовской элиты сохраняло верность Православной церкви [13, с. 124, 165].

Только в коронной Польше дела обстояли несколько иначе. В Галицкой Руси процессы полонизации западно-русской элиты и перераспределения земельной собственники в пользу польских панов происходили активнее. Столь же активно шло и притеснение католиками православного населения Галицкой Руси и, особенно, жителей Львова. Прославленный литовский гетман, православный князь Константин Иванович Острожский в 1521 г. вынужден был ходатайствовать перед королем Сигизмундом за угнетенных галичан-единоверцев [13, с. 124-126].

Новый польский король и великий князь литовский Сигизмунд Август (1548-1572) на виленском сейме 1563 г. отменил Городельский привилей 1413 г. В королевском акте о политическом равноправии православной и католической элиты говорилось: «Отныне всеми привилегиями, дарованными литовской шляхте, должны пользоваться не только паны и шляхта римской веры, имеющие польские гербы, но равно и русского народа, лишь бы они были веры христианской. А также отныне на всякие должности вплоть до сенаторской имеют быть избираемы не одни последователи римского костела, но и все вообще дворяне христианской веры, литовцы и русские, каждый по своим заслугам и способностям. И ни один дворянин христианской веры не может быть устраняем от этих привилегий» [8, с. 586].

Таким образом, католическое государство урегулировало проблему веротерпимости, связанную с действовавшими правовыми ограничениями и дискриминацией своих подданных, которые были введены по признаку принадлежности к «схизматическому» православию. Произведенное католическими государями уравнение в правах православных и католиков имело положительный политический эффект, усилив внутреннюю безопасность государства, основанную на сплоченности двуконфессионального сословного общества и его элит.

Последовательно развиваемый королевско-шляхетский институт веротерпимости позволил к середине XVI в. усилить политическое влияние православной элиты в институтах управления Польско-Литовским государством. Однако в области церковно-государственных отношений, веротерпимость в традиционно принятых, конкретных формах политической и правовой зависимости от светской власти привела к появлению серьезных проблем во внутреннем состоянии Православной церкви.

В 1458 г. в результате действий папы римского Каллиста III и польского короля Казимира произошло разделение единой Русской митрополии на Московскую и Литовскую. С этого периода началась «особая своеобразная история Западно-Русской Церкви», когда, по словам А.В. Карташева, «Свобода православия в границах Литвы-Польши не отменялась во имя иной господствующей религии, но православие в Великом княжестве Литовском обречено было на мучительную двусмысленность, на замаскированное и все время возраставшее гонение, на вымогательство путем политических ограничений и давлений измены Православию во имя господствующей в государстве римско-католической религии» [8, с. 364, 535].

Литовская или Западнорусская митрополия, отделившаяся от общерусской митрополии, управлялась митрополитом Киевским и Галицким, и до 1686 г. находилась в юрисдикции Константинопольского патриарха. Находясь в положении веротерпимой, православная западнорусская митрополия оказалась в зависимом положении от власти католических монархов Польши и Литвы. Действовавшая юридическая зависимость, ставшая одной из характерных черт института веротерпимости, находила свое выражение в следующих формах.

Важным элементом отношений веротерпимости католических монархов к православию было право патроната, унаследованное от православных древнерусских князей. Это древнее право они использовали по преимуществу в ущерб интересам православных церковных учреждений, опека над которыми могла передаваться католическим феодалам и даже католическим церковным организациям. Католические монархи вмешивались в назначения епископов и настоятелей монастырей, передавая православные архиерейские кафедры и монастыри мирянам, оказавшим услуги власти.

Негативные последствия такой практики не заставили себя ждать. «Оттого православная иерархия, особенно высшая, постепенно оскудевала и изнемогала нравственными силами, забывала о своем высшем призвании служить Богу и спасению ближних, заботиться об успехах веры и Церкви, постепенно ниспадала, погружаясь в одни житейские заботы, так что, когда с наступлением нового периода явились более сильные враги православия, она оказалась слабой, чтобы противодействовать им и охранять от них свое духовное стадо» [13, с. 167].

Одним из негативных последствий веротерпимости, воспринимаемой как форма зависимости от воли католического монарха, стала слабость иерархических связей в Западнорусской митрополии: власть митрополита над подчиненными ему епископами была ограниченной, зависимость приходского духовенства от епархиальных архиереев – слабой. И архиереи, и приходское духовенство в большей степени зависели от светских патронов, чем от священноначалия. Власть Константинопольского патриарха над Киевским митрополитом также была незначительной и ограничивалась поставлением на митрополичью кафедру избранного в Западнорусской монополии кандидата.

Несмотря на то что в 1-й половине XVI в. в Великом княжестве Литовском ограничения, направленные против православных, уже не дей-

ствовали, относительно благоприятная ситуация не была надлежащим образом использована, чтобы усилить позиции Западнорусской митрополии и укрепить ее внутреннее положение [19, с. 612-615].

Таким образом, к моменту появления Реформации в католическом Польско-Литовском государстве уже долгое время функционировал уникальный институт веротерпимости, возглавляемый католическим монархом, власть которого ограничивал сословно-представительный сейм с законодательными функциями. Существование этого института обеспечивало Православной церкви право на свободу вероисповедания, защиту и приумножение церковной собственности, легальность церковного управления, церковного суда и привилегии духовенства**,** а также постепенное упразднение политической дискриминации православных подданных государства.

Католический монарх, возглавлявший институт веротерпимости, выступал в роли покровителя Православной церкви, обладавшего правом раздачи церковных должностей и привилегий, верховного арбитра в спорах православного духовенства между собой и католическим духовенством. Покровительство, оказываемое «схизматическому» православию верховной властью, было обусловлено факторами как религиозными, так и политическими.

Господствующая Римско-католическая церковь, к которой принадлежал монарх, видела в духовенстве и пастве Православной церкви не еретиков, а сообщество лиц, впавших в схизму, предлагая унию как средство для восстановления церковного единства. В 1274 г. между Православной и Римско-католической церквями была заключена Лионская уния, а в 1439 г. Флорентийская уния. Однако воссоединения церквей на условиях католической стороны так и не произошло. Предпринимались попытки заключить унию с Римом и со стороны иерархии Западнорусской митрополии [8, с. 545-546, 549]. Поэтому Западнорусская митрополия воспринималась верховной властью и римско-католической иерархией как потенциально униатская Церковь, воссоединение которой с католичеством является лишь делом времени.

Играло свою роль и отношение к религиозным и политическим традициям Древней Руси, преемником которого стало Великое княжество Литовское. Православие являлось древней восточной христианской верой, пребывавшей в единстве с западным христианством до Великой схизмы 1054 г. После 988 г. православная вера, воспринятая из Византии, утверди-

лась в Древнерусском государстве и стала государственной религией, которой покровительствовали великие киевские и удельные князья. Включение Западной Руси в состав ВкЛ обусловило преемственность в государственно-церковных отношениях в начале со стороны государя-язычника, а затем государя-католика.

Существовавшее политическое соперничество между Великим княжеством Литовским и Русским государством за лидерство в объединении русских земель, заставляло великих князей-язычников добиваться от Константинопольского патриарха образования отдельной Литовской митрополии, которая бы канонически не подчинялась митрополиту, находящемуся в Москве.

В свою очередь, и монархи-католики стремились, с одной стороны, «отдалять и отрывать Литовскую Русь от Руси Московской», с другой, с помощью покровительства добиваться политической лояльности со стороны православных поданных и, прежде всего, социально-политической элиты. Нарастающее противостояние ВкЛ с Русским государством потребовало прочного политического тыла, инструментом создания которого стал институт веротерпимости к православию, опиравшийся на прочные традиции существовавших ранее церковно-государственных отношений.

Как уже отмечалось, существовавшая королевско-шляхетская веротерпимость, обеспечивающая легальное существование православия и религиозно-политическую безопасность Польско-Литовского государства, имела свою негативную сторону. Нарушающая каноны зависимость Православной церкви от католического государства лишало ее права на самостоятельную политику в назначении духовных лиц на епископские кафедры, приходы и монастыри, ослабляя Церковь перед угрозой готовящейся унии и католического прозелитизма.

Отношения, складывавшиеся между Римско-католической и Православной церквями в Польско-Литовском государстве, благодаря действовавшему институту веротерпимости, не носили открыто конфронтационный характер. Возникавшие сложности и конфликты на почве противодействия католическому прозелитизму, купировались верховной властью и покровительством православных князей.

4.3. Почему протестантизм, проникший в Польшу и Литву, стал шляхетским?

Православие, будучи традиционной верой коренного западнорусского населения ВкЛ и Польши, не было Церковью миссионерствующей и не в коей мере не угрожало конфессиональным границам господствующего польского католичества, на защите интересов которого стояла католическая монархия и Папский престол. Принципиально иначе обстояло дело с протестантизмом. Расхождения в вероучении и экклезиологии заставляли Римско-католическую церковь относится к протестантизму в различных его проявлениях, прежде всего, как к ереси, угрожавшей разрушить не только ее единство, но и упразднить Церковь как таковую.

Новоявленный, миссионерски активный и наступающий протестантизм представлял для Римско-католической церкви смертельную опасность. От Церкви откалывалась польская элита в лице шляхты, которая стремилась к образованию новых христианских церквей, либо независимых от Рима, либо откровенно враждебных Риму. Для свободного существования протестантских «еретиков», восставших на папу римского и его Церковь, требовался принципиально иной, не бывавший доселе уровень государственной веротерпимости.

Опыт государственной нетерпимости к гуситскому движению, который демонстрировал Велюнский эдикт 1424 г., изданный королем Ягайло, свидетельствовал о том, что король – католик был призван ревностно служить защите границ Римско-католической церкви, преследуя еретиков как государственных преступников. Поэтому традиционному институту веротерпимости, который на протяжении долгого времени регулировал отношения католических монархов со «схизматическим» православием, предстояло либо трансформироваться и, принципиально расширив пространство религиозной свободы вобрать в себя новые объекты, порожденные Реформацией, либо встать на пусть постепенной деградации и упразднения.

Реформация вышла за пределы Священной Римской империи и уже в двадцатых и тридцатых годах шестнадцатого века достигла скандинавских стран, а затем и Польши. Польское реформаторское движение появившееся и развивавшееся под влиянием и контексте европейской Реформации, как и в случае с традиционной веротерпимостью, имела свои уникальные черты, свой неповторимый польско-литовский характер. Если на севере инициатива реформирования Римской церкви шла от королевской власти

при незначительной спонтанной поддержке со стороны народа, то в Польском королевстве и Великом княжестве Литовском ситуация складывалась иначе.

Польша эпохи Ягеллонов простиралась от реки Висла на западе до Днепра на востоке, почти достигая Черного моря. Кроме поляков, эту разнородную в этническом и религиозном отношении страну также населяли римо-католические литовцы, греко-православные малороссы, а города западной Польши изобиловали торговыми поселениями немцев (лютеран) и евреев (иудеев), игравших важную роль в экономической жизни страны.

Реальная власть короля была ограниченной, так как элиты Польши (шляхта, военно-служилое сословие и магнаты), обладали значительной автономией и целым рядом привилегий. Добиваясь очередных привилегий шляхта начала принимать все более активное участие в управлении государством, в результате чего на рубеже XV – XVI вв. сформировался государственный (вальный) сейм.

В 1493 г. в период правления короля Яна I Ольбрахта, были установлены основные принципы его функционирования. В это время в Петрокове впервые собрался сейм, который состоял из короля, сената (королевской рады) и посольской избы. В свою очередь, конституция 1505 г. – Nihil Novi – установила, что никакие новые законы не могут быть приняты без согласия всех сословий, представленных в сейме. Только вальный сейм имел право заключать договоры о мире и политические союзы, а с сначала XVII в. – объявлять войну, контролировать высших чиновников и короля через посредничество так называемых сенаторов-резидентов. Постановления вального сейма принимались единогласно – действовало право liberum veto. Один депутат мог сорвать сейм, что аннулировало все приняты им решения.

Король как верховный представитель государственной власти созывал вальный сейм. В период междукоролевья это делал примас Польши, носивший титул архиепископа Гнезненского, что давало ему почётное верховенство относительно других польских римско-католических архиепископов. Согласно конституции Nihil Novi, король имел право накладывать вето на совместные решения Посольской избы и Сената (и наоборот).

В состав сената входили римско-католические архиепископы, епископы, воеводы, каштеляны и министры. В посольской избе – нижней палате вального сейма – заседали представители шляхты и некоторых богатейших городов. С 1540 г. посольская изба фактически стала представи-

тельным органом шляхетского сословия: немногочисленные представители городов, в том числе Кракова и Вильно, не играли в сейме какой-либо значительной роли. Постоянного срока и места проведения заседаний вального сейма вначале не было – король созывал сейм, когда в этом была необходимость. Наиболее часто местом заседаний сейма был г. Петроков.

Неотъемлемым элементом системы организации власти в Польско-Литовском государстве были сеймики – съезды шляхты определенной территории (земские сеймики) или определенной провинции (генеральные сеймики). После получения шляхтой в 1454 г. Нешавских привилеев сеймики начали выполнять и законодательные функции. На генеральных сеймиках согласовывалась совместная позиция, которую займет провинция на вальном сейме. Таким был государственный строй шляхетской демократии в польско-Литовском государстве накануне заключения Люблинской политической унии 1569 г. [14, с. 99-102].

Развитие институтов шляхетской демократии стало возможно в связи с расширением сословных привилегий шляхетского сословия и ростом его экономического благосостояния. Исходя из своих экономических интересов, шляхта добилась прикрепления крестьян к земле. Затем экономическим интересам шляхты было подчинено и городское население.

Все части польского народа должны были поступиться своими правами, интересами в пользу развития экономического благосостояния шляхты. Но оставался еще класс духовенства, который своими богатствами мог померяться со шляхтою. Правда, шляхта обеспечила за собой исключительное право на занимание высших духовных должностей, но это не удовлетворяло ее. Громадные богатства духовенства, сосредоточенные как в землях, так отчасти и в движимом имуществе, постоянно раздражали жадность шляхты и вызывали в ней зависть. Шляхта, которая поработила крестьянское сословие и сильно ограничила права городского сословия в пользу собственных интересов, хочет заставить и духовенство отказаться от его привилегий, действительно, довольно широких, а также заставить его поделиться с собою и материальным благосостоянием.

Историк польской Реформации Н.Н. Любович подчеркивает, что первой и главной причиной, вызвавшей борьбу между шляхтой и духовенством, было столкновение чисто экономического характера. По его словам, борьба эта тянется с конца XIV в., усиливается в XV в. и завещается XVI веку в чрезвычайно обостренном виде. Она (шляхта) хочет освободиться от всяких поборов в пользу Церкви, употребить часть церковных имуществ

на государственные цели, – это, главным образом подкладка борьбы ее с духовенством в течение XVI в., но такую программу на сеймах она не осмеливается выставить открыто даже в эпоху распространения Реформации, а тем более в первую половину XVI в.

Между тем она постоянно продолжает изобличать себя в том, что экономические вопросы для нее первостепенные в этой борьбе. Уже в первой четверти XVI в. среди нее возникают планы о том, чтобы земли духовенства были обращены на государственные потребности и, главным образом, на военные нужды страны. Впрочем, картина отношения шляхты к духовенству была бы односторонней, если бы не обратить внимание на безнравственность, корыстолюбие, вымогательства и злоупотребления церковными отлучениями духовенства. Даже сельское духовенство этого времени не отставало от прочего в стремлении к наживе. ... Понятно, что при этих условиях столкновения духовенства со своей паствой должны были происходить на каждом шагу, тем более, что и в ее среде господствовал тот же дух наживы [11, с. 20, 38, 41-42].

В эпоху правления короля Сигизмунда I (1506 – 1548) римско-католическая иерархия сохраняла свое положение в государстве практически таким же, какое оно существовало в Средние века. Во главе польской церкви стоял гнезненский архиепископ, примас Польского королевства и легат апостольского престола. В состав гнезненской митрополии входили диоцезы – краковский, владиславский, познанский и плоцкий в Польше, виленский в Литве и медникский в Жемайтии.

Кроме того, каноническая власть гнезнинского архиепископа как постоянного папского легата, простиралась на львовскую архиепископию, в состав которой входили епископии: перемышльская, холмская, каменецкая, луцкая и киевская. Во владениях польского короля находились и две епископии, находившиеся в западной Пруссии, которая принадлежала тогда Польше. Это вармийская, которая подчинялась непосредственно апостольскому престолу, и кульмская, входившая в состав Рижской митрополии.

В литовско-польском государстве римско-католическая иерархия занимала очень высокое социальное положение. Ее глава, гнезненский архиепископ был первым в государстве лицом после короля, занимал первое место в сенате, носил титул «princeps senatus». В польском сенате первые места занимали архиепископы – гнезненский и львовский и епископы – краковский, владиславский, познанский, плоцкий, перемышльский, холм-

ский и каменецкий. Епископы вармийский и кульмский заседали в сенате в качестве сенаторов прусских земель.

Таким образом, католическая иерархия, – особенно в лице епископов-сенаторов, а часто канцлеров и подканцлеров, во главе со своим примасом – первым лицом после короля – обладала высоким социальным статусом в литовско-польском государстве. Она представляла собой весьма солидную социальную силу, с которой приходилось иногда считаться как королевской власти, так и могущественной польской шляхте. Римско-католическая иерархия организовалась в сильную, независимую от светской власти корпорацию, стала почти в положение государства в государстве, стала как выражалось само польское духовенство «церковной Речью Посполитой гнезненской провинции» [4, с. 21, 23].

Нельзя не упомянуть и об обширных материальных богатствах, которыми обладала в Польше Римско-католическая церковь. Церковное «государство в государстве» имело по существу и экономическую независимость от светской власти. Кроме полного внутреннего самоуправления, кроме обширной юрисдикции, католическая иерархия XVI в. унаследовала от прежних веков еще одно немаловажное преимущество. Богатое наследство, завещанное польской иерархии ее предками, заключалось в богатых поместьях, полях, лугах, в многочисленных селах, замках, даже в целых городах с десятками тысяч крепостных с утра до ночи работавших на счастливых наследников.

Самыми счастливым и богатыми наследниками были, конечно, высшие представители польской иерархии – епископы. По своим богатствам, по количеству всех сел и городов некоторые из них не уступали богатейшим польским панам. Годовой доход некоторых из них простирался до нескольких тысяч талеров, или до нескольких десятков тысяч злотых. Некоторые из них были владельцами целых округов и носили даже княжеский титул [4, с. 31 - 33].

Реформаторское движение, появившееся в Польше, стало продолжением той борьбы, главным образом, на сеймах и сеймиках, которую в течение полутора столетия вела шляхта с римско-католическим духовенством, не желавшим уступить шляхте свои важные привилегии, а также разделить тяжесть расходов, которые выпадали на долю шляхты во время ведения многочисленных войн.

Шляхта, борясь за свои сословные интересы, вместе с тем боролась и за интересы государственные, национальные, вызванные необходимостью

защиты Польши от внешних врагов. Римско-католическое духовенство отстаивало свои сословные интересы и интересы папы римского. Тем самым длительный конфликт сословных интересов получал новое измерение – национальное vs универсально церковное. Для того, чтобы сломить сопротивление римско-католического духовенства шляхте необходимо было религиозное обоснование своей социально-политической борьбы. И таким религиозно-теологическим обоснованием стали идеи Реформации.

По словам Н.Н. Любовича: «И вдруг в Западной Европе появляется движение, за которое стоит только ухватиться, и оно даст оружие для победоносного выхода из борьбы с духовенством. Действительно, польская шляхта и в незначительной степени высшие слои городского сословия и, притом, по большей части иноземного происхождения примкнули к этому движению» [11, с. 42]. Таким образом, главной силой Реформации в королевстве стала шляхта, которая стала играть ведущую роль в политической жизни страны, выдвинув из своей среды ряд выдающихся деятелей.

В течение многих лет представители шляхты требовали в сейме ограничения сословных привилегий духовенства. Источником конфликтов была, в частности, юрисдикция епископата, т. е. право церковных судов привлекать к ответственности светских лиц и выносить в отношении их приговоры, имевшие полную юридическую силу. Между тем духовенство не подчинялось светскому суду. Немаловажное значение имело и то, что духовенство, сосредоточив в своих руках огромные земельные владения (10—12% всей пахотной земли в стране), уклонялось от уплаты податей государству. В то же время оно обогащало папскую казну в Риме значительными суммами в виде уплаты так называемых аннат и денария святого Петра.

Росту антиклерикальных настроений способствовали также постоянные конфликты из-за церковной десятины (т. е. обязательной дани в виде 1/10 части урожая, уплачиваемой местному священнику), да и сам образ жизни духовенства, по большей части, был весьма далеким от аскетического. Обычным явлением были сетования паствы на пьянство и разврат духовных лиц, на их пренебрежительное отношение к исполнению церковных обязанностей и т. д. В этих условиях новые религиозные веяния, доходившие сюда из Германии и Швейцарии, получали широкое распространение [9, с. 73].

Для восприятия в Польше идей западноевропейской Реформации существовала определенная интеллектуальная почва. Юное поколение

шляхты получало образование в германских и итальянских университетах, которыми были очагами гуманистического движения. В свою очередь Краковский университет в конце XV – начале XVI в. занимал выдающееся положение среди европейских университетов. Польское королевство нередко посещали германские и итальянские гуманисты, идеи которых встречали живое сочувствие среди образованной шляхты.

Следует отметить, что польское общество оказалось отзывчиво прежде всего к идеям итальянского гуманизма. Наибольший интерес вызывали произведения античных авторов, высоко ценилось умение писать прекрасным латинским стилем. Однако воспринимаемые идеи гуманизма не были направлены на решение теологических вопросов, как это было в Германии [11, с. 43]. Для Польши не был характерен и тот религиозный подъем, который переживала Германия в конце средневековья.

В Германии Реформация явила поразительный парадокс – религиозный энтузиазм и богобоязненность в народе наиболее усилились, когда наступило полное разочарование в римской курии и возмущение против извращений разгорелось наиболее яростно. ... Наиболее поразительной чертой германского народа в годы, предшествовавшие Реформации, была глубокая богобоязненность, забота о жизни вечной и ревностная преданность Церкви как хранительнице духовных сокровищ. Ереси действительно угасали и активизировалась церковная жизнь – от строительства новых часовен до издания большого количества религиозной литературы. ...

Сохранялась твердая приверженность исконному учению о спасении, и подлинная забота о восстановлении церкви в первоначальной чистоте была очевидна повсюду – как среди гуманистов, так и среди известных проповедников. Изенхеймский алтарь Матиса Грюневальда с изображением крестных страданий Христа является типичным выражением веры германцев в распятого Искупителя. В религиозной жизни Средневековья Германия была в некотором роде уникальна среди прочих крупных европейских стран [17, с. 19].

Своеобразие польской Реформации заключалось в другом. Ее сословный характер и тесная связь с борьбой между двумя сословиям за мирские социально-экономические интересы преуменьшали значение религиозно-теологического фактора в противостоянии католичества и протестантизма. Узость социальной базы и отсутствие массового религиозного подъема накануне Реформации оказали свое воздействие на поведение

польских протестантов во время борьбы за религиозную свободу и распространение протестантизма.

По словам Н.Н. Любовича: «Отсутствие живого религиозного чувства и, в то же время отсутствие гнета папской власти в Польше обуславливают то явление, что в польском реформационном движении нет такого фанатизма, какой сопровождал обыкновенно эти движения в иных странах. Но этими причинами, объясняется в то же время и вялость действий протестантской партии в Польше» [11, с. 43].

Нельзя не отметить, что и римско-католическое духовенство в начавшемся противостоянии с проникавшими в Польшу идеями протестантизма также не проявляло должного религиозного рвения. Почему же «еретические» идеи М. Лютера, Ж. Кальвина, У. Цвингли и других лидеров протестантизма не получали должного теологического отпора со стороны ортодоксального католического духовенства? Пожалуй, в данном случае уместно провести определенные параллели.

Как уже говорилось выше, практика католического патроната в отношении к Православной церкви привела, в конечном итоге, к моральной и канонической деградации православной иерархии, подготовив ее отступничество от Константинопольского патриарха и принятие унии с Римом. Право католического патроната стало для Западнорусской митрополии формой негативного отбора, который привел на епископские кафедры, на места настоятелей монастырей и храмов людей недостойных духовного сана, корыстолюбивых и не способных следовать православному вероучению и церковным канонам.

Следует отметить, что в Польско-Литовском государстве право королевского патроната трактовалось универсально и распространялось не только на терпимое православие, но и на господствующее католичество. Не удивительно, что названное право неизбежно превратилось в форму негативного отбора и для духовенства Римско-католической церкви. О том, какие критерии отбора кандидатов на духовные должности превалировали в середине XVI в. свидетельствуют многочисленные исторические факты.

В Польско-Литовском государстве католическая иерархия не была гарантирована от поступления в ее среду лиц, не имевших внутреннего расположения к духовному званию, а принимавших его по иным, нецерковным мотивам. Возведение на епископские кафедры, назначение высших капитульных прелатов и каноников, даже замещение очень многих

богатых плебаний ... зависело от короля, от лиц, близких ко двору, от знатнейших магнатов, – словом, от таких сфер, где далеко не всегда способны были руководиться чистыми побуждениями.

Например, королева Бона Сфорца хотя и была усердной католичкой, но это не мешало ей добиваться предоставления епископских кафедр лицам, которые были привержены реформационным идеям, если только они ей за это могли хорошо заплатить. Вот почему на епископских кафедрах во времена правления Сигизмунда I мы видим лиц, более или менее склонных к идеям Реформации.

Более общим недугом римско-католического духовенства было служение светским целям и интересам. Многие и шли на епископские должности только из честолюбия, из жажды видной государственной и общественной деятельности. Однако большинство шло в духовное звание просто из желания – получше, пороскошнее пожить на духовных хлебах.

Они действительно жили в свое удовольствие, дозволяли себе, не стесняясь своим саном, всяческие излишества в пользовании земными благами. Приходится согласиться, что польское духовенство первой половины XVI в. было в значительной степени деморализовано. Деморализация эта не ограничивалась одним высшим духовенством, но проникла и в среду низшего духовенства, так как и оно было поставлено в такие же неблагоприятные условия относительно своего назначения, как и высшее духовенство [4, с. 36- 40].

Проводя параллели и отмечая состояние морального упадка, характерное как для римско-католической духовенства, так и для духовенства православного, следует подчеркнуть, что для первого церковные последствия негативного кадрового отбора оказались не столь разрушительными, как для второго. Достаточно напомнить, что в октябре 1596 г. на Брестском церковном соборе вышли из юрисдикции Константинопольского патриарха и утвердили унию с Римом митрополит Михаил Рогоза, возглавлявший западнорусскую православную митрополию, и пять епископов из семи, составлявших весь западно-русский епископат. Впечатляющий пример нарушения большинством епископата клятвы верности Константинопольскому патриарху и отступления от православного вероучения и канонов во имя удовлетворения своих властных амбиций и материальных интересов [18, с. 238-242].

Римско-католическая иерархия, несмотря на состояние моральной деградации, приверженность гедонизму и материальным ценностям и даже

тайную симпатию к протестантизму, не встала на путь нарушения канонической дисциплины, отступления от католического вероучения и верности Риму. Отмеченная слабость епископата и подчиненного ему духовенства компенсировалась не только внутренними факторами, то есть наличием определенного количества духовных и светских лиц, твердых в католическом вероучении и верных папскому престолу. В нараставшем сопротивлении римско-католического духовенства наступающему протестантизму сыграли свою важную роль факторы внешние, связанные с господствующим статусом католичества, – это каноническая власть Рима и светская власть польского короля.

4.4. Начало борьбы за Реформацию и веротерпимость как новые шляхетские вольности

Необходимо отметить, что идеи Реформации, пришедшие из Германии в начале 20-х гг. XVI в., встретили жесткий отпор со стороны королевской власти. За короткое время было издано несколько законов запрещавших распространять в Польше сочинения Лютера и его последователей. Первый королевский эдикт был издан в Торне (Торунь) 24 мая 1520 г. в котором запрещалось ввозить в Польшу сочинения Лютера, продавать их и покупать под страхом конфискации имущества и изгнания. 15 февраля 1522 г. был издан второй эдикт, требующий строгого и точного исполнения торнского, так как ввоз недозволенных книг продолжался и даже начали появляться лица, которые решались публично защищать учение Лютера.

В следующем году были изданы еще более строгие королевские законы, направленные против растущего интереса к богословским идеям Реформации. Так, эдиктом Сигизмунда I от 7 марта 1523 г. запрещалось распространять сочинения М. Лютера, а также проповедовать, одобрять и защищать его учение под страхом сожжения на костре и конфискации имущества.

Очередным эдиктом от 22 августа 1523 г. Сигизмунд I подтверждал предыдущий и, сверх того, утверждал механизм правоприменения изданных ранее законов. Отныне инквизиторы, назначенные епископом, вместе с представителями магистрата, во всех случаях, которые епископ сочтет опасными для Церкви, должны были производить обыски в домах и лавках. Если при этом будут обнаружены запрещенные книги, виновных следовало подвергнуть наказанию, указанному в эдикте. Устанавливалась

цензура в лице ректора университета. Владельцы типографий не имели права печатать рукописи, а книгопродавцы продавать книги прежде чем они будут просмотрены ректором университета. Лица, уклоняющие от цензуры, должны были понести наказание, определенное законом [11, с. 47-48].

В свою очередь, римско-католическое духовенство с 1520 по 1530 гг. со своей стороны также предпринимает ряд мер, призванных преградить распространение реформационных идей в Польше. С этой целью было созвано несколько провинциальных церковных синодов. Однако, судя по решениям этих синодов степень проникновения лютеранства в Польшу еще не воспринималась духовенством в качестве реальной угрозы для единства Римско-католической церкви. Речь шла о мерах скорее профилактического свойства, то есть, о введении проповеди в костелах, об усилении контроля за настроениями и поведением паствы и даже о восстановлении инквизиции под надзором епископов. Однако ожесточение духовенства против проникающего протестантизма со временем нарастает и церковный синод 1532 г. уже предлагает поступать с еретиками с такой строгостью, с какой поступали против них в Испании [4, с. 74].

И королевский эдикт от 22 августа 1523 г. и решения католических синодов не столько боролись с реальной угрозой лютеранства, сколько ставили своей целью предохранить Польшу от «еретической заразы». В действительности же проникновение идей протестантизма происходило медленно и в 20-е, и в 30-е г. XVI в. и во многом благодаря тому, что дети шляхты получали образование в немецких протестантских университетах.

Для того, чтобы предотвратить влияние идей протестантизма на учащуюся молодежь, Сигизмунд I 4 февраля 1535 г. издает очередной эдикт, который запрещал польским подданным посещение протестантских университетов. Лица, которые после издания эдикта продолжали обучение в этих университетах, подлежали изгнанию из Польши [12, с. 56]. Однако эдикт не произвел надлежащего эффекта, так как польская шляхта научилась обходить его карательные статьи.

Реформационное движение, исподволь проникавшее в Польшу в форме богословских идей, в сороковых-пятидесятых годах XVI в. приобретает политический и общественно значимый характер. Особенностью этого движения было отсутствие дифференцированного подхода к протестантским вероучениям. В это время ни одно из направлений протестантизма еще не получило в польском обществе приоритетного значения.

Вместе с тем усвоение идей протестантизма среди польской шляхты пошло значительно быстрее. Шляхта не собиралась мирится с попытками королевской власти и католического духовенства запретить ей посылать своих детей в германские протестантские университеты и читать книги протестантских авторов.

Сопротивление шляхты, которая использовала для защиты своих прав институты шляхетской демократии (сеймы и сеймики), парализовало действие карательных эдиктов Сигизмунда I. Они не выполнялись, так как шляхта не собиралась им подчиняться, не признавая законность принятых эдиктов. Сам король, будучи приверженцем гуманизма, не стремился приводить в исполнение свои жестокие законы, направленные против сторонников Реформации и они, к разочарованию духовенства, не получали практического применения.

В свою очередь рост протестантизма в Германии усиливал проникновение его идей в Польшу. В ответ король 10 июля 1544 г. издает мандат, в котором под страхом смертной казни запрещает привозить в Польшу, продавать, покупать и иметь в домах еретические книги и, в особенности, книги на польском языке. Одновременно с королевским указом римско-католическое духовенство на своих провинциальных синодах продолжало издавать постановления, направленные против распространения идей Реформации. Королевские указы и вторившие им постановления церковных синодов, подтверждавшие господствующий статус католичества, были направлены против шляхты, разделявшей и поддерживавший идеи М. Лютера, Ф. Меланхтона, Ж. Кальвина и др. реформаторов.

Шляхта, которая уже долгое время вела борьбу с эксклюзивными привилегиями духовенства, не могла расценивать репрессивное государственно-церковное законодательство иначе как противоправное покушение на свои вольности. Поступиться своим сословными привилегиями, пойдя на уступки духовенству, шляхта не только категорически не желала, но и активно противодействовала попыткам ущемления своих вольностей. Усилившаяся к концу правления Сигизмунда I борьба с духовенством позволила шляхте начать объединение своей программы политических преобразований с требованиями преобразований в области религиозной [4, с.77-82].

Реформационные идеи, распространявшиеся в Польше в царствование Сигизмунда I, проникли также и в Великое княжество Литовское. Давние торговые отношения Литвы с соседней Пруссией вызвали появление

немецких купцов и ремесленников в западно-русских городах, прежде всего, в Вильне. Через них идеи немецкой Реформации усваивались местной католической шляхтой и духовенством. Особенно восприимчивыми к идеям Ж. Кальвина оказались западно-русские православные магнаты и шляхта (Николай Радзивилл Черный и др.) [8, с. 583-584]. Восточноевропейское Великое княжество Литовское с присущей ему веротерпимостью в отношении Православной церкви, становилось, вслед за Польшей, еще одним местом притяжения для идей западноевропейской Реформации.

Таким образом и в Польше, и в Литве главной движущей силой местной Реформации была шляхта, к которой примыкали горожане немецкого происхождения. Поэтому Реформация получала распространение только в тех местностях Польско-Литовского государства, где шляхта и магнаты пользовались наибольшим политическим и социально-экономическим влиянием. Там же где шляхта была небогата и не влиятельна, успехи реформаторского движения были незначительны.

Польское и литовское крестьянство Реформация практически не затронула. Крестьянство было политически и экономически бесправно и находилось в крепостной зависимости от своих владельцев – магнатов и шляхты. Следовательно, права на самостоятельный религиозный выбор это закрепощенное, несвободное сословие не имело. В целом же польско-литовское крестьянство оставалось верным традиционному католичеству и православию. В этих условиях право на свободный выбор протестантизма становилось исключительной сословной привилегией шляхты. В этом, в отличие от Германии, проявилась существенная слабость польско-литовского реформаторского движения, лишенного массовой крестьянской поддержки снизу.

4.5. На пути к торжеству веротерпимости

Отстаивая свои сословные интересы в борьбе с привилегированным римско-католическим духовенством, польская и литовская шляхта стала приходить к пониманию, что успеха в этой борьбе можно добиться с помощью такого инструмента как религиозная свобода. Распространение действия королевско-шляхетского института веротерпимости, объектом которого было традиционное православие, на новоявленный «еретический» протестантизм, придание этому институту нового качественного измерения позволило бы, во-первых, прекратить репрессивные государ-

ственно-церковные меры, направленные против религиозного инакомыслия шляхты.

Во-вторых, отобрать у римско-католического духовенства часть важных привилегий, судебных, имущественных, политических и, тем самым, существенно понизить господствующий статус Католической церкви, защищаемый государством и Римом. В-третьих, с помощью институтов шляхетской демократии включить религиозную свободу в число своих неотъемлемых сословных привилегий (вольностей) и заставить королевскую власть законодательно признать право шляхты на свободу выбора вероисповедания.

После вступления на престол короля польского и великого князя литовского Сигизмунда-Августа (1548-1572) началась активизация протестантского движения и первые попытки реформирования Католической церкви в Малой Польше. Недовольное этими событиями католическое духовенство добилось издания эдикта от 12 декабря 1550 г., направленного против протестантизма. В законе говорилось, что король будет изгонять из королевства всех еретиков, не будет принимать в сенат лиц, о которых знает, что они заражены какой-либо ересью, а также не станет предоставлять им никаких должностей в государстве. Король требовал, чтобы принятые ранее законы о еретиках и впредь неукоснительно соблюдались и, как истинный католический государь, обещал духовенству, что его права и привилегии будут защищены королевской властью.

Для приведения в действие нового закона были сделаны особые распоряжения, которые предписывали местным властям оказывать энергичное содействие духовенству в преследовании еретиков. Ободренные действиями Сигизмунда-Августа католические капитулы стали настойчиво требовать приведения в исполнение всех королевских эдиктов, принятых против протестантов. В результате многие протестантские проповедники, спасаясь бегством, вынуждены были покинуть Малую Польшу [11, с. 56].

Но временная победа римско-католического духовенства не остудила политического пыла шляхты, поддерживающей идеи Реформации. На заседаниях сейма шляхетские депутаты посольской избы стали настойчиво требовать от короля, чтобы у духовенства было отнято право суда по делам о ереси. Свою позицию они аргументировали тем, что обвинение в ереси ведет к лишению чести, конфискации имущества и смертной казни, т.е., к приговорам, которые может утверждать только король. Следовательно, он не должен предоставлять пользование этими исключительными

правами духовенству. Депутаты требовали также, чтобы король отменил эдикт от 12 декабря 1550 г., который обязывал старост исполнять приговоры, вынесенные церковными судами. Требования нижней палаты польского сейма получили поддержку светских членов сената. И король вынужден был пойти на временные уступки консолидированной позиции шляхты.

Используя институты шляхетской демократии, шляхта продолжила борьбу с католическим духовенством, заставляя его отступать с тем, чтобы шаг за шагом расширять правовое пространство религиозной свободы для проповедования идей Реформации и организации протестантских общин.

Так, решения сейма 1555 г. узаконили свободное существование протестантских церквей, возникших до созыва сейма. Римско-католическое духовенство вновь вынуждено было отступить. Тем самым были созданы условия для дальнейшего развития протестантизма в Польше. Особой популярностью среди шляхты и магнатов пользовался кальвинизм. Реформатская церковь привлекала новую паству демократической структурой своей организации. Самые крупные общины сформировались в Малой Польше и Литве, где кальвинизм принял знатный и влиятельный род Радзивиллов. В 1562-1565 гг. из кальвинизма выделилась церковь польских братьев (ариане). В Великой Польше и в Поморье получили распространение общины чешских братьев [14, с. 48-49].

В свою очередь постановление петроковского сейма 1562-1563 г. лишило римско-католическое духовенство возможности с помощью церковных судов преследовать ересь и препятствовать нарушению своих прав со стороны шляхты. Однако принятое постановление еще не стало правовой гарантией веротерпимости в отношении протестантизма. Римско-католическая церковь в Польше по-прежнему сохраняла свой господствующий статус в форме исключительных прав и привилегий [11, с. 146-150, 314].

Вместе с тем уступки, которых добилась шляхта от духовенства на польских сеймах, привели к подъему протестантского движения, которое не было единым, и по своим вероисповедным и организационным особенностям представляло собой несколько основных, соперничавших между собой направлений. Как уже отмечалось, в это время шел процесс организации лютеранских церквей, реформатских (кальвинистских) церквей, общин чешских и польских братьев, в том числе и антитринитариев, которые отрицали догмат о Пресвятой Троице.

В связи с особенностями своего вероучения антитринитарии воспринимались как еретики (арианская ересь) не только католиками, но и лютеранами и кальвинистами. Центр этого движения, прозванного социнианским в честь основателей Лелио Социна (1525 –1562) и его племянника Фауста Социна (1539 –1604), находился в Ракове, где располагалась их церковная школа, и где был напечатан их собственный катехизис, а также исповедание веры (Второй Раковский катехизис, 1605) [17, с. 48].

Наличие радикально настроенных протестантов-антитринитарив, а также существующие разногласия в их лагере серьезно дискредитировали развивающееся движение и делали его уязвимым перед упорно обороняющимся католичеством. К тому же западноевропейская Реформация не знала опыта подобной раздробленности протестантизма в отдельном государстве, что вносило неуверенность в действия польских протестантов. Таким образом, растущие разногласия и раздоры в лагере протестантизма ослабляли их наступательный порыв, направленный на достижение правовых гарантий веротерпимости к общинам религиозных диссидентов.

К этому времени Польско-Литовское государство вступило в новый период своего совместного существования. В 1569 г. в Люблине между Польской короной и Великим княжеством Литовским была заключена политическая уния, которая привела к созданию нового государства – Речи Посполитой. Люблинская уния предусматривала выборы общего для Польши и Литвы монарха, созыв общего сейма, проведение общей внешней политики и существование общей финансовой системы. Отдельными должны были оставаться центральные органы власти и администрации, казна, войско и судебное право [14, с. 47].

Произошедшие политические перемены сказались на деятельности протестантов. В их лагере зрело понимание необходимости заключить унию между представителями трех основных течений протестантизма. 2 марта 1570 г. в Вильне собрался съезд литовских лютеран и кальвинистов, на котором удалось уладить существовавшие богословские разногласия по вопросу о таинствах. Это событие проложило путь к достижению компромисса трех ведущих протестантских церквей.

В апреле 1570 г. на заседании протестантского съезда в Сандомире было достигнуто соглашение между лютеранами, кальвинистами и чешскими братьями. Принятое соглашение не предусматривало создание единой протестантской церкви. Каждая из церквей сохраняла самостоятельность – вероучительную, обрядовую и организационную. Соглашение тре-

бовало от них прекратить раздоры и жить во взаимном мире и братском согласии.

Организационного объединения протестантов так и не произошло, что было на руку усиливавшейся католической партии, которую возглавлял энергичный и деятельный кардинал Станислав Гозий [12, с.188-189,199-201]. Этот католический иерарх отличался крайней нетерпимостью к протестантизму. «Какой бы то ни было мир с иноверцами был для него немыслимым, совсем даже непонятным; веротерпимость, не говоря уже о равноправности некатоликов с католиками, звучала в его ушах как самый нелепый абсурд, с которым примириться на его языке, значило отречься от католичества» [4, с. 542].

К этому времени, видя попустительство короля растущему протестантизму, в защиту польского католичества активно выступил Рим. Кардинал Гозий в 1561–1563 годах участвовал в заседаниях Тридентского собора и в 1563 году руководил его работой. Тридентский Собор, с его отточенными схоластическими формулировками, канонами и анафемами, негативно повлиял на христианское единство и сжег последние мосты, соединявшие с протестантским берегом. При этом Тридентский собор восстановил власть папы, повысил эффективность церковной организации и внес догматическую ясность, предоставив Католической церкви конкретное вероисповедание, и теперь она могла достойно встретить ожидавшие ее религиозные битвы.

Следует отметить также, что решения Тридентского собора стали богословским основанием религиозной нетерпимости к появившимся протестантским церквям. Согласно принятому символическому учению католичества единственно истинная, руководимая Духом Святым, и непогрешимая Церковь, вне которой нет благодатного освящения, и никто не может достигнуть вечного спасения, и вне которой нет и быть не может истинного исповедания веры Христовой, есть Ecclesia Romana.

В Римском катехизисе, излагавшем учение собора, говорилось: «Но как эта (римская) единая церковь не может погрешать в преподавании учения о вере и нравственности, ибо Дух Святой управляет ею, то отсюда следует, что все другие общества, которые несправедливо присвояют себе имя церкви, – поелику *они руководятся духом диавола,* – необходимо пребывают в самых погибельных заблуждениях веры и нравственности» [15, л. 204-205]. Таким образом, исключительная экклезиология Римско-католической церкви, принятая на Тридентском соборе, возводила религи-

озную нетерпимость к протестантизму в ранг божественного права и утверждала ее на догматической основе.

Папа Пий V (1566 – 1572) снабдил всех епископов официальным изданием постановлений Тридентского собора. В помощь приходским священникам в 1566 году Пий издал Римский катехизис как введение в сборник постановлений Тридентского собора. В дополнение к катехизису были изданы католический требник и молитвенник, основу которых, как и катехизиса, уже подготовил собор. Григорий XIII (1572 –1585) обязал папских нунциев контролировать выполнение Тридентских постановлений в подотчетных им землях. Папам не везде удалось добиться немедленного признания решений Тридентского собора. Это им удалось в Испании, Польше и Итальянских землях, но не во Франции и Германии [17, с.111].

По словам католического историка И. Лортца: «Глубочайшее значение Тридентского собора заключается не в провозглашении тех или других доктрин или предписаний; оно даже не заключается в догматически основополагающих эпохальных декретах об источнике веры и спасения; оно заключается в том, что Тридентский собор внес решающий вклад в выяснение католического понятия Церкви и сделал это в исторически действенной форме. Именно Собор в Триденте дал конкретное представление о том, что такое Церковь.

Для Церкви и папства Собор был победоносным окончанием великой антицерковной битвы, начавшей в XIII в. и постоянно направленной против папства; ибо Тридентский собор есть фактическая и частично уже принципиальная победа над концилиаристской идеей и, с другой стороны, – как конечное следствие – над протестантской идеей Церкви» [10, с. 194].

В 1564 году кардинал Гозий вернулся в Польшу, которая становилась теперь ареной борьбы Реформации с Контрреформацией. Под влиянием Гозия король Сигизмунд Август, в исполнение решений Тридентского собора, начал борьбу с Реформацией. В 1564 году кардинал Гозий для противодействия протестантизму пригласил в Польшу иезуитов и в Браунсберге (ныне Бранево) основал первую иезуитскую коллегию.

В 1568 г. иезуиты появляются в Литве. Они ведут активную миссионерскую работу, занимаются благотворительностью, школьным образованием, используют все средства для восстановления утраченного влияния Римско-католической церкви. Иезуиты были передовым отрядом Контрреформации; их неутомимые атаки и оборонительные меры были тем фактором, который затормозил и даже приостановил продвижение протестан-

тизма. Они были защитниками Римской Церкви и самыми стойкими борцами с просветительским рационализмом [10, с.181].

В 1563 г. в Польшу прибыл папский нунций Дж. Комммендони, который направил свои усилия к тому, чтобы «воедино собрать разъединенные силы польского католичества, чтобы вдохнуть в кого только было еще можно ревность по вере, энергию для борьбы с врагами, чтобы всех остальных так или иначе, но во что бы то ни стало заставить действовать дружно, согласно, в это критическое для католичества время» [4, с. 308].

Вместе с ростом сплоченности и единства польского католичества, направляемого Римом и богословскими идеями Контрреформации, среди его лидеров и сторонников росла нетерпимость к религиозным диссидентам (еретикам). Протестанты, разделенные на отдельные течения, понимали, какая опасность грозит им при усилении стоявшей близкой к королевскому двору католической партии. Поэтому на сеймах и в сенате они продолжили борьбу за правовое закрепление отношений веротерпимости к протестантам в законодательстве Речи Посполитой.

Однако католическая партия была категорически против законодательного представления веротерпимости для «еретиков». Поэтому конфликтные отношения между католиками и протестантами продолжали нарастать и только авторитет короля Сигизмунда Августа сдерживал проявления взаимной религиозной нетерпимости. Как только король умер, (7 июля 1572 г.) скрываемая религиозная вражда вырвалась наружу. Католическая партия, которой руководил папский нунций Коммендони, стремилась к полному подавлению протестантизма в стране. Протестантская шляхта и ее сторонники, в свою очередь, выступили в защиту веротерпимости, требуя для себя утвержденную законом свободу вероисповедания.

Основным претендентом на корону Речи Посполитой, среди которых были и московский царь Иван Грозный, и эрцгерцог Эрнест Габсбург, выступал католик, французский принц Генрих Валуа, враждебно относившийся к протестантам и бывший одним из вдохновителей "Варфоломеевской ночи".

В связи с перспективой избрания на королевский престол Генриха Валуа и угрозой перехода власти к политике религиозной нетерпимости в духе решений Тридентского собора, вопрос о защите религиозных прав протестантской шляхты приобретал особую политическую и правовую актуальность. В сложившейся ситуации «вожди польских протестантов прибегли к очень искусной уловке: они задумали связать свое дело с делом

избрания короля. Под предлогом принятия мер, которые бы гарантировали правильный ход дел на избирательном сейме и могли бы обеспечить внутренний порядок в стране, а также законное течение правосудия, они предложили составить конфедерацию, в которую очень ловко включили, как бы мимоходом, и статью, воспрещавшую вызывать волнения в стране из-за религиозных несогласий и обязывавшую всех оказывать помощь и содействие преследуемым за религиозные убеждения» [12, с. 244].

Поэтому на конвокационном сейме (сейм, созываемый после смерти короля гнезненским архиепископом, примасом Польши) была создана комиссия из 15 человек во главе с куявским епископом Станиславом Карнковским, которая подготовила проект об условиях выбора нового монарха. 28 января 1573 г. Варшавская конфедерация приняла "Акт" для шляхты Речи Посполитой и передала его на рассмотрение уездных сеймиков, большинство которых поддержало этот документ.

"Акт" объявлял о сохранении внутреннего мира и единства государства, избрании короля шляхтой, требовал от будущего короля присягнуть в том, что он будет поддерживать мир между подданными, принадлежащими к разным христианским вероучениям. В этом тексте были представлены в качестве равноправных протестанты и римско-католическое духовенство.

В документе указывались обязательства шляхты, которые должен был утвердить будущий монарх: "А поскольку в Речи Посполитой нашей есть различия немалые в вере христианской, предотвращая то, чтобы по этой причине между людьми распря какая вредная не началась, каковую по прочим королевствам мы ясно видим, обещаем совместно, от имени нашего и потомков наших, и на вечные времена присягаем верой, честью и достоинством нашим, что, если рознимся в вере, мир между собою сохранять, а из-за разницы в вере и обрядах церковных крови не проливать, а также не карать ни конфискацией, ни лишением чести, ни тюрьмой или изгнанием, и ни власти никакой, ни чину в таких действиях никаким образом не помогать. И, конечно, если кто-то где-нибудь захотел бы по этой причине кровь проливать, препятствовать этому все мы должны будем, хоть бы кто это под видом декрета или по приговору какому судебному совершать хотел" [1, с. 390-391].

"Актом" провозглашалась духовная и светская власть "панов" ("высшей знати", шляхты) над подвластным им населением в духе принципа "cuius regio, eius religio". Им позволялось "подданного непослушного

своего как в вопросах духовных, так и светских, по разумению своему карать". Одновременно "Акт" подтверждал господствующий статус Римско-католической церкви в "государстве двух народов", обеспечивая права на занятие церковных должностей архиепископов, епископов и др. за лицами римско-католического вероисповедания.

Следует отметить революционный характер этого исторического правового документа. Варшавская конфедерация принципиально расширяла привилегии шляхты, которая впервые наделялась правом свободного выбора вероисповедания, и запрещала светским властям преследовать или ограничивать в правах религиозных диссидентов (протестантов).

Текст "Акта", был еще раз утвержден и переписан на пергаменте под старой датой на элекционном (выборном) сейме в апреле-мае 1573 г. в Варшаве. По требованию шляхты, принадлежащей к веротерпимому православию, в текст было внесено дополнение о том, что должности митрополита, епископов, игуменов и др. на соответствующих территориях должны были заниматься только лицами этого вероисповедания.

Таким образом, "Акт", подтверждал господствующий статус Римско-католической церкви, а веротерпимый – за традиционной Православной церковью (схизматики) и новоявленным протестантизмом (еретики). Необходимо подчеркнуть, что положения Акта распространяли отношения веротерпимости на всех протестантов, включая и антитринитариев, которые, с точки зрения и лютеран, и кальвинистов, также являлись еретиками (ересь в ереси). Следовательно, протестантам Речи Посполитой давался больший объем религиозной свободы, чем их единоверцам в Германии в 1555 г., а позже и во Франции в 1598 г.

Созданные Актом 1573 г. принципиально новые нормы государственной веротерпимости, включившие в сферу своего действия наряду с традиционным православием и все течения новоявленного протестантизма, пребывали в статусе законопроекта. Для того, чтобы этот документ приобрел силу закона, необходимо было, чтобы его утвердил новый король.

На элекционном сейме были сформулированы основные принципы нового государственного устройства Речи Посполитой, на страже которых должен был стоять каждый новоизбранный польский монарх. К ним относились: принцип выборности короля и великого князя литовского viritum, созыв сейма через каждые два года, объявление войны и заключение мира только с разрешения Сената, введение новых налогов, созыв шляхетского ополчения и содержание регулярной наемной армии только с разрешения

сейма. Король признавал за шляхтой право на отказ от подчинения, если он не выполнял хотя бы одно из этих положений.

В ходе первых свободных выборов на польский трон победителем оказался принц Генрих Валуа. В связи с этим, в принципы нового государственного устройства Речи Посполитой по настоянию протестантов был включен пункт об утверждении "Акта" Варшавской конфедерации. Когда же новоизбранному королю Генриху были представлены на подпись основные принципы государственного устройства Речи Посполитой и pacta conventa (т.н. "Генриховы статьи"), он отказался их подписать, хотя ранее он дважды подтвердил их под присягой: в Париже и в кафедральном соборе на Вавеле (Краков). Однако правил Генрих Валуа недолго. Воспользовавшись смертью брата – Карла IX, он через неполных четыре месяца пребывания на польском троне бежал из Кракова во Францию, где и взошел на престол как Генрих III [14, с. 54].

Новый король Стефан Баторий (1576-1586) подтвердил "Акт" в 1576 году. Постановления Варшавской конфедерации вошли в корпус основных привилегий шляхты Речи Посполитой и подтверждались затем всеми выборными королями. Переведенный на западно-русский язык текст "Акта" был включен в Статут Великого княжества Литовского [3, с. 81-85, 104-113].

Таким образом, новое устройство Речи Посполитой предусматривало дальнейшее развитие институтов шляхетской демократии и, связанное с этим, приобретение шляхтой новых вольностей, включая право на свободу вероисповедания. Новое устройство государства позволяло выстроить принципиально новый, двухступенчатый институт веротерпимости, верхняя ступень которого предоставляла бы религиозную свободу всем протестантским общинам, возникшим в результате отпадения от господствующего католичества и терпимого православия.

Вместе с тем, следует отметить и слабые, пробельные стороны этого важного исторического документа. Правовой защитой Акта 1573 г. не могли воспользоваться представители низших сословий, находившиеся в зависимости от шляхты и магнатов. Право на свободный выбор вероисповедания становилось новой сословной привилегией шляхты, которой крестьяне не обладали. Утвержденный королями принципы веротерпимости не были подкреплены соответствующей правовой базой, позволявшей регулировать отношения государства с протестантскими общинами. Не были предусмотрены конкретные административно-правовые механизмы вы-

полнения Акта и механизмы контроля за соблюдением положений нового закона.

4.6. Поражение после победы

Выстроить действующий институт права и управления, способный обеспечить отношения веротерпимости к протестантизму, так и не удалось. В отличие от православия (до 1596 г.), протестантизм в Польше не мог получить надежной правовой защиты со стороны государства. Акт Варшавской конфедерации, ставший одним из принципов нового государственного устройства Речи Посполитой, на деле оказался декларативным правовым документом ограниченного действия.

Причиной тому стал ряд обстоятельств. Следует отметить, прежде всего, действия католической партии, которая представляла господствующую Церковь. Сплотившаяся и окрепшая в борьбе с разрозненным протестантизмом, эта партия перешла в решительное наступление против Реформации и связанной с ней веротерпимостью. Полученная протестантами государственная веротерпимость, вызвала ответную волну религиозной нетерпимости, идущей не только от духовенства, но и от католического населения. «Католицизм решается перейти в наступательное положение и открыто заявить, что не желает терпеть существование протестантизма в Польше – отмечал Н.Н. Любович. Дикие насилия, которые позволили себе школьная молодежь и чернь относительно протестантов в 1574-1575 годах, совершенно ясно обрисовали, с одно стороны, бессилие и беззащитность последних, а с другой, возрастающий фанатизм общества. Приговор над реформационным движением был теперь окончательно произнесен! Конфедерация была мертвой буквой!» [12, с. 354].

В 1577 г в Петрокове собрался синод римско-католического духовенства, на котором были приняты постановления Тридентского собора. Тем самым польский клир отказывался от идеи национальной церкви и объявлял, что время уступок протестантизму уже закончилось. Петроковский синод выразил протест против варшавской конфедерации и предал проклятию лиц, признающих религиозную свободу для протестантов. Для Речи Посполитой он был тем же, чем Тридентский собор для остальной Европы, положив начало польско-литовской Контрреформации [12, с. 355-370].

Нарастающая религиозная нетерпимость со стороны Римско-католической церкви и активная миссионерская деятельность иезуитов

привели к тому, что протестантская шляхта и магнаты и в Польше, и в Литве стали переходить в католицизм. Сословная база протестантизма, придавшая ему весомую политическую силу, существенным образом сократилась. В итоге, отношения веротерпимости к протестантизму, которые обеспечивало действие Акта 1573 г. стали постепенно уходить в прошлое.

В начале XVII в. реакция была в полном разгаре: в городах у диссидентов отбирали или разрушали церкви, лишали протестантов должностей, наносили им публичные оскорбления и, по мере того, как уменьшалось число протестантов, возвращавшихся в католицизм, среди католиков развивалась религиозная нетерпимость.

В 1617 г. в Польше вводится Index librorum prohibitorum [Список запрещённых книг], в 1618 устанавливается строгая церковная цензура. Особенно жестокие гонения перенесли в это время антитринитарии, отвергнутые лютеранами и кальвинистами, и изгнанные, наконец, из пределов государства. Это было «начало конца», печального для польских протестантов. Веротерпимость, существовавшая de iure, с победой Контрреформации стала подменяться de facto отношениями религиозной нетерпимости.

В XVII - начале XVIII в. религиозная нетерпимость к протестантизму стала приобретать правовые формы. Сейм 1669 г. под страхом смертной казни или изгнания запретил отпадение от католицизма и постановил, что только католик может быть польским королем. Дискриминационные постановления следовали одно за другим, все более и более ограничивая права лиц, не принадлежавших к господствующей Римско-католической церкви.

В 1696 г. в pacta conventa Августа II вносится запрещение вводить в сенат и принимать на важные должности в государстве всех некатоликов. В 1716 г. шляхте запрещается строить протестантские церкви в своих имениях, а во время домашнего богослужения не дозволялись ни пение, ни проповедь. Конституцией 1717 г. у протестантской шляхты отнято было право заседать в посольской избе, в комиссиях и в трибуналах и составлять конфедерации для своих религиозных целей [6].

Поэтому многообразный протестантизм процветал в Польше лишь на протяжении шестидесяти лет. В результате введения польской Контрреформации универсальное римское католичество одержало убедительную победу над своим национальным шляхетским противником. Победившее католичество приобрело, в свою очередь, статус национальной религии, став важным объединительным фактором, отделявшим поляков от русско-

го Православия на востоке и прусского Лютеранства на севере и востоке [17, с. 48].

Названным переменам способствовал, в известной степени, и новый геополитический контекст, когда государство и правящие элиты столкнулись с необходимостью консолидировать все население для его мобилизации перед военно-политическими угрозами. С одной стороны, Речь Посполитая вела многочисленные войны с протестантской Швецией, православным Московским царством и мусульманскими Крымским ханством и Османской империей. С другой, начались казацкие восстания в Малороссии и внутренние религиозные конфликты в Великом княжестве Литовском, вызванные политикой насаждения унии.

После заключения Брестской церковной унии 1596 г. начался глубокий кризис традиционного королевско-шляхетского института веротерпимости, который обеспечивал легальное существование Православной церкви. Впервые в своей истории Православная церковь стала объектом религиозной нетерпимости со стороны польско-литовского государства. Православные подданные Речи Посполитой стали подвергаться жесткой дискриминации и само их легальное существование оказались под угрозой. Попытки шляхты, православной и протестантской, действовать на сеймах совместно с целью защиты своих прав на веротерпимость, не увенчались успехом [18, с. 238-242; 5, с. 579-580].

События 1573 г. позволили шляхте включить в принципы обновленной шляхетской демократии и нового государственного устройства Речи Посполитой право на свободу вероисповедания. Однако, ни обретение новых сословных привилегий шляхты, политических и религиозных, ни усиление власти институтов шляхетской демократии, не смогли предотвратить ее поражения в борьбе с Римско-католической церковью. В этой многолетней борьбе со всей отчетливостью выявилась неразрывная связь, существующая между Реформацией и веротерпимостью. Ответом на этот двойной вызов стала жесткая реакция со стороны Римско-католической церкви, которая максимально использовала свой господствующий статус в государстве и поддержку Рима для мобилизации всех сил, враждебных протестантизму и религиозной свободе.

Торжество Контрреформации, утвердившее практику и юридические нормы нетерпимости к «ереси» – протестантизму, сделало неизбежным разрушение и деградацию традиционного института веротерпимости к «схизме» – православию. Поражение шляхты в противостоянии с римско-

католическим духовенством означало на практике утрату привилегии (право на свободу вероисповедания), которой она добилась в 1573 г. Потеря шляхты обернулась приобретением для Римско-католической церкви. Растущая религиозная нетерпимость, поддерживаемая государством, стала новой привилегией римско-католического духовенства и неотъемлемой правовой составляющей господствующего статуса католичества в Речи Посполитой.

Библиографические ссылки

1. Акт Варшаўскай канфедэрацыі 1573 // Вялікае княства Літоўскае. Энцыклапедыя ў двух тамах. 2-е выданне. – Т. 1. – Мінск, БелЭн. 2007. – С. 390-391.

2. Батюшков П.Н. Белоруссия и Литва. Исторические судьбы Северо-Западного края. – СПб., Тип. "Общественная Польза". 1890. – С. 93,109.

3. Беднов В.А. Православная церковь в Польше и Литве (по Volumina Legum). – Минск, Лучи Софии. 2002. – С. 81-85, 104-113.

4. Жукович Пл. Н. Кардинал Гозий и польская церковь его времени. – СПб., Тип. Ф. Елконского. 1882. – С. 21, 23, 27, 31-33, 36-40, 74, 77-82, 308, 542.

5. Жукович Пл. Н. Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией (до 1609 г.). – СПб., Тип. Гл. упр. уделов. 1901. – С. 579-580.

6. Кареев Н. И. История Западной Европы в Новое время. Реформация и политическая жизнь в XVI и XVII веках. Примеры католической реакции в Италии и Польше. – СПб., Тип. М.М. Стасюлевича. – Т.2. – 1893. [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://www.twirpx.com/file/2628829/, свободный. Яз. рус.

7. Кареев Н.И. Реформация // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. – СПб., Тип. И.А. Ефрона. 1899. – Т. XXVI -а. – С. 634-656.

8. Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви. – М., Наука. 1991. – Т.1. – С. 354-355, 364, 535, 545-546, 549, 583-584, 586,

9. Ливанцев К. Е. Реформация в Польше // Правоведение. – 1973. – № 1. – С. 73.

10. Лортц И. История Церкви, рассмотренная в связи с историей идей. – Т. II. – Новое время. – М., Христианская Россия. 2000. – С. 181, 194.

11. Любович Н. Н. История реформации в Польше. Кальвинисты и антитринитарии : (по неизданным источникам). – Варшава, Тип. Земкевича и Ноаковского. 1883. – С. 20, 38, 41-42, 43, 47-48, 56, 146-150, 314.

12. Любович Н.Н. Начало католической реакции и упадок реформации в Польше. – Варшава, тип. К. Ковалевского. – 1890. – С. 188-189, 199-201, 244, 354, 355-370.

13. Макарий (Булгаков) митр. История Русской Церкви. Книга пятая. – М., Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. – С. 23-24, 124-126, 124, 165, 167,

14. Нарыс гісторыі Польскай Дзяржавы і Народа. X-XXI стст. – Варшава, «DEMART Sp. z o. o.». 2005. – С. 47, 48-49, 54, 99-102.

15. Российский государственный исторический архив. Далее: (РГИА). – Ф. 821. – Оп. 10. – Д. 44. – Л. 204-205.

16. Серегина А.Ю. Аугсбургский религиозный мир // Православная энциклопедия. – М., Церковно-научный центр «Православная энциклопедия». 2001. – Т. 3. – С. 683-684.

17. Спиц Л. В. История Реформации. Т. II. Возрождение и движение Реформации. – М., 2002. Просветительский Фонд «Лютеранское Культурное Наследие». – С. 16, 17-19, 46, 48, 111, 115.

18. Флоря Б.Н. Брестская уния // Православная энциклопедия. — М., Церковно-научный центр «Православная энциклопедия». 2003. – Т. VI. – С. 238-242.

19. Флоря Б.Н. Западнорусская митрополия // Православная энциклопедия. – М., Церковно-научный центр «Православная энциклопедия». 2008. – Т. 19. – С. 612-615.

20. Цыпин Вл. прот. Веротерпимость // Православная энциклопедия. – М., Церковно-научный центр «Православная энциклопедия». 2004. – Т. VII. – С. 730.

21. Чистович И. Очерк истории Западно-Русской Церкви. – СПб., Тип. Департамента уделов, 1882. – С. 31-34, 50.

РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ

ЛИЧНОСТЬ И ТРАДИЦИЯ В «ГЛОКАЛЬНОМ ИЗМЕРЕНИИ»

Глава 5. Архангельск, Владимир и концептуализация «этноконфессиональности»

5.1. Архангельск и Владимир: политика, медиа, конфессии и «секты»

Архангельск и Владимир расположены на землях вдоль рек на водном торговом пути между владениями викингов, Хазарским каганатом, Арабским Халифатом и Византией. Ниже мы сосредоточимся преимущественно на особенностях локальной культуры Владимирщины, еще в древности получившей название «земли Залесской» («за лесами» от Киева), здесь были построены первые города - Муром (862), Владимир (Володимѣрь, 990) и Суздаль (Соужъдаль, 999). Глобальная политика всегда так или иначе сказывалась на жизни и религиозных особенностях населения регионов, требуя для своего корректного описания подходов упоминавшегося выше «глокального религиоведения»[15].

Православные и христианские традиции в регионах начали складываться после «крещения Киевской Руси» (988), которое включило «землю Залесскую» в глобальный «Pax Christiana» в юрисдикции Константинопольской «Великой церкви Христовой» («ἡ Μεγάλητοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησία») как части сообщества «христианских народов», дистанцируясь от соседних государств - Хазарского каганата («Pax Khazarica»), где три «авраамические веры» мирно сосуществовали как «Harmonia Abrahamica», и Волжской Булгарии, принявшей ислам в 922 году и передовую для того времени культуру глобального «Pax Islamica»[16, с.59-68].

Раскол между теологическими элитами Рима и Константинополя (Schisma anni 1054) привел к тому, что «вера греков» (Καθολικής Εκκλησίας) стала противопоставляться «вере немцев из Рима» (Ecclesia Catholica Romana)[85]. Правящие элиты Руси, принадлежавшие к «вере греков», тем не менее, продолжали поддерживать отношения, включая династические браки, с элитами «Pax Romana», а в XII веке, когда Владимир, усилиями князя Андрея Боголюбского (1111-1174), возвышается как новый геополитический центр всей «земли русской», здесь создаются великолепные памятники архитектуры, признанные сегодня достоянием всемирного

наследия ЮНЕСКО, именно в «романском стиле», характерном для культуры «Ecclesia Catholica Romana».

«Владимирская земля» в 1238 году становится частью глобального «Pax Tatarica» (Монголын эзэнт гүрэн, Улу Улус, «Великое государство», XIII-XVI вв.), получив статус регионального центра «христиан», где в литературе начинается противопоставление «Западной страны» («безбожных немцев», «римлян») и «Восточной страны» («Tartaria», «Орда»), включившей в себя «землю Александра» (Великого князя Александра Невского, 1220-1263)[45]. К этому же периоду относится и упоминание Русского Севера, границы которого с Норвегией утвердил Александр Невский[16, с.65]. Эти разделения стали отражением нового глобального геополитического конфликта начала XIII века, когда «Ecclesia Catholica Romana» подчинила себе Константинополь, ставший столицей «Imperium Latinorum» («Λατινική Αυτοκρατορία της Κωνσταντινούπολης», 1204-1261), обострив на века вражду элит «греков» и «латинян». Владимир приобретает статус нового, после разрушенного Киева, центра «правоверия» (православия), поддерживаемого и охраняемого законами чингизидской «Ясы» и специальными «ярлыками». Отсюда велись дипломатические отношения «Тартарии» с «Никейской империей», куда в вынужденную эмиграцию отправился двор патриарха из занятого «латинянами» Константинополя. Во Владимире в 1274 году по инициативе митрополита Кирилла III прошел архиерейский собор Русской Церкви, а затем сюда на целое поколение (1299-1325) из Киева переместилась кафедра греческих «митрополитов всея Руси», затем переместившейся в Москву, становящуюся новым геополитическим центром мира. Вновь эти земли возвысились в XVI веке, когда Иван Грозный переезжает из Москвы в Александров (1565), ставшим фактической столицей государства в период «Опричнины» (1565-1581). Вскоре «владимирская земля» оказалась вовлечена в глобальный геополитический конфликт «Смутного времени» (1598-1613), а затем стала одним из центров «раскола» («старообрядчества», 1653-1685), распространившегося на Русский Север и архангельское поморье. С XVIII века Владимир приобретает статус провинциального центра, где, как показала первая перепись населения империи (1897), проживали русские (98,4%), евреи (0,56%) и поляки (0,55%), которые в конфессиональном плане разделялись на «православных с единоверцами» (97,5%), «старообрядцев и уклоняющихся от православия» (0,8%) «римокатоликов» (0,8%), «иудеев» (0,6%) и «протестантов разных исповеданий» (0,3%)[84]. В Архангельской губернии конца

XIX века, как показала первая перепись населения империи (1897), проживали русские (85%), зыряне (6,7%) и карелы (5,6%), которых относили к категориям «православные с единоверцами» (97,2%), «старообрядцы и уклоняющиеся от православия» (1,8%), «лютеране» (0,6%) и «римско-католики» (0,2%)[97]. Таким образом, феномен этноконфессиональности именно с этого периода фиксируется в литературе.

В XX веке за период «советской» политики (1917-1991) сложилась новая массовая идентичность, когда все население «первого в мире атеистического государства», было разделено на «верующих» и «атеистов», а в «Постановлении Всероссийского Центрального Исполнительного Комитета и Совета Народных Комиссаров о религиозных объединениях» (от 08.04.1929), утверждалось, что «под действие Декрета СНК... подходят церкви, религиозные группы, толки, религиозные течения и прочие культовые объединения всех наименований» (1); что «религиозные объединения верующих граждан всех культов регистрируются в виде религиозных обществ или групп верующих» (2), при этом «каждый гражданин может быть членом только одного религиозно - культового объединения (общества или группы)» (3)[88].

Таким образом, политической властью было введено в оборот новое собирательное понятие «религиозное объединение верующих граждан всех культов», после чего слово «верующий» вошло в словари «советского русского языка», становясь собирательным нормативным обозначением приверженцев любого вероисповедания («культа» православного, иудейского, сектантского или шаманистского): «верующий… признающий существование бога, религиозный человек» (позднее выражение «признающий существование бога» меняется на более широкое «признающий существование сверхъестественного»)[95]. Так, к примеру, А.В.Луначарский в 1930 году утверждал, что «до настоящего времени шаманы (жрецы, муллы, попы) являются теми же колдунами, которые якобы отличаются от всех прочих людей тем, что они умеют молиться, т. е. умеют добиваться от духов и богов, которые распоряжаются природой и жизнью людей, таких поступков, которые нужны им или молящимся; при помощи их молитвы божества воздействуют на природу в положительном или отрицательном смысле, могут воздействовать и на провинившихся людей в смысле какого–либо наказания»[70]. Визуально это небывалое прежде в течении тысячелетий тождество «шаманов, жрецов, мулл, попов и колдунов», установленное советскими идеологами, получило наглядное воплощение во множе-

стве кинофильмов (1930, «Праздник святого Иоргена», Яков Протазанов) и популярных изданий, включая, к примеру, «Антирелигиозную азбуку» (1933)[11].

Вместе с тем, для слова «верующий» не нашлось отдельной статье в знаменитом словаре В.Даля (1863). В последнем, однако, оно приводилось в статьях «вѣра» (где есть производное - «вѣрючий», т.е. «доверчивый, верующий, легковерный, доверяющий») и «религия», где отмечается, что «религиозный человек, верующий» есть «твердый в вѣре»[42]. Тем самым, в XIX веке слово «верующий» выступает как обозначение причастности личности как к возвышенной «твердости в Вере», так и заниженной «доверчивости», используясь скорее в разделительном, чем в привычном нам сегодня широком собирательном значении, изобретенном в 1929 году, обозначая преимущественно «твердого в вере ревнителя государственного православия» или, по аналогии, приверженцев ряда «терпимых вероисповеданий», тогда как старообрядцев именовали «раскольники», иудеев – «жидами», ламаитов (буддистов) – «идолопоклонниками» и «язычниками», приверженцев духовно-мировоззренческих новообразований – «лжеучителями», «безбожниками», «отступниками», «атеистами», «сектантами», «еретиками» и т.п., как, к примеру, именовали Л.Н.Толстого в печально известном «Определении с посланием святейшего синода № 557 от 20-22 февраля 1901 года» и т.п., между которыми ничего общего не усматривалось, как не может быть сходства «правды» с «ложью». М.А. Рейсмер в монографии с характерным наименованием «Государство и верующая личность» (1905) отмечал, что в России «по прежнему не существует …человеческой личности с ее миром нравственной духовной свободы», «духовным энтузиазмом» и возможностью создать «религию для своей совести», которую не удовлетворяет «ни одна из существующих ‘вер’»[89]. Нравственная свобода «верующего» здесь выступила оппозицией как принудительной «казенной Вѣре», так и «темным суевериям»[3].

«Верующим» в СССР противопоставляются «атеисты» как носители «передового научного марксистско-ленинского мировоззрения» и «строители коммунизма», при этом первых принято было классифицировать не столько по конфессиям, которые, как считалось, скоро «отомрут» как «опиум для народа», который, соответственно, нет смысла изучать, сколько по трем степеням «силы веры» и, соответственно, потенциальной опасности для правящего режима, выделяя среди них «фанатиков», «обрядоверов» и «колеблющихся»[47, с.135-136]. Допустимыми с конца 30-х годов

стали литературные и кинематографические формы «волшебного» и «сказочного»[17]. В 1966 году во Владимире была опубликована брошюра «О состоянии религиозных организаций и религиозности населения Владимирской области», автор которой делил все «религиозные организации» на две категории – «православно-христианское вероисповедание», с одной стороны, и, «сектантов», с другой, включая в их число не только «баптистов» (лексика оригинала сохранена), «старообрядцев» и «адвентистов седьмого дня», но «еврейскую» и «римско-католическую» общины[52]. А.И.Иванов проводил социологическое исследование в 1988 году среди сотрудников Владимирского тракторного завода было 10,5% «верящих в Бога», 20,7% - «атеистов», а «безразличными к религии» себя признали 68,8%, однако, при этом крестили своих детей 51,1% «беспартийных», 24,8% «комсомольцев» и даже 27,4% «членов КПСС»[47, с. 114-115, 126]. В те же годы готовилось иронично-гротескное описание фундаментальной неописуемости динамичного и полиморфного «многообразия верующих» в позднем СССР, изданное М.Н.Эпштейном[107]. Он показал, что такого рода «комедия идей» и «приверженностей» возникает и исчезает ежедневно как в атеистическом СССР, так и в Российской империи и современной Российской Федерации, где тоже порой появляются в СМИ и на местах ревнители очередной «борьбы с сектами». Такую спонтанно формирующуюся индивидуально и коллективно религиозность невозможно отследить, описать и «запротоколировать» в архивах тех или иных «ведомств национальной безопасности».

Сегодня во Владимирской области представлены около 400 зарегистрированных религиозных организаций, относящихся к 12 различным конфессиональным группам, более 320 из которых принадлежит Русской Православной Церкви, на втором месте евангелические группы (51), затем идут старообрядцы (9) и мусульмане (6)[94]. Современное население Владимирского региона, как показала перепись 2010 года, относит себя к русским (94,7 %), украинцам (1,1%) и татарам (0,57%)[33]. Эти же граждане, согласно данным проекта «Арена» (2012), отнесли себя к «православным в Церкви» (42%), «верующим без религии» (32%), «атеистам» (14%) и «мусульманам» (около 1 %)[34]. Согласно региональным исследованиям, к «православным» отнесло себя 82,6% населения области, а на втором месте оказались горожане, не связывающие себя с какой-либо религией: Владимир – 26,4%, Муром – 19,8%, Ковров 19,6%[75]. В Архангельской области, как показала перепись 2010 года почти все население области русское

(95,2 %), далее следуют украинцы (2,1%) и белорусы (около 1%)[79]. Согласно данным проекта «Арена» в области представлены «верующие без религии» (32%), «православные в Церкви» (29%), атеисты (16 %) и менее 1% мусульман[22]. Таким образом, если для владимирского региона в целом характерна «проправосланая», то для Архангельска - скорее «просветская» идентичность.

Сегодня, как показывают социологические исследования студентов наших регионов, они относят себя к православным (50,0), просто верующим в Бога (13,0), ищущим себя (8,0), скептикам и агностикам (7,5) или атеистам и материалистам (7,0)[72]. Родители школьников, изучающих ОРКСЭ, идентифицируют себя как православных (92,2), просто верующих в Бога (3,6), мусульман (1,8) и атеистов (1,8)[19]. Эти данные можно интерпретировать как актуализацию в постсоветский период культурной памяти, восходящей к традициям и нормам социальной жизни в России до 1917 года, когда началась активная пропаганда и насаждение атеизма.

В последние 30 лет здесь утвердились три нормативные формы передачи «знаний о религии» - 1) «конфессиональная традиция/теология» (Владимирская семинария РПЦ, Веслианский колледж; воскресные школы и т.п.); 2) «религиоведение» (Владимирский университет) и 3) ОРКСЭ в школах региона[16, с.59-68]. Новые аспекты идентичности проявляются в выборе родителями школьников региона дисциплин федерального курса ОРКСЭ, где из шести вариантов основной выбор приходится на три: «Основы светской этики» (около 50%), «Основы православной культуры» (34,6 - 41,8%) и «Основы мировых религиозных культур» (12,9 - 14,5%)[35].

Владимирская область является частью современного российского культурного пространства, где наблюдается параллельное развитие разнонаправленных процессов: с одной стороны, процессы глобализации и миграции, ведущие к унификации и мультикультурности современных городов, как, к примеру, Владимира (около 350 000 жителей), где ощущается необходимость разработки и внедрения специальных проектов «толерантного воспитания» и «светской этики», приучающих терпимо относиться к своеобразию присутствующих «других», особенно мигрантов, и, с другой, усиление тенденций на отстаивание «своей» культурной идентичности (курсы «Основы религиозных культур»), самобытности, увеличивающих как многообразие и богатство мирового сообщества, так и угрозы роста напряженности отношений ряда локальных «субкультур» и сообществ.

В таком контексте важно от локальных особенностей региона повернуться к их глобальным описаниям современности, с позиций которых, как отметил М.П. Мчедлов, людьми, «даже если они не особенно глубоко верующие или вовсе неверующие, воскрешаются историко-культурные традиции, которые, …. эксплуатируются в своих интересах националистами и сепаратистами»[76]. М.Н. Эпштейн отмечал, что «наш семидесятилетний атеизм ... был, безусловно, новым явлением в мировой истории», где и «раньше случались массовые ереси, но они не меняли религиозного ядра мировоззрения, не отменяли веры в Бога, в Священное Писание, в бессмертие души», в результате чего возник новый и необычный феномен «бедной религии», которая не имеет «ни устава, ни книг, ни обрядов», когда образуется «главная точка ... единоверия, равного приятия всех вер как ведущих к единству веры», точка зрения «просто верующего» или «бедного верующего», в душе которого «нет никаких догматических предпочтений, которые создаются непрерывной исторической традицией, крепким семейным религиозным укладом»[106].

Эта «бедная религия» сопровождается возникновением особой субкультуры СМИ, которые активно способствуют распространению т.н. «паранаучных» и «парарелигиозных» доктрин, часто претендующих на статус новой «науки» и/или «религии», представленных такими феноменами как «Джуна», «Анатолий Кашпировский», «Григорий Грабовой», «ТВ-3: первый мистический телеканал», резонансный проект 2012 года «Россия. Полное затмение» (Андрей Лошак, НТВ) или скандальный результат социологического опроса на «День науки» в феврале 2011, показавшего, что треть россиян (32 %) считают, что Солнце вращается вокруг Земли, причем за 4 года это количество возросло, что «68% россиян верят в гороскопы; 36% россиян считают бесполезность научных знаний в обычной жизни; россияне в наименьшей степени (последние места в списке из 34 стран) склонны считать, что наука способна изменить мир к лучшему»[2].

В таком социально-политическом контексте Владимирский регион, как и все другие субъекты Российской Федерации, выступающей, согласно действующей Конституции, как «светское государство» (гл.1, ст.14), является своеобразным «полем битвы» целого ряда «медиапроектов», одни из которых собирают миллионы поклонников «экстрасенсов», тогда как другие стремятся представить «православие» в качестве символа предельно высокого социального ранга отношения личности с Бытием, третьи утверждают «гражданские свободы», а четвертые – «русский/российский наци-

онализм». Так, еще в конце XX века социологи отметили, что в стране сложился известный «проправославный консенсус», когда «понятия «русский» и «православный» настолько сближаются, что становятся почти синонимами» и, более того, «в полном противоречии с «нормальной» логикой и прямым значением терминов в современной России понятие «православный» не является частью более широкого понятия «верующий», а, скорее наоборот, понятие «верующий» стало частью понятия «православный», поскольку «людей, определяющих себя как православных, в России значительно больше, чем тех, кто определяет себя как верующих»[81]. Подобные примеры отражают особый социальный феномен, который Ж.Т.Тощенко назвал «кентавр-идеями», характеризующимися «химерическим смешением разных мировоззрений, политических и гражданских позиций», характерным для носителей современного массового сознания - «людей с неструктурированным мышлением»[96]. Действительно, в нашем исследовании наблюдались известные и по другим публикациям парадоксальные феномены «православных атеистов» и «неверующих крещеных», а в интернете еще недавно можно было найти и других экзотичных «кентавров» как, к примеру, «Русская православная школа магии и знахарства»[18].

Россия в последние два десятилетия переживает своего рода «семиотическую революцию», когда в язык повседневного общения с одной стороны, возвращаются «религионимы» и «конфессиональные смыслы», формируя специфические «языки первого порядка», тогда как, с другой, присутствует и гораздо менее очевидный интерес к собственно «светским» (научно-религиоведческим, социологическим) интерпретациям религии в терминах «языков второго порядка». Хорошо известна, как показал еще Р.Белла (1964), связь типа религиозности с образованностью, когда для людей с низким уровнем образования главным видится «ревностная» приверженность традиции, т.е. сочетание категорических религиозных формулировок со сравнительно с простыми представлениями и непосредственной императивной установкой к действию, тогда как в университетских кампусах предпочитают утонченные, недогматические системы мысли с высоким уровнем самопознания[4].

Фактически в любом урбанистическом обществе, начиная с первых цивилизаций, присутствует сходная дихотомия «простых ревнителей»/«рефлексирующих кампусов». Так, во Владимире много лет изучается религиозность студентов университета, т.е. «кампуса». Наши ре-

спонденты являются на 74% горожанами (средний возраст – 18 лет), принадлежа к пост-советскому поколению, родившемуся в конце XX века, когда десятки миллионов «советских людей» менее чем за десятилетие осознали себя в качестве «верующих», «религиозных» и «православных». Для «ревнителей» не только на бытовом, но порой и на публичном уровне характерно смешение, к примеру, Владимирской митрополии РПЦ МП (далее - ВМ) с представлениями о «христианстве», «православии» и «подлинной религии», сопровождающееся недоверием в отношении других «вер», трактуемых как девиантные и нетерпимые «секты», «культы» («еретики», «раскольники» и т.п.), априори «ложные» и «опасные». Для «кампусов» характерно более рациональное отношение к «ВМ», понимаемой как «манифестации глобального православия» в нашем регионе, которая, в свою очередь, выступает как особое проявление «христианства», «религии», «веры» и личного «истинного мировоззрения», предполагая толерантность к другим формам сходной природы. Именно такое понимание присутствует в практике преподавания ряда учебных дисциплин («религиоведения», «философии», «истории и философии науки» и т.п.), конструирующих мировоззрение студенчества в логически структурированных терминах, предполагая объективность, корректность, интеллигентность и эмпатию при соответствующих описаниях.

Проблематичной видится «конфессиональная религиозность» и в онтогенетическом плане, поскольку, с одной стороны, почти каждый наш респондент был крещен в детстве (более 90%, включая и «неверующих»), т.е. считается «членом Церкви», хотя порой и, в духе известной притчи, «блудным» (Лк. 15:11-32). С другой стороны, личность каждого респондента начинается с «детской религиозности» как вовлеченности в воображаемый мир «рассказов перед сном» и «сказок» (визуализированных во множестве книг, мультфильмов, фильмов-сказок и т.п.) про «Бабу Ягу», «Деда Мороза» и т.п. «небиблейских акторов», типологически близких не «конфессиональной» (собственно православной для Владимира), но «архаичной» (мифолого-магической, волшебной, эзотерической) религиозности. Переход от «волшебной» к «евангельской» (конфессиональной) и/или «научной» (современной, просвещенной) нормативности индивидуально происходит на пути как возможного «приходского воцерковления», так и обязательного вхождения в «культурную традицию», включающую «систему государственного образования».

Конфессиональная нормативность исторически формировалась как самоутверждение «Церкви» через «догматику Вселенских соборов», знание которой, собственно, и позволяло отличать «истинную Вѣру» от «ересей», но очевидно, что сегодня невозможно найти даже одного студента, знающего все эти теологические тонкости отличия «православного Символа веры» от, к примеру, «арианского», т.е. «еретического» и «лжеверного». Акцентирование на признаках «эксклюзивного правоверия», характерное для современного фундаментализма и «ревнителей», оказывается в неизбежном и напряженном противоречии с нормативностью «современного» типа и даже может послужить основанием для обращения в суд в связи с оскорблением «чувств» гражданина России «по признаку принадлежности к религии», поскольку Конституция РФ гарантирует каждому право быть не только православным, но старовером, католиком, вайшнавом, язычником или толкиенистом и т.п.. Наши опросы показывают, что корректнее сегодня говорить о преобладании в студенческой среде ВлГУ не «конфессионального» (в строго доктринальном смысле), но «параконфессионального» личного понимания веры и «православия», сочетаемого с практикуемыми ежегодно «встречами Нового года», возрожденная как советская традиция, распространившаяся с 1936 года, и толерантной «образованностью высшей школы».

Концептуально попытки определить особенности тех студентов, которых именуют (и которые сами себя именуют) «верующими» (особенно «ревнителями» православия), часто выглядят проявлением своего рода «поверхностного рационализма», который, как это отмечал еще Й-В.Гете, забывает, что индивид является каждое утро призван быть «новорожденным, т.е. начинать каждый Божий день так, словно бы это был самый первый день»[93, с.59]. Он иронизировал над духом известной таксономии К. Линнея, когда такую от природы «новорожденную личность» пытаются распределять по ригористически утверждаемым категориям – «христианин», «лютеранин», «пиетист», «атеист», «пантеист» и т.п., причем считалось, что, подобно тому, как «одно и тоже растение… не могло одновременно фигурировать» под разными рубриками, так и человек не может одновременно принадлежать к нескольким из них»[93, с.71].

Студенческая молодежь, как очевидно, далеко не тождественна растениям или камням, которые сохраняют свою ботаническую или минералогическую «самотождественность», корректнее говорить о своего рода «диффузной», «живой», «импульсивной» религиозности и «мерцающей

идентичности» в наше «турбулентное время»[21]. Молодежь более отзывается на вечную «ностальгию по настоящему», чем на резонансные медиаскандалы, отражающие борьбу элит за «электорат». Любой опрос является актом коммуникации, показывающим неустранимую контекстуальность и сложность (от «мозаичной», «кентаврической» до дифференцированной, утонченной и гармоничной) личности представителей молодого поколения. К сожалению, по мере происходящего в последние годы исключения религиоведения и «гуманитаристики» из высшего образования, медийного культивирования образов «брутальных героев» и «простых решений» в бесконечных сериалах на ТВ, утонченность вытесняется из образования молодежи тенденцией не только на «кентавризм», но и на новое «ревнительство», готовность, как свидетельствуют СМИ, отказаться от «приземленных ценностей мира сего» и, бросив университет и родителей, уехать «бороться за высшую и подлинную правду» с оружием в руках (Варвара Караулова). Традиционный «конфессиональный» идеал «готовности человека подчинить свою жизнь требованиям его веры», исторически связан с семантикой маргинализации и девиации всякого «иноверия» и, особенно, «сект» («тоталитарных сект», «культов» и т.п.), что, без культивирования современной «установки на толерантность», грозит социальными перспективами, представленными в последние годы не только криминальным скандалом вокруг выхода фильма «Матильда» (А.Учитель, 2017), но известной еще с 1986 года пророческой антиутопией В.Войновича (1932-2018) «Москва 2042».

Бурно обсуждаемый в региональных и федеральных медиа феномен «сект», в академической литературе часто именуемых «новыми религиозными движениями» (далее - НРД), сталкивается как с политикой на нарочитое разделение граждан в духе очередной из множества печально известных в истории версий «охоты на ведьм», так и с динамичным характером самого явления, которое не есть нечто застывшее и статичное, подобное кристаллу алмаза, что можно раз и навсегда охватить постигающим разумом, но скорее подобно живому существу, которое рождается от другой живой формы, растет, обретает одни признаки и теряет другие, развивается и умирает. Кафедра философии и религиоведения ВлГУ во многом обязана своим развитием плодотворному сотрудничеству с Игорем Яковлевичем Кантеровым (1938-2018), доктором философских наук, почетным профессором МГУ, одним из крупнейших отечественных специалистов по НРД. Он привлекался в качестве эксперта в

Государственную Думу (1997-1998), а с 1999 года являлся членом экспертного совета для проведения государственной религиоведческой экспертизы при министерстве юстиции Российской Федерации и членом Международной Ассоциации Религиозных Свобод (МАРС). И.Я.Кантеров неоднократно выступал с докладами на крупнейших российских и международных конференциях (в Норвегии, Швеции, Германии, США и др.). Он привлекался в качестве ведущего российского специалиста по НРД для съемок японским телевидением программы «АУМ Сенрике: русская версия» (1995), программы телевидения канала ВВС «Церковь Последнего Завета» (1997), программы американского телевидения «Вера без дел мертва» (1997) и целого ряда других медийных проектов. Во Владимире впервые было опубликовано его учебное пособие, ставшее основой и для последующего фундаментального монографического издания в МГУ[54].

Для Владимира эта проблематика встала предельно остро в связи с двумя «сектантскими» скандалами, получившими резонанс не только в российской, но и мировой прессе, первый из которых получил название «Суздальский раскол» (Российская Православная Автономная Церковь, РПАЦ), а второй - «боголюбское дело»[53]. В СМИ в первом случае появилось определение «секта педофилов»[12]. Еще более масштабные обвинения в «сектанстве» вызвала деятельность о. Петра Кучера, когда православное сообщество, справедливо воспринимаемое населением как сообщество «веры, надежды и любви», раскололось на две предельно враждебные части[9]. В этом контексте интересна для религиоведов рубрикация Минюста РФ, которая в перечне религиозных объединений Владимирской области включает, к примеру, наименование «Местная религиозная организация Александровская Поморская старообрядческая Община Древлеправославной Поморской Церкви», тогда как к рубрике «местная православная религиозная организация» относят только приходы Московского Патриархата и Российской Православной Автономной Церкви (Местная православная религиозная организация Ризоположенский женский монастырь Суздальской Епархии Российской Православной Автономной Церкви и т.п.)[50]. Последние, однако, в Православной энциклопедии относятся к «раскольническим структурам»[74]. Таким образом, исторические «раскольники» (в терминах XVII-XX веков, не считаются «местной православной религиозной организацией», а современные «раскольнические структуры» считаются и это при том, что даже православный монарх Рос-

сийской империи еще в 1905 году издал известный «пасхальный указ», где требовал: «Присвоить наименование старообрядцев, взамен ныне употребляемого названия раскольников, всем последователям толков и согласий, которые приемлют основные догматы Церкви Православной, но не признают некоторых принятых ею обрядов и отправляют свое богослужение по старопечатным книгам» (п.7)[49]. Таким образом, в обществе XXI века некоторыми субкультурами реставрируются нормативные образцы и семантика «Соборного уложения» (1649) и «12 статей царевны Софьи» (1685), в которых «истинному правоверию святой церкви» противостоят «расколщики» и «воры», которые «меж христианы непристойными своими словами чинят соблазн и мятеж, и стоят в том своем воровстве упорно», заслуживая «казни смертной».

Исторически, православное сообщество, как отмечает Н.Н.Глубоковский, «по своему внутреннему упованию… мыслит себя христианством в его изначальной полноте и неповрежденной целостности»[38].

В другой своей работе он поясняет, что «вопрос о том, что такое Православие по своему существу, не имеет догматически утвержденного ответа и по своей всеобъемлемости допускает многообразное освещение, а относительно инославного Запада, кажется, не рискуя неделикатностью, можно утверждать, что там наименее знают его…»[37]. В СМИ, особенно интернете, каждый может легко найти несколько версий истолкования упоминавшихся выше конфликтов, которые требуют своего научно-религиоведческого описания и, по возможности, прояснения, поскольку все стороны понимают, как справедливо отмечал по другому поводу Д.А.Узланер, что уже само «право говорить от лица гигантской группы — это мощнейший ресурс и колоссальная власть»[90].

Проблема того, в каких терминах возможно научно описать отношение православных сообществ и юрисдикций (на примере РПЦ МП и РПАЦ) требует обращения к общим социальным, теоретическим и правозащитным аспектам рассматриваемого дискурса. В этом контексте важно отметить, что, с одной стороны, религиоведение принимает всерьез то, как воспринимают (и описывают) социальную реальность сами религиозные объединения, тогда как, с другой, оно не может опираться только на «язык конфессий», на описание реальности их последователями, которое, как часто в аналогичных случаях, может принципиально отрицать за противоположной стороной то или иное «право на истину». Научное исследование

религии уже около 150 лет стремится развивать собственный категориальный аппарат, в терминах которого оно реконструирует социальную реальность, представленную в «языке конфессий», т.е. переформулируя то, что конфессии повествуют о себе и «других», или, если воспользоваться терминами концепции одного из крупнейших социальных философов XX века Никласа Лумана, конструирует свой язык «наблюдения за наблюдателями». При этом очевидно, что религиоведение не призвано давать «научную оценку» степени «благодатности/безблагодатности» той или иной юрисдикции, как и «правосудности/неправосудности» тех или иных судебных решений. Вместе с тем, конечно, специалисты могут исследовать вопрос о том, что именно в конкретном религиозном объединении считается «благодатным», есть ли различие в таких представлениях между столицей и провинцией, городом и деревней, теологами и мирянами, мужчинами и женщинами, прошлым и настоящим и т.п..

Подобные ситуации хорошо известны из практики антропологии религии, этнографии и психиатрии, когда, как отмечал один из классиков этого научного направления К.Леви-Стросс, «ученые под прикрытием научной объективности бессознательно стремились представить изучаемых людей – шла ли речь о психических болезнях или о, так называемых, «первобытных людях» – более специфическими, чем они есть на самом деле.., радикально разделяя термины, исследователь подвергается опасности не понять их генезиса»[61]. Идеалом в таком контексте становится разработка «общей системы отсчета, в которой могла бы уместиться точка зрения туземца, точка зрения цивилизованного человека и заблуждения одной насчет другой, т.е. конструирование расширенного опыта, который стал бы в принципе доступен людям иных стран и иных времен»[48]. Очевидно, однако, что не каждый «туземец» способен освоить терминологию работ К.Леви-Стросса. Конфликтность ситуации возвращает нас к необходимости вспомнить мудрые слова Ю.Левады о том, что «те, которые за, и те, которые против, неизменно качаются на одних качелях, сидят на одной доске», а «позиция науки … состоит в том, что надо видеть дальше, глубже и свободнее, чем видят те, которые за, и те, которые против»[59]. Элементарный уровень «бинарного» (за/против) видения проблемы следует дополнить уровнем «тернарным», пониманием необходимости «наблюдения за наблюдателем», включением проблемы в универсальный социально-исторический контекст, так как «бинарная система монологична», она раз-

личает только «свое/чужое» (истинное/ложное), тогда как «тернарная – диалогична», позволяя увидеть в том, что сегодня некоторыми считается «чужим» нечто прежде «свое», а в «своем» – чужое, наблюдая движение от одного к другому и выявляя причины этих дифференциаций[60].

Одной из таких апорий представляется визуализация отношений «близких» юрисдикций является популярный клип «The Heretic!»[1]. В.В.Бибихин отмечал, что «случается не так, что за различием в воззрениях следует раскол, а скорее наоборот. Раскол между христианским Востоком и Западом произошел не потому, что Запад якобы добавил в Символ веры, в остальных членах повсюду одинаковый, слова «филиокве». Сначала наметился раскол, и тогда его знаменем стало разное разночтение, проходившее до тех пор незамеченным… Раскол нигде не бывает таким жестоким, как внутри единого мировоззрения»[25]. Из истории христианства хорошо известно, что локальные и случайные признаки могут очень быстро приобретать характер «маркеров», обретающих в условиях конфликта решающее значение, когда, по словам Е.Е.Голубинского, «до разделения Церквей как греки признавали латинян православными, несмотря на то, что они читали Символ с прибавлением, так и латиняне считали греков православными, несмотря на то, что они не хотели принимать их прибавления»[40].

В этой связи важно выделить т.н. «апории» или «парадоксы», которые, как справедливо заметил Н.Луман, представляют собой не что иное как «технику для потрясения окостеневшей веры, communis opinio, common sense»[66, с.205]. Они напоминают нам о том, что хотя, с одной стороны, «всегда есть возможность спросить о наблюдателе», однако именно этот вопрос «применительно к себе самому – приводит к парадоксу», поскольку «призывает к тому, чтобы сделать видимым нечто, что само для себя должно оставаться невидимым», так как мы пытаемся наблюдать собственное наблюдение, что порождает «перформативное самопротиворечие, которое не дает принимать ему догматическую форму или прописывать рецепты»[66, с.205-206]. Парадокс, тем самым, выступает как «промежуточная стадия», он «являет собой временную форму, другая сторона которой образует открытое будущее, новую аранжировку и новое описание…»[66, с.206,207].

Среди целого ряда таких парадоксов следует отметить апорию «символического»/«фактического», когда, обозначив РПАЦ и РПЦ МП терминами «религиозное объединение» или «юрисдикция», фиксирующими их

фактическое равенство перед законом, мы отнюдь не устраняем их символические социально-культурные различия ит.н. «электоральный вес». Социологические исследования, как уже отмечалось, показали возникновение «проправославного консенсуса» в обществе, при этом РПЦ МП, в отличие от более чем 2000 других равноправных «юридических лиц», зарегистрированных в Российской Федерации, выступает для электорального большинства населения как «христианство как таковое», спасительные «Столп и Утверждение Истины», сложившийся почти 2000 лет назад имперский конструкт «Кафолической Экклесии», который и сегодня, согласно П.Бергеру, символизирует особую, наполненную высшим смыслом, сферу бытия человека «в вечности», противостоящую повседневной жизни, позволяющую конструировать и реконструировать свои «социокультурные миры» и «мировоззрения», связывая мирские «социальные конструкции» с высшим порядком, помещая их в «священный космос, спасающий человека от хаоса»[24].

Религиоведение позволяет учитывать, что социологически, символически и семантически именно РПЦ МП воспринимается обществом как обозначение причастности к высшему порядку бытия, к единственно уникальному бытию в вечности, к единству «Красоты, Истины и Блага», т.е. к универсальной, величественной, сильной и яркой форме «подлинного благочестия», к семантике латинского «religio», ставшего всемирным обозначением этой сферы социального бытия, порой «принуждая к единству» во имявысшей цели «спасения» каждого, вошедшая в высокую культуру и фольклор, утверждаемую элитами и всей мощью государства подлинная причастность отдельных индивидов и целых региональных сообществ («языков», «народов») к легальным и легитимным формам понимания высшего порядка бытия, опирающимся и на лично-интимное чувство присутствия в осмысленном, упорядоченном и целостном мире, неизбежно таинственное и ускользающее от формально однозначных определений, которые бы позволяли этой подлинностью манипулировать.

В этом контексте сложилось массовое представление, что, подобно тому, как, к примеру, сегодня РАН или Администрация Президента осуществляют важнейшие государственно-политические функции и у них не может быть «альтернативных версий», так и РПЦ МП считается массовым сознанием ответственной за «религиозную сферу» в государстве, что это своего рода «государственная религия» (не «юридически», конечно, но символически и социологически). Соответственно, выход из нее в такие

юрисдикции как РПАЦ и создание «альтернативного православия», по аналогии, к примеру, с созданием «альтернативной РАН» или «альтернативной Администрации Президента», в представлениях значительной части бюрократии, СМИ и населения выступает, если не как «раскол»/«ересь» (в богословских терминах, которые, очевидно, отнюдь не пользуются популярностью), но как нечто странное, нелегитимное, своего рода «симулякр», опасная «подделка».

В этом контексте можно вспомнить, к примеру, что в 9 августа 2005 года в инспекции Федеральной налоговой службы по Советскому району города Челябинска было зарегистрировано юридическое лицо под амбициозным названием «Православно-католическая церковь», возглавляемая участником ток-шоу, провозгласившим себя, согласно информации СМИ, «Папой Василием» и просуществовавшей несколько месяцев[30]. В этой связи возникает вопрос перед философским религиоведением, его способностью в терминах науки описать то, как «громкое» самоназвание того или иного объединения может быть соотнесено с его легитимизацией именно как «религиозного объединения» министерством юстиции, где может быть проведена граница между аутентичностью и самозванством. Так, для сравнения, в России и мире создано множество общественных «Академий наук», но значит ли это, что желание некоторых граждан быть «академиками» и «учеными» (как, к примеру, это писал о себе печально известный Григорий Грабовой) должно автоматически встретить безоговорочное признание (почести, должности, оклады и гонорары) со стороны общества, разработав концептуальное понимание того, где вообще сегодня может быть проведена граница между «наукой», «религией», «пародией», «симулякром» или вообще откровенным и издевательским «фарсом».

Хорошо известно, что еще в 1998 году Судебная палата по информационным спорам при Президенте Российской Федерации в Решении № 4 (138) от 12.02.1998 г. отметила, что «в законодательстве Российской Федерации не существует такого понятия как „секта“, в то же время данный термин в силу сложившихся в обществе представлений несёт безусловно негативную смысловую нагрузку» и, соответственно, его употребление не рекомендуется, поскольку может оскорбить чувства верующих[92]. Тем не менее, в СМИ, на целом ряде сайтов и на государственных телеканалах этот термин используется очень широко. В условиях современного общества, как отмечает Н.Луман, «такие различения как истинное – неистинное, хорошее – дурное, правовое – неправовое уже не могут быть приведены к

согласию – что стало очевидным вместе с крахом логического позитивизма, а затем и аналитической философии в их попытках интеграции группы таких понятий как референция, смысл и истина»[68, с.162]. Ввиду этого, выявление ложности научного знания служит росту истинного знания, рождению собственно научной преемственности, поскольку именно «истины выступают во взаимосвязи, а заблуждения, напротив, порознь»[67, с.95-96].

Н.Луман, как мы уже отмечали, утверждал, что наука и религия являются обособляющимися функциональными «аутопойетическими субсистемами» современного общества, но при этом «людей невозможно распределить по функциональным системам так, чтобы каждый из них принадлежал только к одной системе, т.е. участвовал бы только в праве, но не в экономике, только в политике, но не в воспитательной системе»[69, с.171]. При этом «не существует и возможностей какого-то взаимного управления, ведь это до определенной степени подразумевало бы передачу функций», а потому «в отношениях функциональных систем друг к другу может присутствовать деструкция – в той мере, в какой они зависят друг от друга, – но не инструкция» [69, с.179].

Сегодня складывается «дифференцированное общество», где, к примеру, «ученые спорят с учеными, а политики спорят с политиками, но вот поспорить друг с другом у них как-то не получается»[14, с.307]. Это стабилизирует общество как систему, поскольку «тот, кто в общении ориентирован на истину (упорядочивающее средство для научного общения и научных текстов) не способен понять того, кто ориентирован на веру как ориентир религиозных текстов, но именно благодаря этому конститутивному размежеванию ученых перестали сжигать на кострах, а верующих не исключают из социума как слабоумных» [14, с.313]. Такое «дискурс-дифференцированное общество» защитило себя от конфликтов «именно потому, что коллапс в одной сфере – скажем, в религиозном общении (межрелигиозные конфликты) … уже не приводит к коллапсу во всех остальных сферах социального общения, как это было характерно для традиционных недифференцированных обществ» [14, с.314].

В контексте этих идей Н.Лумана часто произносимое утверждение, что известная «конфессия отделена от государства, но не отделена от общества», имеет и обратную сторону, так как любая «конфессия» является составным элементом такой функциональной социальной субсистемы как религия, а «людей невозможно распределить по функциональным систе-

мам так, чтобы каждый из них принадлежал только к одной системе, т.е. участвовал бы только в праве, ноне в экономике, только в политике, но не в воспитательной системе»[69, с.171]. Иначе говоря, члены конфессий не могут быть отделены от государства с его Конституцией, законодательством и универсальной наукой, как и от норм международного права, признаваемого Россией, что, однако, порой вызывает известные конфликты. Далее мы рассматрим решение с позиций концепции Н.Лумана вопрос о власти (5.2.) и о перспективе рассмотрения ислама как особой аутопойетической системы (5.3.).

5.2. Проблема концептуализации «этноконфессиональности» и власти в интерпретации Н. Лумана

В наше время мы часто встречаемся с сообщениями СМИ о религиозных и политических событиях, часто носящих криминальный характер. Так к примеру, террористические акты, произошедшие 21-22 апреля 2019 года на Шри-Ланке, когда во время празднования Пасхи погибло более 250 человек в результате взрывов, можно относить к фактам радикального проявления «этноконфессиональной» нетерпимости, политического «черного» пиара или резонансной «сенсации» в новостной ленте. Подобные явления, сообщения о которых периодически взрывают общественное мнение, требуют адекватной и конструктивной рефлексии над этими и множеством других подобных событий, когда особенно непродуктивными оказываются традиционные и упрощенные оценки «хорошо/плохо» или «свои/чужие», которые не соответствуют углубленным концепциям современного дифференцированного общества, среди которых мы остановимся на идее множественности фокусов наблюдения социальной реальности, которая развивается аутопойетично, сформулированную немецким социологом и философом Н.Луманом.

Никлас Луман (Niklas Luhmann, 1927-1998) признан одним из крупнейших социальных теоретиков современности, являясь автором 77 монографий и около 250 статей, посвященных различным аспектам социальной эпистемологии, теории социальных систем, отдельным социальным явлениям и темам, методам социологического исследования[39]. Проблемы религии, политики и власти затронуты в работах «Власть» (1975), «Функция религии» (1977), «Социальные системы. Очерк общей теории» (1984), «Общество общества» (1997), «Реальность массмедиа» (1995) и других книгах, статьях, эссе. Ряд монографий, посвященных религии («Die

Religion der Gesellschaft») и политике («Die Politik der Gesellschaft»), вышли уже после смерти автора и еще не переведены на русский язык.

В основу социальной теории Н.Лумана легли несколько современных ему концепций, разработанных в различных областях научного знания. Так теория аутопойэзиса была заимствована Луманом у биологов У.Матурано и Ф.Варела[73]. Импульс к системно-теоретическому анализу и концептуально значимое понятие «двойной контингентности» возник из социологии Т.Парсонса[83]. Мир как расширяющийся «горизонт» смысла - из философии Э.Гуссерля[57]. Идея бинарного кодирования и двусторонней формы найдена у математика Г.Спенсера Брауна (Spencer Brown G. Laws of Form. New York: Julian, 1972). Понятие рекурсивности – в трудах кибернетиков Л. фон Берталанфи, Х.фон Ферстера (Foerster Heinz von. Observing Systems. Seaside, CA. 1981 и др.). Многие философские и научные идеи были переработаны Луманом для создания оригинальной теории общества, способной описать и понять особенности и динамику социального в абстрактном и историческом измерениях. Теория аутопойетических социальных систем, предложенная Н.Луманом, представляет общество как сеть самогенерирующих коммуникаций, которые могут быть специфицированы исходя из той роли, которую они выполняют в обществе. Аутопойезис общества - процесс подсоединения коммуникации к коммуникациям, который стремится быть успешным за счет редуцирования комплексности окружающей среды и повышения вероятности ожидаемого. Все общество выступает как система коммуникаций в форме смысла, но внутри него могут быть выделены различные «субсистемы», по-разному описывающие себя и окружающий мир, или, как он их называет, «самонаблюдающие системы». А.Ю. Антоновский пишет, что «эта парадоксальная самообращенность, представление об обществе как о "само себя толкующем" - стержневой мотив лумановской концепции. Здесь коренится и фундаментальный мотив всей методологии: возвращение или вхождение описания в сам предмет описания» [13, с.7].

Еще одной важнейшей характеристикой общества как системы коммуникаций является его «поликонтекстность», то есть возможность описывать одну и ту же реальность как бы «на разных языках». Это произошло в результате функциональной дифференциации систем, когда в ходе эволюции сформировались различные проблемные области, которые маркируются различными генерализованными бинарными кодами. Важно понимать, что функционалистская позиция Лумана противоположна «старо-

европейской» онтологии с дихотомией бытие/небытие, часть/целое. В его теории понятие «контингентности» - «не-необходимости», возможности всего быть другим – является ключевым. А.Ф.Филиппов так объясняет этот принцип: «Нет ничего, обладающего полнотой завершенного бытия, следовательно, нет конечных причин и конечных целей. Есть бесконечное множество причин, переплетенных с бесконечным числом следствий. Точнее, нет ни причин, ни следствий, есть многообразие связей и отношений, доступное лишь функциональному анализу» [99, с.20]. В таких условиях существование социального порядка не является необходимым, когда Alter и Ego являются «закрытыми» друг для друга системами, и коммуникация сталкивается с трудностями на всех этапах: что подразумевает Alter, доходит ли до него информация и будет ли коммуникация успешна. Поэтому основной вопрос, стоящий перед философом – как возможно общество как система, если все сущее, произведенное человеческой деятельностью, актами выбора, могло быть и другим? Одним из ответов на поставленный вопрос служит теория символически генерализованных средств коммуникации.

А.В.Назарчук отмечает, что «теория символически генерализованных средств коммуникации принадлежит к наиболее оригинальным и интересным разделам лумановского учения» [78, с.156]. Таким генерализованным средствам принадлежит ведущая роль в межсистемных взаимоотношениях. Это своеобразные «медиа успеха», которые гарантируют продолжение коммуникации в соответствии с конкретным медиа пространством - это истина, любовь, деньги, власть и т.п. Символически генерализованные средства коммуникации «увеличивают шансы принятия даже применительно к случаям "неудобных" коммуникаций», они отодвигают порог неприятия, особенно если коммуникация выходит за пределы непосредственной интеракции» [65, с.219]. Они берут на себя функцию по превращению принятия некоторой коммуникации в ожидаемое событие. Символически генерализованные медиа коммуникации – это эволюционное достижение общества, обеспечивающее коммуникации вероятность успеха. Они сформировались в результате использования языка (а не жестов и мимики) как медиа передачи сообщения, возникновения письменности и позднее печати как средства распространения. В результате этого коммуникация вышла на более широкий временной и пространственный уровень (за пределы интерактивного общения) и благодаря письменной регистрации успешности коммуникации о ней сохраняется память в системе.

Власть отличается от других коммуникативных средств тем, что ее код требует от партнеров, то есть от обеих сторон коммуникативного отношения, чтобы те редуцировали комплексность действиями, а не переживаниями (как, к примеру, в любви и искусстве) [63, с.34]. Действия Alter направлены на то, чтобы Ego действовал определенным образом. Alter выносит решения относительно поступков Ego, от которого ожидается послушание в виду сконструированной негативной альтернативы - физического насилия, санкций и т.п. Власть предполагает, что оба партнера видят альтернативы, реализации которых они хотели бы избежать - формируются так называемые «альтернативы избежания», которые являются мотивационным ядром властных отношений, поскольку «власть покоится на том, что существуют возможности, реализации которых стараются избежать» [63, с.40]. Когда властитель применяет санкции – «альтернативу избежания» - власть разрушается, ведь целью власти является принуждение к определенным действиям подчиненного, а не его физическое притеснение или уничтожение, как иногда представляется. Непосредственная ассоциация силы власти и ее опасности, по Луману, соответствует собственно лишь архаическим обществам и архаическому мышлению. Лишь в простых обществах обходились простыми средствами - прямым принуждением и насилием, когда власть была связана с личностью властителя (а не ролью), коммуникация была интерактивной, а вопрос применения или неприменения наказания решался непосредственно и ситуативно в каждом отдельном случае. В дифференцированном обществе, которое, по мысли Лумана, сложилось в современном мире, власть оформляется в символически генерализованное средство коммуникации. Это подразумевает ее универсальность, безличность, обобщенность смысловых ориентаций, что обеспечивает возможность фиксации идентичного смысла различными партнерами в различных ситуациях с целью извлечения тождественных или сходных заключений [63,с.52] и дальнейшего выстраивания цепочки действий, когда селекция одних действий примыкает к селекциям других [63, с.63]. Как справедливо пишет А.В.Попов, анализируя концепцию власти у Лумана, «во всех случаях принятие выбора должно быть независимым от конкретной ситуации… На выбор Ego должно влиять только то, что отдающий приказ обладает властью…» [87, с.87].

А.В.Назарчук пишет, что «ядром системных отношений, позволяющим обозначить границы политической системы, выступает понятие власти» [77, с.138]. При этом власть является универсальным коммуникатив-

ным медиа, которое работает в различных общественных процессах и системах, когда требуется «ограничение пространства селекция партнера», она регулирует контингенцию, сужает круг возможного для достижения успешности в действительном, выступая своего рода «катализатором» коммуникации, который позволяет выиграть во времени и «представляет собой шанс повысить вероятность возникновения прежде невероятных селективных связей» [63, с.22]. Использование власти как генерализованного средства коммуникации мы можем наблюдать и в религии и в ее отношениях с политикой.

В понимании Лумана религия репрезентирует мир в виде «шифров» или символов, которые представляют недоступную реальность в чувственно воспринимаемых объектах, словах или метафорах, причем для Лумана «эти шифры есть не просто символы, не говоря уже о знаках, аллегориях или понятиях, они предназначены для указания на другое или его выражение. Их смысл не в отсылке к чему-то другому, а сами они и есть это другое» [82, с.88]. Так и символы власти - скипетр и корону можно отнести к подобным «шифрам». Анализируя эти термины Э.Бенвенист пишет, что данные атрибуты власти, не украшения, «скипетр и корона сами обладают царской властью. Не царь царит, но корона; потому что именно она делает человека царем» [23, с.262]. Близкие идеи высказывал и М.Фуко в работе «Власть и тело»: «В обществе вроде общества XVI века тело короля было не метафорой, а политической вещью: его телесное присутствие было необходимо для жизнедеятельности монархии» [100, с.161].

Религия вплоть до XVII века считалась единой самореференцией общественной системы и религиозная картина мира была универсальным «конструктом» реальности [67, с.595]. Религия устанавливала связь всех общественных инстанций с общим смыслом, который понимался пребывающим за границами непосредственно данного, то есть в «неизвестном», «неразличимом», «тайном», «трансцендентном», именно она гарантировала детерминированность любого смысла через апелляцию к «неизвестному» [7, s.127]. В контексте религии как универсальной смыслополагающей системы власть также понималась как происходящая из сферы «неразличимого». Сведения об органической связи власти и религии в архаических обществах может быть обнаружена в языке. Э.Бенвенист пишет о понятии «rex» (слово индоевропейского ареала, обозначающее «царя»), что оно принадлежит к очень древней группе религиозно-правовых терминов. Слово происходило от сакрального действия прокладывания границ, пред-

варяющего строительство храма или города, определяя на местности границы священного участка. Царь (rex), т.е. тот, кто прокладывал границы, выступал как лицо, наделенное самой высшей властью [23, с.252]. Исследователь утверждает сакральность описанного действия, в котором внешнее отделялось от внутреннего, священное царство от профанного, своя земля от чужой.

В русском слове «князь» - мы также можем увидеть эту связь лица, обладающего властью, с выполнением им религиозных функций организатора и инициатора культовых действий. Эта характеристика сохранилась в этимологии: в древне-чешском «kněz» и словацком «kňaz» имеют значение – священник [98, с.266]. В недифференцированном архаическом обществе, с точки зрения Лумана, «политическая власть предстает как режим самого общества. Альтернативой политической власти был бы хаос. Властитель представляет собой момент космологически обоснованного порядка…» [64, с.130].

Длительный период дифференциации политической и религиозной власти отмечает Э.Бенвенист: «Так, потребовались длительное развитие и коренная ломка понятий для возникновения концепции царской власти классического типа, основанной исключительно на власти, а также постепенного отделения политической власти от религиозной» [23, с.253]. Этот процесс мы будем анализировать на примере европейского общества и христианской религии, так как феномен дифференцированного «общества общества» относится Н.Луманом к данному культурному пространству.

Христианство возникает как одно из ряда мессианских иудейских движений, выделившееся в качестве последователей проповедника из Назарета, вначале почти незаметное в современных ему античных источниках, а затем вызвавшее резкое неприятие властей и целый ряд гонений. Римский мир в эпоху царствования Августа мыслился как pax aeterna (вечный мир) и urbs aeterna (вечный город), в котором основной приоритет и власть принадлежит закону. Философия закона (lex) как основа государства постулируется в трактатах Цицерона [28, с.33]. Особое значение Цицерон придавал законам о религии (2-я книга диалога о законах), прописанные в так называемом «Законе двенадцати таблиц», где первым пунктом указывается необходимость «проявлять благочестие по отношению к богам, признанным государством», далее перечисляются правила должного почитания [28, с.35]. Цицерону принадлежит первое определение понятия «религия» (religio), которая «состоит в благочестивом почитании бо-

гов». Religio противопоставляется суеверию (superstitio), что есть «пустой страх богов», которое «следует вырывать со всеми его корнями» [29]. На эти философско-нормативные позиции явно или неявно опиралось правовое положение всех религиозных верований и культов на территории Римской империи. В течение первых веков христианство считалось religio illicita (незаконной религией). Как считает историк христианства Й.Лортц, массовых гонений собственно против христиан до правления Деция не было; нелегальное положение христиан находилось в контексте законодательства, защищавшего традиционные государственные культы [58, с.58]. Негативное отношение государства к тогда еще «малочисленной, не имеющей социального значения и политической силы христианской секте» было обусловлено резким неприятием ими официальных культов, в качестве примера можно привести Поликарпа, который отказывался произнести «владыка кесарь», то есть назвать императора «kyrios» - «господь», на что толпа реагировала обвинением: «Он отрицает наших богов» [58, с.60]. Массовые гонения на христиан при императоре Деции (249-251), Валериане (253-260), Диоклетиане (284-305) (официально обоснованные с отказом от участия в государственных жертвоприношениях) продолжались до провозглашения христианства свободным наряду с другими религиями «Миланским эдиктом» (Edictum Mediolanense) императора Константина (313г.). Миланский эдикт был составлен Константином и его соправителем Лицинием после победы над Максенцием у Мульвийского моста (311г.). «Миланский эдикт» позволял каждому свободно исповедовать ту религию, которую он избрал («…мы даровали христианам и всем возможность свободно следовать той религии, какую бы кто ни пожелал...») [62, с.246], христианская церковь признавалась юридическим лицом и ей возвращалось имущество, в том числе земли издания, отнятые при гонениях Диоклетиана. Тем самым, «впервые произошло неслыханное дотоле фактическое признание государством разделения всей человеческой жизни на две самостоятельные сферы (политику и религию, государство и церковь)» [58, с.112]. Ко времени подписания Миланского эдикта христианство стало уже достаточно распространенной религией и «этноконфессиональной» совокупностью сообществ, не только сходных друг с другом, в противопоставлении иудеям, но и дистанцирующимся на направления, позднее получившим инвективные маркировки как «ереси», «секты» и «схизмы», в форме «парикий» (присельниц, временных сообществ гонимых переселенцев), вышедших на обширные территории Римской импе-

рии, особенно в Малой Азии. В том числе много приверженцев христианства было в армии. К тому же церковь к IV веку сложилась как иерархическая организация, во главе которой стоял епископ, затем пресвитеры и диаконы. Христианство стало представлять собой «силу», которую невозможно было игнорировать, а запрещать и притеснять стало невыгодно. Идея власти как власти от Бога обосновывала и легитимировала священность власти императора. «Христианское переосмысление культа императора получило различные выражения, которые заложили основы образа царя-первосвященника и придали ему окончательную форму: Константин как новый Моисей, как епископ, как наместник Христа, как святой, как равноапостольный» [58, с.112].

В эпоху утверждения христианства в качестве «религии империи» возникла двусторонняя задача: как решать политические вопросы в свете учения Христа и решение вопросов веры в условиях императорской власти. С одной стороны, христианству требовалось действенное средство для борьбы с ересями, которой стала официальная власть императора. Слово «ересь» изначально не имело значения «ложного религиозного учения», как оно стало трактоваться в результате деятельности Вселенских Соборов для обозначения религиозных течений альтернативных официальному христианству, хотя и само христианство в Евангелиях называлось «Назорейской ересью» (Деян. 24:5). М.И.Коробов в этимологическом исследовании библейских имен собственных отмечает, что это единственный случай в Новом Завете, когда слово Ναζωραιος употребляется во множественном числе и не по отношению к Иисусу. «В эпоху раннего христианства имя “Назореи” (мн.ч.) было самоназванием небольшой иудеохристианской секты, члены которой, согласно свидетельствам авторов IV века, признавали Иисуса Мессией и при этом настаивали на соблюдении требований иудейского Закона» [56] Слово «αἵρεσις» буквально означает «собственный выбор», «школа» [98, с.24], а также «выбор», «альтернатива», «избрание», «искание» [5, s.43]. С другой стороны, посредством христианства императоры получали легитимацию сосредоточенной в их руках всей политической власти. Императоры могли ссылаться на то, что всякая власть происходит от Бога (Рим. 13:1-4), из чего следовала необходимость послушания их воле. Й.Лортц пишет: «Справедливый царь (rex justus) в то время – это богоугодный правитель, который хотя и должен чтить священство, сам имеет в Церкви высокое достоинство. Поэтому императоры считали своим бесспорным правом пользоваться на соборах своей властью или выносить

решающий приговор в догматических спорах того времени» [58, с.120]. Христианство как признанное властью сообщество καθολικὴ Ἐκκλησία/catholica ecclesia, получило законодательно оформленное подавление язычества: запрещалось отправлять языческие ритуалы и культы, строить храмы, проповедовать иную кроме христианской веру, еретики оказались юридически бесправными, лишенными права состоять на государственной службе. Данная тенденция отразилась в законодательстве о еретиках: в кодексе Феодосия (Codex Theodosianus), первом официальном собрании законодательных постановлений императоров, составленном между 429 и 438гг. по приказу восточного августа Феодосия II Каллиграфа, и содержащем законы, изданные начиная с периода правления Константина I по 435г. «Нечестивый святотатец», «еретик», «язычник», «упорствующий» - так называются в корпусе те, кто отправляет альтернативные христианству культы. Жертвоприношения, гадания, предсказания – считались «лживыми суевериями», приравнивались к «оскорблению Величества» и должны были быть подвергнуты наказанию от денежных штрафов до смертной казни [32]. Окончательное законодательное оформление противозаконности языческих обрядов было закреплено в своде законов Юстиниана (Codex Iustiniani). Императорская власть от этого союза получила обоснование имперской идеи, в которой едины территория, закон и вера [41, с.288]. Именно Юстинианом была сформулирована знаменитая идея симфонии двух властей. «6-я новелла Юстинианова Codex' a Juris Canonici звучит так: "Величайшие дары Божии, данные людям высшим человеколюбием, - это священство и царство. Первое служит делам божеским, второе заботится о делах человеческих. Оба происходят от одного источника и украшают человеческую жизнь. Поэтому цари более всего пекутся о благочестии духовенства, которое со своей стороны постоянно молится за них Богу. Когда священство бесспорно, а царство пользуется лишь законной властью, между ними будет доброе согласие – симфония (συμφωνία)» [103].

Учение Блаженного Августина о «граде земном» и «граде небесном» демонстрирует разрыв с дохристианской традицией существования идеи «общего блага», единства справедливого правления и счастливой жизни. «Перед лицом упадка Римской империи Августин обосновал в «Граде Божием» (413-427) полную независимость Церкви от любой политической системы. Ту же позицию занимал его сторонник Орозий: Империя погибнет, Церковь же будет стоять и при ее врагах», - пишут М.Элиаде и

И.Кулиано [105, с.278]. Вплоть до периода позднего средневековья и начала Нового времени религия продолжает выполнять роль легитимации политической власти, связывая ее с божественной. Политическая власть еще была не способна выполнять собственную функцию и легитимировать власть самостоятельно. Луман описывает этот феномен понятием «перфекции». «В понятии перфекции, - пишет Луман, - вместе с возможностью усиления власти имплицитно присутствует и ее предел сама перфекция вплоть до ens perfectissimum (наисовершеннейшее существо)». Так Фома Аквинский встраивает политическую жизнь в «иерархию целей», которая венчалась «небесным блаженством» [46, с.407] .

Начало формирования дифференцированного общества Луман относит к эпохе конца позднего средневековья и началу Нового времени. Луман пишет: «Политика территориальных государств уже в 15 веке – и при том под сенью пышно инсценированного конфликта между императором и Папой и внутрицерковного конфликта Вселенских Соборов – приобрела примечательную независимость от религиозных вопросов. Территориальные государства направляют посланников наблюдать за Вселенскими Соборами и все более рассматривают религиозные распри в качестве политических вопросов, и даже политических шансов» [64, с.129]. В этот период начинает закрепляться явное отделение религии от политики в философских трудах мыслителей того времени, в высказываниях политических деятелей и затем оформляется в нормативных правовых актах. Ф.Зеллин пишет: точка расхождения религиозной и политической власти - вторая половина 16 века, время религиозных войн во Франции, когда канцлер Мишель де Лопиталь в 1561 году провозглашает, что забота о благе государства и забота об истинной вере суть две совершенно разные вещи, где вопрос об истинной вере - прерогатива епископов, а те кто прикрываются религией ради политических целей – «политики, которые еще хуже и опаснее еретиков» [46, с.421]. Понимание власти как техники успешного политического управления отражено в известном труде Н.Макиавелли «Государь», написанном около 1513 года. В лице государя более не объединены с необходимостью сила и мораль. У государя нет более высокого долга, чем сохранение власти и безопасности государства. Даже религия выступает средством политического управления, а не высшей целью. Религия в представлениях Макиавелли – «вещь совершенно необходимая для поддержания цивилизованности», она помогает командовать войсками, воодушевлять Плебс, сдерживать людей добродетельных и посрамлять порочных

[71, с.405]. Концепция автономии политической власти сформулирована в теории Ж.Бодена (1529-1596), где «Суверенитет – это абсолютная и постоянная власть государства над подданными и гражданами» [80, с.233]. Позднее в философии Т.Гоббса (1588-1679) «государство утверждалось как автономный аппарат принуждения, который не зависит от религиозного самоопределения, но служит единственно сохранению мира» [46, с.421]. Власть все более понимается как техника, которая ориентирована на целесообразное выстраивание действий. С этого времени теории государства все более ориентируются на то, чтобы верховная политическая власть была бы мощнее всех сил на своей территории [67, с.591].

В 1573 году был подписан Акт Варшавской конфедерации, который оказался первым в европейской истории нормативным документом, закрепившим принципы религиозной терпимости и толерантности в новообразованном государстве Речь Посполитая. На территории Речи Посполитой проживали приверженцы католицизма, православия и протестантизма, представленного тремя направлениями: евангелическо-лютеранская церковь, евангелическо-реформационная (кальвинистская) церковь и церковь «чешских братьев» [26, с.81]. «Религиозная нетерпимость рассматривалась как источник социальных конфликтов, в том числе гражданских войн. Религиозный мир провозглашался меньшим злом в сравнении с конфронтацией, приводившей к войнам, сопровождавшимся разгулом жестокости, падением нравов и другими негативными последствиями» [26, с.86]. Новое государство управлялось одним королем и имело общую внутренюю и внешнюю политику, но не имело единой церкви. Это был первый исторический прецедент на территории Европы, где было создано суверенное государство, в котором сферы политики и религии были разведены и закреплены законодательно. Однако достигнутое религиозное «равновесие» просуществовало не долго. Религиозные конфликты вновь обострились после подписания Брестской унии (1596), по итогам которой было закреплено привилегированное положение католиков [43].

Луман отмечал, что в концепции суверенного принимаются одни лишь территориальные границы, но принимаются безусловно, при этом единственный государственный интерес – самосохранение политической власти и территориальной целостности, а ведение войны теперь - только политическая проблема [64, с.135]. Так Вестфальский мир (Westfälischer Friede,1648) закрепил принципы национального государственного суверенитета. Тридцатилетняя война (1618-1648), внешне разгоревшаяся из-за

религиозных разногласий протестантов и католиков, переросла в борьбу политического доминирования в Европе. Этот конфликт стал последней религиозной войной в Европе и породил Вестфальскую систему международных отношений. Помимо закрепления принципов государственного суверенитета, была официально закреплена веротерпимость. Как пишет Л.С.Васильев, «1648 год положил конец открытой Контрреформации и всей религиозной войне католиков и протестантов в Европе. Обе церкви стали существовать как независимые организации западного христианства» [31, с.385]. Принцип Аусбургского религиозного мира (1555) «чья власть, того и вера» (cujus regio, ejus religio), был расширен гарантией свободного вероисповедания, хотя первоначально распространяясь только на элиты.

Параллельно описанным историческим событиям, происходившим в Европе, те же процессы обособления политической и религиозной власти на фоне формирования суверенного государства, происходят и в России. Как пишут Е.И.Аринин и А.В.Милькова: «В эти же годы московская власть принимает «Соборное уложение» (1649), новый правовой кодекс, где впервые в отечественной истории документально утверждался приоритет «церкви Божией» в обществе, отраженный в первой главе, получившей название «О Богохульниках и о церковных мятежниках», формулируя нормы «охранительного благочестия», направленные против «бесчинников» («богохульников», «церковных мятежников» и т. п.), которых следовало «обличив казнити» [20, с.79]. «Соборное Уложение» Алексея Михайловича (1649г.) также значительно сузило сферу церковного суда и внесло иной порядок в судопроизводство [44, с.289]. «Уложение» уничтожило судебные привилегии духовенства и церковных людей, поставив их по гражданским делам в подсудность светскому суду наравне со всеми другими людьми (Уложение, глава 10, глава 13). Судебно-административным учреждением для этого назначался Монастырский приказ (Уложение, глава 13) [86].

В 1667 году преданные анафеме и провозглашенные еретиками «расколщики» с выходом «Двенадцати статей» (1685 год) царевны Софьи были отнесены к уголовным преступникам, к которым применялись «градские казни». Данные законы, с одной стороны, закрепляли принцип правового регулирования вопросов и разногласий в области религиозной веры, с другой, законодательно утверждали статус «святой церкви» («Церкви Божией») как единственной «законной» церкви, противопоставленной «рас-

колщикам», «еретикам», «мятежникам», «соблазнителям», «ворам», «плевосеятелям»,«хулникам на святую церковь», приверженцам «церковной противности» и «прелестного учения», которых, в случае их упорства, повелевалось «казнить смертью без всякого милосердия» [20, с.81].

Отчетливо проявилась идея государственного суверенитета в России в эпоху правления Петра I. «Гениально-яркая, волевая личность царя Петра I стала проводником и исполнителем того перелома в неотвратимом всемирно-историческом процессе меняющихся взаимоотношений церкви и государства…Дуалистические дискуссии о jus divinum и jus humanum к 16 веку были перекрыты монистической идеей jus naturale, «естественного права», как начала высшего, воплощенного в национальном государстве, занимающем определенную территорию. Все, что на этой территории, включая религии, церкви и секты, - подвластно государству и им управляется» [55, с.443]. В 1721 г. Император Петр I издает Регламент Духовной коллегии, который упразднил патриархат как институт единоличного руководства православной церковью. В то же время при Петре I смягчается государственная политика в отношении раскольников. «В начале XVIII в., руководствуясь практическими интересами, правительство решает отказаться от жестокого преследования старообрядцев. Петр I впервые дал старообрядцам право гражданства, при условии открытой записи в раскол. Но по Указу 1716 г. за эту милость с лиц, придерживавшихся старых обрядов, налоги взыскивались в двойном размере» [51, с.76]. На законодательном уровне «расколщики» теперь не являются преступниками и «включены» (инклюзированы) в социальную жизнь (хотя и не в равных с православными христианами правах). Данные тенденции отделения политики и религии Луман считает общей тенденцией дифференцирования общества, где отдельными проблемными областями занимаются различные коммуникативные системы: «Если религия тяготеет к насильственным столкновениям, чтобы доказать или внушить правую веру, то ей приходится отыскивать политического заступника; политика же постепенно все более дистанцируется от ведения религиозных войн. Поскольку религия способствует агрессивности, последняя должна регулироваться «церковно-политически» или субъективно направляться во внутренний мир человека в форме ригористических требований. Даже религия становится отдифференцированной системой» [64, с.136]. Подобного мнения придерживается российский политолог В.С.Кржевов: «Кровавый опыт братоубийственных конфликтов, разъединявших граждан одной страны, города, общины, а нередко даже и

членов одной семьи, настоятельно свидетельствовал в пользу отказа от губительной религиозной нетерпимости и фанатизма. Довольно быстро пришло осознание, что питательной почвой для них служит слишком плотное переплетение социальной и политической жизни с религией» [108, с.196].

Глобальное «общество общества» - мировая сеть коммуникация – это не гармоническое целое, но комплекс множественных субсистем. Частные системы отсылают друг к другу и друг от друга зависят, между системами существует структурное сопряжение или интеграция. Сам Луман избегает выражения «социальная интеграция» и заменяет его различением инклюзия/эксклюзия. «Инклюзию, - говорит Луман, - следует понимать как форму, внутренняя сторона которой характеризуется как шанс на социальное признание лиц, а внешняя сторона остается немаркированной» [64, с.35]. Общественная система через понятие инклюзии «предусматривает индивидуальные лица и указывает им места, в пределах которых они могут действовать, дополняя ожидания друг к другу; чуть романтически можно сказать и так: могут уютно чувствовать себя в качестве индивидов». [64, с.36]. Инклюзия, как положительная сторона формы (или различения) существует лишь тогда, когда возможна эксклюзия. В сегментарных обществах инклюзия определялась принадлежностью к одному из сегментов (семья, племя), а эксклюзия осуществлялась через изгнание или предание смерти, чем пресекались всяческие контакты с эксклюзированными. В стратифицированных обществах регулирование инклюзии переносится на социальное расслоение. Социальный статус определялся тем, к какому слою (сословию, касте) принадлежит человек. То есть благодаря рождению можно было оказаться внутри той или иной социальной структуры. К эксклюзии могла приводить, например, экономическая нужда или неравный брак. Теперь различение инклюзия/эксклюзия воспроизводится внутри общества: нищие, бродяги, «люди без сословия и без дисциплины, без господина и без дома» и другие «исключенные» лица хотя и были «недифференцированным остатком», но они оставались в обществе в разряде «маргинальной коммуникации». «С начала христианизации Римской империи, - пишет Луман, - возникает и имперско-правовой механизм эксклюзии на религиозных основаниях». Со времени Халкидонского собора 451г. слово «анафема», которое уже означает «отлучение», прочно входит в употребление и используется для исключения из христианского общества, в том числе с проклятием [102, с.73]. Во вводных положениях, упомянутого вы-

ше Кодекса Юстиниана (C.I.II.) точно устанавливается, кто достоин имени «христианина-католика», при этом «после распада имперской власти, сама обладающая разветвленной юридической организацией церковь берет на себя право принимать решения об отлучении с отягчающими последствиями для мирской жизни» [64, с.38].

С переходом к функциональной дифференциации включенность индивида в общество регулируется самими функциональными системами. Индивиды не могут быть локализованы только в конкретной системе, но участвуют в функционировании систем «в зависимости от того, в какой функциональной области и посредством какого кода осуществляется коммуникация между ними» и меняют точки сопряжения с функциональными системами. Современное дифференцированное общество нацелено на «все-включенность» (all-inclusion). Но Луман предостерегает от такого утопического понимания, называя его «тоталитарной логикой». Эксклюзия является другой стороной инклюзии и поэтому неизбежна. И даже более того, чем больше инклюзия, тем больше и эксклюзия. Н.Луман предостерегает: «Худший вообразимый сценарий общества следующего века основан на метакоде инклюзия/эксклюзия. И это будет означать, что некоторые человеческие существа будут личностями (person), а другие только индивидами; некоторые будут включены в функциональные системы для карьеры и т.п., а другие будут исключены из этих систем, оставаясь телами, которые пытаются дожить до следующего дня» [8, loc.1104]. Свобода и равенство индивидов основаны на том, что все ограничения и неравенства устанавливаются через коды и программы отдельных функциональных систем. Функциональные системы индифферентны к полу, возрасту, цвету кожи, религии, сексуальной ориентации. Они не дискриминируют, потому что не оперируют на основе расы, веры, региона, этничности. Но тот, у кого нет денег, тот не может платить и участвовать в экономической системе, у кого нет паспорта – тот не может участвовать в голосовании на выборах, кто не посещает школу – то не может получить образование и т.п. В функциональном обществе равенство существует как равенство возможностей, а свобода – как свобода самоидентификации и «радикальной инаковости» индивидов.

Одним из проявлений глобального общества всеобщей инклюзии Луман считает появление и растущее влияние фундаментализма и национализма. В результате безразличного отношения функциональных систем к религиозным и региональным особенностям возникает противоположная

тенденция, когда для возможности личной идентификации, желания быть воспринятым «серьезно» возникают идеи и движения религиозного и этнического фундаментализма. Первоначально фундаментализм рождается в протестантской среде в Америке в конце XIX века как реакция на различные проявления религиозного модернизма: либеральной протестантской теологии, исследований библии, теории эволюции. С конца XX века фундаментализм как явление проявляется во всем мире. Исследователи относят его к одной из характеристик «эпохи глобализации» и говорят о «феномене глобального религиозного фундаментализма». Фундаментализм видит своей целью «возвращение к истокам», предлагает в качестве единственных и безошибочных свои собственные интерпретации, представления и практики при открытом неприятии культурного, этического и этнического плюрализма [91, с.558-559].

Идеи национализма и фундаментализма хорошо описываются концептом «воображаемое сообщество», предложенным английским исследователем Б.Андерсоном. На смену религиозной общности и династическому государству (которые объединялись на основе сакральности языка, власти и территории) приходит общность национальная (начало формирования наций по времени совпадает с эволюционным этапом отдифференциации социальных систем у Лумана, а также формированием суверенных государств в Западной Европе, т.е. с XVII века). Нация – социальный конструкт, «воображаемое сообщество» существует вне территориальных границ и объединяется общими «природными узами», национальным языком, «древней» историей и верованиями, идеей бессмертия, за которые люди идут на жертвы, не зная в лицо большинство своих соплеменников. С точки зрения Андерсона эта идея «нации» заменила религиозную общность именно идеей «отзывчивости к всеподавляющему бремени человеческих страданий» и откликнулась на «ожидание бессмертия посредством преобразования фатальности в преемственность», предложила новое решение «таинства перерождения» [10, с.33]. «Быть нацией – это, по сути, самая универсальная легитимная ценность в политической жизни нашего времени», - пишет автор концепции [10, с.26]. Представления о нации как «воображаемом единстве» придерживается и Н.Луман, в ней происходит совпадение личной и народной идентичности [64, с.484-485], поэтому идея «нации», принадлежности к нации, самоидентификации по национальным критериям становятся так значимы, когда основной проблемой является поиск собственной идентичности. «В обществе, в котором уже нет сосло-

вий, человек уже не может «индивидуализироваться» не только через социальную стратификацию, но и через религиозную принадлежность, происхождение, семью…. Ввиду автономии и собственной внутренней динамики функциональных систем общество вынуждено отказаться от предписаний, регулирующих включенность в общество в целом» [64, с.460]. Идея «нации» в этом случае предлагает иллюзию «включенности» в общество, минуя механизмы инклюзии функциональных систем.

Мёллер, анализируя Лумана, пишет, что «глобализация и регионализация – в радикальной форме это параллельные феномены» [8, loc.1075]. Эти движения демонстрируют позицию иммунитета (нераздражительности, non-irritability) к эффектам функциональной глобализации, демонстрируют радикальный и сингулярный тип социальной идентичности. Мёллер поясняет: «Вместо того, чтобы идентифицировать себя членами демократических партий, найти нишу в экономической системе, некоторые мусульмане и сербы выбирают самоидентификацию в первую очередь как «мусульманин» или «серб» - и здесь заканчивается любая толерантность, так как такие идентификации не могут найти себе место в функциональных системах [8, loc.1086]. Функциональные дифференцированные системы не могут осуществлять различение «система/окружающий мир» на таких основаниях как религия, этничность или территория. Системы регулируются безразличными к ситуациям и личностям кодами: законно\незаконно (право), траты/заработок (экономика), хорошие оценки/плохие оценки (образование), истина/ложь (наука), но они не оперируют различениями мусульманин/язычник, христианин/буддист, русский/украинец, серб/албанец. Успешность коммуникации в функционально-дифференцированном обществе зависит от пренебрежения, нейтральности, безразличности, равенства без выделения приоритета системы или различения. Функциональная глобализация допускает любому идентифицировать себя с любой этничностью, национальностью, религией, но при условии, что их религия или этничность абсолютно пренебрегаются функциональными системами. Функциональные системы игнорируют их как системные коды, но фундаменталисты в свою очередь, игнорируют современное состояние глобального общества, основанного на функциональной дифференциации.

Те, кто противостоят функциональной дифференциации часто используют в качестве средства противостояния насилие. Почему именно насилие всегда ассоциируется с властью и идет с ней «рука об руку»? По-

чему кажется, что некоторые современные политики и активисты до сих пор используют советы правителю, написанные в 16 веке Н.Макиавелли о том «что государь не должен иметь ни других помыслов, ни других забот, ни другого дела, кроме войны, военных установлений и военной науки»? [71, с.342].

В концепции Лумана насилие является неизбежным «спутником» кода власти. Поскольку власть ограничивает селекцию действий подчиненных посредством формулирования «альтернатив избежания», которые конституируются возможностью применения насилия. Между насилием и властью действует, с точки зрения Лумана, «симбиотический механизм», который опосредует отношения символического уровня (кода) с уровнем органическим (тела). А.В.Попов анализирует концепцию власти Н.Лумана и выявляет следующие характеристики «симбиотического механизма» насилия и власти:

1) его нельзя игнорировать: в вопросах власти нельзя уйти от того, у кого есть превосходящая возможность применить насилие;

2) он формирует определенный вид надежности для процессов, управляемых средствами коммуникации: подчиняются тому, у кого есть реальная возможность прибегнуть к физическому насилию;

3) способен мотивировать независимо от социального контекста;

4) невозможно одновременное удовлетворение обоих партнеров коммуникации;

5) прямо зависит от организации;

6) возможность смещения в будущее: событие, наступление которого в настоящий момент избегается власти [87].

Но мы должны помнить базовую установку Лумана, что при применении насилия власть разрушается. Власть как средство коммуникации служит выстраиванию цепочки желанных действий, которая будет невозможна при применении санкций, а тем более физического уничтожения. Насилие, как справедливо считает А.В. Назарчук– это «мотивирующий ресурс власти», но ни в коем случае не необходимое и обязательное средство, поскольку «при реализации власти речь идет не о воплощении данной угрозы, а о попытке ее избежать, в чем заинтересованы обе стороны – и реципиент, и коммуникант» [77, с.139]. Тема власти и насилия – одна из ключевых в философских изысканиях современного философа М.Фуко. В работе «Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы» Фуко сосредоточен на теме сцепления физического насилия и власти. И все же, насилие не яв-

ляется эквивалентом власти или ее привилегией, это скорее «механизмы, маневры, тактики, техники, действия», «сеть неизменных напряженных активных отношений», с помощью которых «контролируют, воспитывают, муштруют и исправляют» [101, с.36, 39]. М.Фуко использует «Паноптикум», спроектированный И.Бентамом в 18 веке, как образ власти «основанной на возможности увидеть все» [100, с.220]. Эта иллюстрация в форме гротеска выражает и идею Лумана о возможности наблюдать за наблюдателями с целью прогнозирования, выстраивания и реализации спланированных решений. Важна также и идея безличности «машины» власти, которая более не зависит от личностей, которые занимают руководящие посты. Благодаря «успешности» генерализованного кода власти для общества становятся безразличными индивидуальные качества властителей и подчиненных. Движения современного фундаментализма могут являться иллюстрацией «обратного движения в цепях власти» и различения правомерная/неправомерная, формальная/неформальная власть. Если формальная власть опирается на право, то неформальная может уклоняться от него [63, с.73]. В любом случае монополия на легитимное насилие принадлежит формальной власти (Государству) как «включение исключения» - «на этом зиждется стремление к «миру» как основа властеприменения» [77, с.139].

Неэффективность применения насильственных методов можно проиллюстрировать следующими примерами, приведенными Ю.И. Семеновым: «Подавляющее большинство молдаван упорно продолжает считать себя не румынами, а молдаванами, и своим отечеством – одну только Молдавию. Несмотря на то что молдаване были официально объявлены румынами, несмотря на политику насильственной румынизации, а может быть, именно в силу проведения такой политики, молдаване в массе своей так и не изменили своего этнического и национального самосознания. Сейчас власти Турции провозглашают все население единой турецкой нацией. Государство пытается силой искоренить все этнические различия. Но именно такая политика является одной из причин все более расширяющейся борьбы курдов Турции за создание своего независимого государства» [108, с.88].

Таким образом, в рамках данного подхода, власть представляет собой жизненно-мировую универсалию существования общества. Эволюция власти идет от ее узурпации в определенных центрах в «устных культурах» к разным видам власти - в сообществах, политических системах, ор-

ганизациях, в семье. Власть может экспортироваться в любые социальные контексты, но при этом сохраняется ее специфика - производство цепочек решений в присутствии «альтернативы избежания». С точки зрения Лумана, власть не является средством принуждения, наоборот «в большинстве случаев можно говорить о том, что к насилию прибегают ввиду недостатка власти» [63, с.19]. Власть является реципрокным понятием, она «упорядочивает социальные ситуации своей обоюдо-направленной селективностью», когда планируя решения, властвующий ориентируется на ожидания подчиненного и ограничивает его пространство селекций [63, с.17]. В этом контексте можно согласиться с описанием Э.Гидденса, что «власть есть возможность и способность добиваться результатов» [36, с.355]. На протяжении истории власть применялась в сфере религии для осуществления решений – нормативных, политических, организационных; религия же в свою очередь долгое время была легитимирующим фактором политической власти, мотивацией и даже регулировала альтернативы избежания (инклюзия/эксклюзия). В современном обществе необходимо учитывать сложившуюся дифференцированную систему, где каждой проблемной областью занимается отдельная система. Это важное эволюционное достижение общества, в результате которого, как справедливо считает А.Ю.Антоновский «именно благодаря этому конститутивному размежеванию ученых перестали сжигать на кострах, а верующих не эксклюдируют из общества как слабоумных» [13, с.34]. Однако в связи с такой функциональной обособленностью, «всякое вмешательство со стороны чужого типа коммуникации теперь понимается как коррупция, как испорченная коммуникация» [108, с.121]. Игнорирование фундаменталистскими и националистическими движениями, которые А.Ю. Антоновский относит к специфическому «протестному типу общения», реальности глобального общества как функциональной системы систем, различных фокусов или дискурсов, описывающих и объясняющих реальность, приводит лишь к убийствам и разрушениям, но не может дать им желанной власти и признания их описания мира с позиции свои/чужие, правоверные/неверные, лишившихся адекватности в наступившей современности [108, с.121].

Библиографические ссылки

1. «The Heretic! (as originally told by Emo Philips)»// http://clipsonline.org.ua/clip/1776765.html

2. «СОЛНЦЕ - СПУТНИК ЗЕМЛИ», ИЛИ РЕЙТИНГ НАУЧНЫХ ЗАБЛУЖДЕНИЙ РОССИЯН //https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=1749

3. Arinin E. «The beliver»: formation of the term in the Russian context // European Journal of Science and Theology. 2015. Vol. 11. # 4. P. 111.

4. Bellah Robert N. Religious Evolution. American Sociological Review, Vol. 29, No. 3 (Jun., 1964). P. 367-368.

5. Griechisches etymologisches Wörterbuch. H.Frisk. Band 1. Heidelberg, 1960.

6. Luhmann N. A systems theory of religion. / Luhmann N. Stanford university press. Stanford, California. 2013. (Kindle edition). 6403 loc.

7. Luhmann N. Die Religion der Gesellschaft. Suhrkamp. / Luhnann N.Verlag Frankfurt am Main 2002. 364s.

8. Moeller Hans-Georg. Luhmann Explained: From Souls to Systems (Ideas Explained). –Open Court. Kindle Edition, 2006. – 300 p.

9. АГЕНТ ЦРУ НАЗВАЛ ОБЩИНУ АРХИМАНДРИТА ПЕТРА СЕКТОЙ//https://www.rusfront.ru/765-agent-cru-nazval-obshhinu-arximandrita-petra-sektoj.html

10. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. / пер. с англ. В.Г. Николаева. М.: Канон-пресс-Ц. 2001. 288с.

11. Антирелигиозная азбука//https://aquatek-filips.livejournal.com/210201.html

12. Антицерковный балаган вокруг суздальских мощей// https://tsargrad.tv/articles/anticerkovnyj-balagan-vokrug-suzdalskih-moshhej_100474

13. Антоновский А.Ю. Эпистемологическое введение в теорию социальных систем. М.: ИФ РАН. 2007. – 135с.

14. Антоновский Ю.А. Общество как общение и разобщение// Луман, Н. Дифференциация: пер.с нем. / Н. Луман. - М.: Логос, 2006.

15. Аринин Е. И. Религия, философия религии и “глокальное религиоведение”: между “экзотикой”, “совестью” и “профессионализмом” (к дискуссиям на Конгрессах российских исследователей религии) // Вопросы философии. 2017. № 4. С. 25–26

16. Аринин Е. И., Глаголев В.С., Маркова Н.М. Сибирцева Ю.А. Религия, образование и воспитание: глобальное в локальных контекстах (статья первая, особенности Владимира и Архангельска)//Духовно-нравственное воспитание, 2019, 3.

17. Аринин Е.И. Вторжение религии в советский кинематограф: между «волшебным» и «вечностью» // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. № 3, 2017. С. 311-320.

18. Аринин Е.И., Даведьянов А.В., Медведева В.А. Концептуальный аппарат религиоведения: термины «вероисповедание», «конфессия» и «деноминация»// Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л.Н. Толстого, 2019.1. С.19.

19. Аринин Е.И., Жданов В.В., Маркова Н.М., Петросян Д.И. «Образ» религии в представлениях родителей школьников, прослушавших курс ОРКСЭ//«Образ» религии в России: образовательные проекты, толерантность и вызовы экстремизма: монография /Под ред. доц. Марковой Н.М.; ВлГУ. Владимир: Аркаим, 2017. С.61.

20. Аринин Е.И., Милькова А.В. Поморское древлеправославие на Владимирской земле (часть 1) // Вестник Владимирского государственного университета. Социальные и гуманитарные науки. 2017 №2 (14).С.76-85.

21. Аринин Е.И., Петросян Д.И. Особенности религиозности студентов// Социологические исследования, 2016, № 6. С.72.

22. Архангельская область//Арена, Атлас религий и национальностей России. 2012. С.158

23. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. Пер. с фр. Ю.С.Степанова. М.: Прогресс-Универс, 1995. 456с.

24. Бергер П. Секуляризация и проблема убедительности [Электронный ресурс] / П. Бергер // Режим доступа: http://www.nuntiare.org/librory/nz_2_2.htm

25. Бибихин В.В. Мир / В.В. Бибихин. – Томск: Водолей, 1995. - С.135

26. Бортник И.А. Проблема толерантности в религиозно-философской и социально-политической мысли Речи Посполитой второй половины XVI-первой половины XVII веков. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2011. №2

27. Брагова А.М. Цицерон о богах и поклонении им. Juvenis scientia. 2017.

28. Брагова А.М. Цицерон о законах идеального государства. // Sholae. Философское антиквоведение и классическая традиция. 2010. Vol. 4.1.

29. Брагова А.М. Цицерон о суеверии. // Juvenis scientia. 2017. №4

30. В Челябинске появилась "Православно-католическая церковь" с папой Василием во главе//http://www.blagovest-info.ru/index.php?id=1134&s=3&ss=2

31. Васильев Л.С. История религий. М.:КДУ. 791с.

32. Ведешкин М.А. Кодекс Феодосия «О язычниках, жертвоприношениях и храмах» // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: История. Политология. Экономика. Информатика. 2013 №15 (158) Выпуск 27. С.38-47

33. Владимирская область. Национальный состав // http://worldgeo.ru/russia/reg33/

34. Владимирская область//Арена. Атлас религий и национальностей России. 2012. С.164

35. Геранина Г.А. Реализация комплексного курса ОРКСЭ во Владимирской области: социально-философский анализ//Свеча-2017 (Геранина Г.А. Реализация комплексного курса ОРКСЭ во Владимирской области: социально-философский анализ//Свеча-2017 (Т. 33).Владимир :Аркаим, 2017. С.109

36. Гидденс Э. Устроение общества: Очерк теории структурации. М.: Академический проект. – 2005. 528с.

37. Глубоковский Н.Н. Православие //Христианство: Энциклопедический словарь: В 3-х томах. Т.3, М.,1995, с.382

38. Глубоковский Н.Н. Православие по его существу //Церковь и время. № 1, 1991. С.11

39. Головин Н.А. Социологическая теория как часть социальной системы // Луман Н. Социальные системы: очерк общей теории. СПб. Наука. 2007. С.5-6.

40. Голубинский Е.Е. Святые Константин и Мефодий - апостолы славянские// http://www.golubinski.ru/golubinski/konst10.htm

41. Гревс И. Юстиниан // Христианство: энцикл.слов. В 3тт. М.: Большая российская энциклопедия. 1995. Т.3 с.287-288.

42. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. I. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей,1955. С.332; Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. IV. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей,1955.С.91.

43. Дмитриев М.Б. Религиозные войны в Речи Посполитой? К вопросу о последствиях Брестской унии 1596 года. // Studia Slavica et Balcanica Petropolitana. 2008 №1.

44. Доброклонский А.П. Руководство по истории Русской Церкви. М.: Крутицкое патриаршее подворье. Общество любителей церковной истории. 1999. 936с.

45. Житие Александра Невского/Библиотека литературы Древней Руси// http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4962

46. Зеллин Ф. Политика // Словарь основных исторических понятий. Избранные статьи. Том 1. Пер. с нем. К.Левинсон. Сост.Ю.Зарецкий, К.Левинсон, И.Ширле. М.: Новое литературное обозрение. 2014. 736с.

47. Иванов А.И. Религиозность населения Владимирской области периода "завершения советского периода"//Религия и религиозность во Владимирском регионе: коллективная монография / Под ред. Е. И. Аринина. Т.2. – Владимир : Изд-во Владим. гос. ун-та, 2013.2013.

48. Идеализм и религия. М., 1972, с.187.

49. ИМЕННОЙ ВЫСОЧАЙШИЙ УКАЗ, ДАННЫЙ СЕНАТУ, «ОБ УКРЕПЛЕНИИ НАЧАЛ ВЕРОТЕРПИМОСТИ»//Полное собрание законов Российской империи: Собр. 3-е. Т.XXV: 1905. Спб., 1908. С.237-238

50. Информация о зарегистрированных некоммерческих организациях// http://unro.minjust.ru/NKOs.aspx

51. История религий во Владимирском крае (досоветский период): монография / А.И. Анкудинов [и др.]; науч. ред. : Е. А. Плеханов. – Владимир : «Издательство «Шерлок-пресс», 2017. – 232с.

52. История религий во Владимирском крае (советский период) : монография / Отв. ред. : Е. И. Аринин. –Владимир : Издательство «Шерлок-пресс», 2018. С.9.

53. История религий во Владимирском крае (современый период) : монография / Отв. ред. : Е. И. Аринин. –Владимир : Издательство «Шерлок-пресс», 2019. С.55-57, 112-127.

54. Кантеров И.Я. Новые религиозные движения (введение в основные концепции и термины): Учебное пособие. –Владимир, Изд-во ВлГУ, 2006. С.3-4; Кантеров И.Я. Новые религиозные движения в России (религиоведческий анализ). – 2-е изд.- М. : МГУ, 2007. С.5-6.

55. Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви. М.Эксмо-Пресс. 2000. – 816с.

56. Коробов М.И. К реконструкции результатов псевдоэтимологических интерпретаций иноязычных имен собственных (на материале готского перевода Библии). // Известия РГПУ им. А.И. Герцена 2008

57. Куренной В.А. Феноменология Эдмунда Гуссерля//Гуссерль Э. Избранные работы / Сост. В. А. Куренной. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. С.7-8.

58. Лактанций. О смертях преследователей. Спб.: Праксис. 1998. 231с.

59. Левада Ю. Что может и чего не может социология//http://www.gtmarket.ru/laboratory/publicdoc/2006/441

60. Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983, с.145; Лотман Ю.М Культура и взрыв. М., 1992, с.258; Аринин Е. И. Философия религии. Принципы сущностного анализа: монография. Архангельск : Изд-во Поморского гос. ун-та им. М.В. Ломоносова, 1998. С. 191; Луман, Н. Реальность массмедиа: пер.с нем. А.Ю.Антоновского - М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. С.199.

61. Леви-Строс К. Первобытное мышление. М., 1994. С.38, 39, 106.

62. Лортц Й. История церкви. М. Христианская Россия. 1999. 511с.

63. Луман Н. Власть. Пер.с.нем. Антоновского А.Ю. Москва.: Праксис. 2001. 256с.

64. Луман Н. Общество общества. / Луман Н. пер. с нем. под общ.редакцией Антоновского А., Никифорова О. В 2-х тт. Т.2, М.: Логос, 2011. 640с.

65. Луман Н. Общество общества. / Луман Н. пер. с нем. под общ.редакцией Антоновского А., Никифорова О. В 2-х тт. Т.1, М.: Логос, 2011. 640с.

66. Луман Н. Реальность массмедиа: пер.с нем. А.Ю.Антоновского - М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012.

67. Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории. Пер. с нем. И.Д. Гадзиева. Под ред.Н.А.Головина. СПб. Наука. 2007. 642с.

68. Луман Н. Эволюция./ М. Логос, С. 162.

69. Луман Н. Дифференциация: пер.с нем. / Н. Луман. - М.: Логос, 2006.

70. Луначарский А.В. Искусство и религия// http://lunacharsky.newgod.su/lib/religia-i-prosvesenie/iskusstvo-i-religia

71. Макиавелли Н. Избранные сочинения. М.: «Художественная литература». 1982. – 503с.

72. Маркова Н.М., Петросян Д.И. Аринин Е.И., Воронцова Е.В., Медведева В.А. "Образы религии" в массовом сознании и "модели религиозности"//«Образ» религии в России: образовательные проекты, толерантность и вызовы экстремизма: монография /Под ред. доц. Марковой Н.М.; ВлГУ. Владимир: Аркаим, 2017. С.196-208.

73. Матурана У., Варела Ф. Древо познания. М., 2001. С.7-8.

74. Маштафаров А.В., Некрасов В.М. Владимирская область//Православная энциклопедия. Т. IX, М.: Православная энциклопедия, 2005. С.63

75. Михеева Л.Е. Этноконфессиональная ситуация Владимирской области: по итогам исследований 2011 года //Свеча-2011 Т.19. Владимир, ВлГУ, 2011. С.205-207

76. Мчедлов М.П. Общие вопросы религиозной идентичности. К постановке проблемы, условия ее объективного анализа//https://www.civisbook.ru/files/File/Mchedlov_obshie.pdf

77. Назарчук А.В. Теоретико-политические воззрения НикласаЛумана. // Политические исследования. 2006. С.136-149.

78. Назарчук А.В. Учение Никласа Лумана о коммуникации. М.: Весь мир. 2012. 248с.

79. Национальный состав. Архангельская область// http://worldgeo.ru/russia/reg29/

80. Новейший политологический словарь. Авт.сост. Д.Е.Погорелый. Ростов н/Д.: Феникс. 2010. 318с.

81. Новые церкви, старые верующие - старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России / Под ред. К.Каариайнена и Д.Фурмана; М.-СПб.: Летний сад, 2007. С.37.

82. Островская Е.А. Социология религии: введение. СПб.: Петербургское востоковедение. 2018. 320с.

83. Парсонс Т. О социальных системах. М.: Академический проект, 2002. С.3-4.

84. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Владимирская губерния. Том VI. Тетрадь II (Последняя) СПб.: Изд-во Центрального статистического комитета МВД, 1904. С. IX-X.

85. Повесть временных лет/Библиотека литературы Древней Руси// http://lib2.pushkinskijdom.ru/tabid-4869

86. Полное собрание законов Российской империи. Т.1. с.1649 по 1675г. Санктпетербургъ. Печатано в типографии II отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии. 1830. С.1-161

87. Попов В.А. Системно-теоретическая проблематика власти в социологии Т.Парсонса, Н.Лумана и Р.Мюнха. дисс. на соиск. Уч.ст. к.социол.наук. М.2008. – 175с.

88. Постановление ВЦИК и СНК о религиозных объединениях//https://www.lawmix.ru/docs_cccp/5380

89. Рейсмер М.А. Государство и верующая личность. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011 . С.424.

90. Религиовед Дмитрий Узланер — о том, почему религии становятся всё более опасными//http://www.the-village.ru/village/city/city-news/175671-chto_novogo_religioved

91. Религиоведение. Словарь. Под.ред. Е.С.Элбакян. М.: Академический проспект. 2007. – 637с.

92. Решение Судебной палаты по информационным спорам при Президенте Российской Федерации № 4 (138) от 12 февраля 1998 г.//http://www.sclj.ru/court_practice/detail.php?SECTION_ID=157&ELEMENT_ID=1074

93. Свасьян, К.А. Иоганн Вольфганг Гете. - М., 1989.

94. Статистические сведения о религиозных организациях (по состоянию на 31.03.2018) http://ngo33.ru/wp-content/uploads/2018/04/p03.pdf

95. Толковый словарь русского языка. Под редакцией Д. Н. Ушакова М, 1935. С.1562.

96. Тощенко Ж.Т. Кентавр-идеи как деформация общественного сознания// http://toschenko.ru/publication/12/

97. Тройницкий Н.А. (ред.) Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Архангельская губерния. Том I. Тетрадь III. СПб.: Изд-во Центрального статистического комитета МВД, 1904. С.VII-VIII

98. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т2. М.: Прогресс. 1984. – 672с. С.24

99. Филиппов А.Ф. Теоретические основы социологии Н.Лумана (критический анализ). Диссертация кандидата философских наук. М., 1984.

100. Фуко М. Интеллектуалы и власть. М.: Праксис. 2002. – 384с.

101. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.:Ад Маргинем Пресс. 2016 – 416с.

102. Христианство. Энциклопедический словарь.Т.1М.: Научное издательство «Большая Российская энциклопедия». 1993. – 863с.

103. Церковно-государственная система Юстиниана // Карташев А.В. Вселенские соборы. Электронный ресурс. https://azbyka.ru/otechnik/Anton_Kartashev/vselenskie-sobory/5_9 [Дата обращения 15.07.19]

104. Цицерон. О природе богов. СПб.: Азбука. 2016.- 448с.

105. Элиаде М., Кулиано И. Словарь религий, обрядов и верований. Москва. Академический проект. 2014. – 382с.

106. Эпштейн М.Н. Постатеизм, или Бедная религия //https://magazines.gorky.media/october/1996/9/postateizm-ili-bednaya-religiya.html

107. Эпштейн М.Н., «Новое сектантство: типы религиозно-философских умонастроений в России. 1970—1980-е годы». М.: Лабиринт, 1994.С.167-168.

108. Этнос, нация, ценности: социально-философские исследования. Науч. ред. Момджян К.Х., Антоновский А.Ю. Москва. Канон+ РООИ «Реабилитация». 2015. – 440с.

5.3. Личность, религия и идентичность в трактовке М. А. Батунского

Идеи Н. Лумана оказались близки к положениям известного российского исламоведа, историка и философа Марка Абрамовича Батунского (1933 – 1997), чья фундаментальная монография «Россия и ислам» получила высокую оценку со стороны Жака Ваарденбурга (Jacques Waardenburg, 1930 – 2015), одного из крупнейших исламоведов XX века, впервые в отечественной литературе представившего описание ислама с позиций нового и перспективного академического подхода, стремясь «осмыслить ситуацию в иных терминах…», чем это обычно делалось в литературе того времени [4, с. 7, 34]. Это радикально отличало его издание от массовых и научных советских описаний, считавших ислам, как и любую религию вообще, отмирающим «опиумом народа» (К. Маркс) или «опиумом для народа» (О. Бендер). Феномен ислама в его работе выступает как самобытная и самосозидательная система, способная порождать свои исторические и социально-политические формы, что оказалось предельно актуальным, когда «на рубеже XXI века академическое исламоведение обнаруживает себя на краю дымящейся пропасти», как отметил Л. А. Аннинский [4, с. 8].

С этих позиций ислам начинают рассматривать вне множества сложившихся за почти 1500 лет стереотипов, выявляя в нем «признаки самонастраивающейся системы и способность регулировать и усложнять собственный строй, выделять из себя так называемые автомоделирующие тексты, моделировать собственную концептуальную память» [4, с. 11]. Отмечается, что в нем «сокрыто что то неведомое и вечное... вдруг наполняющее энергией все автономные части и структуры» [4, с. 35]. Такое описание близко к отмеченной выше концепции Н.Лумана, который считал, что религия выражает «тайну» бытия человека в мире как «связывание с начальным», составляющим природу «'religio' в самом широком смысле слова, в каких бы культурных обликах она не выступала»[27]. Он полагал, что религию важно описать как «'re-entry' (обратное вхождение, возвращение, повторное вхождение) различия между *известным* и *неизвестным* в пределах известного», при этом, как уже отмечалось выше, они с магией «надзирают за границей с неизвестным»[28]. Соответственно, такие практики «связывания с начальным» и «надзирания за неизвестным» в контексте их проявлений в исламской традиции и будут рассмотрены нами ниже.

В дохристианский период развития своей истории Древняя Русь обладала весьма активными торговыми, культурными и политическими связями с миром ислама, практически сближаясь в данной области взаимодействия со многими регионами Западной Европы и Византии [4, с. 39]. Мусульманский мир в этот период был представлен прежде всего Арабским халифатом, крупнейшим государством своего времени со столицей в Багдаде (خلافةإسلامية, VIII – XIII вв.). Исследователи называют этот этап исламского развития «мусульманским ренессансом», или «Золотым веком ислама».

М.Батунский отмечал, что племенами Киевской Руси мусульмане воспринимались, с одной стороны, как «степные люди», которые «врывались на быстрых конях, как настоящий степной ветер, переворачивали все вверх дном и, опустошив, обезлюдев страну, довольные, покидали ее» [4, с. 9 – 10]. Фольклор зафиксировал образ некого «чудовища» (Чудо Юдо, Змей, Идолище, Кощей Бессмертный), которое ассоциировалось с «кочевником» [4, с. 42]. При этом, с другой стороны, существовали и периоды, когда Русь находилась в качестве союзника «степных людей», участвуя в налаживании торговых путей, включая знаменитый «Шелковый путь», проходивший через Дербент и другие регионы самобытного и богатого Востока, где в качестве доминирующей религией утверждался ислам [4, с.

41]. Интерес русских элит вызывало и то, что исторически ислам сложился не только как система верований и обрядов, но и как «логичная система представлений об устройстве государства, общества и права, включающая в себя различные науки» [1, с.85-87].

Крещение Руси принесло с собой и византийские представления об исламе, который Иоанном Дамаскиным (Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός, Iohannes Damascenus, ок. 675 – ок. 753 гг.), одним из первых авторов, описавших мусульман, был отнесен к категории «ересь» (αϊρεσις), при этом его трактовка стала доминирующей в последующем описании ислама другими средневековыми христианскими авторами, когда, к примеру, говорилось про последователей «лжепророка Мухаммеда» («агарян», «измаильтян», «сарацин» и т.п.), который «случайно познакомился с Ветхим и Новым Заветом, сходным образом... общался с арианским монахом, [после чего] составил собственную ересь» [11, с. 29; 17].

В тот период утвердилось распространенное и сегодня убеждение, что «возникновение и развитие ислама происходило именно в атмосфере духовного влияния иудаистско-христианской традиции», которые были «искажены» последователями Мухаммеда, нарушивших «стройность и последовательность средневековых представлений христиан о божественном плане истории» [11, с. 18]. В пророке ислама христиане видели только богоотступника, а его учение считали ложным, созданным исключительно в целях властвования и удовлетворения своей корысти [4, с. 47 – 48]. Даже в эпоху Просвещения, когда европейские учёные начинают рассматривать Мухаммеда как пророка, посланного для своего народа, некоторые консервативные авторы, к примеру, могли писать, что Вольтер (Voltaire, 1694-1778) и некоторые другие «восхваляют Мухаммеда в ущерб христианской религии в такой сильной степени, что он мог бы считать себя вполне удовлетворенным за все те порицания, которые сыпались на его голову от прежних христианских полемистов, если бы только он услышал эти похвалы» [15, с. 7 – 8].

В историческом плане эти полемические тексты сопровождались выработкой специальной инвективной лексики, в которой «мохаммеданизм» и «магометанство» ассоциировались с «обманщиком» и «вероотступником» [4, с. 48]. В XIV – XV вв.в русский язык входит слово «басурманство», обозначавшее мусульман, но позднее приобретая значение любого «иноверца», включая католиков, протестантов и т.п. «неверных» и «нехристей» [24, 25, 26]. В таком контексте складывался специфический образ

ислама, представлявший собой противоречивое сочетание объективных знаний и искаженных, порой самых фантастических представлений [11, с. 9 – 12, 29, 30]. Альтернатива «христиане – нехристи» как «добро – зло» выступали как «незакамуфлированные ценностные импульсы» и «ярко-субъективные клише», стремясь воздвигнуть символическую прочную стену, призванную защитить и отгородить собственную мировоззренческую концепцию от новых «стержневых норм» и учений [4, с. 51].

Начало древнерусского летописания принято связывать с устойчивым общим текстом, которым начинается подавляющее большинство дошедших до нашего времени летописных сводов («Повесть временных лет» Нестора, XI в., далее - ПВЛ») [10, с. 76]. В них присутствуют первые описания исламской религиозности, где описываются «исмаиляне», «агаряне», «сарацины» и т.п. [4, с. 52; 21, 24]. В начале «ПВЛ» ислам показан через призму дипломатического описания как самобытной вероисповедальной системы, уважительно представленной в известной сцене «выбора веры» князем Владимиром [4, с. 60]. Данное действие можно истолковать как своеобразный диалог, в результате которого «понимающая личность» (Владимир, т.е. языческая Русь) благодаря встрече с другими «Я» (представителями трех монотеистических религий – иудаизма, ислама, греческой и римской веры) «изменяется и по новому определяет себя» [4, с. 60]. Согласно преданию в 986 г. к Великому князю Киевскому Владимиру Святославовичу явились послы от народов, исповедующих различные веры, убеждая его в превосходстве именно своей религии. В «ПВЛ» отмечается: «Приидоша болгаре вѣры бохъмичи, глаголюще, яко “Ты князь еси мудръ и смысленъ и не вѣси закона; да вѣруй въ законъ наш и поклонися Бохъмиту”» (в переводе на современный русский язык: пришли болгары магометанской веры, говоря: "Ты, князь, мудр и смыслен, а закона не знаешь, уверуй в закон наш и поклонись Магомету") [16]. Выражение «вѣры бохъмичи» фиксирует политкорректное, если выражаться современным языком, отнесение автором текста исповедания «болгар» к категориям «вѣра» и «закон», а не «ересь», которые в тот исторический период характеризовали особый статус религиозности, а именно нормативную, принятую властями государства «догматическую систему исповедания», среди которых были «Ecclesia Catholica Romana» (Римская Католическая Церковь) и «Οικουμενικό Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως» (Вселенский Патриархат Константинополя) [3, с. 103].

Политкорректность, однако, далее полностью отбрасывается обвинительной речью константинопольского «Философа», который стремится придать исламу «самое отталкивающее» описание: «Вера их оскверняет небо и землю, и прокляти они сверх всех людей, уподобились жителям Содома и Гоморры, на которых напустил Господь горящий камень и затопил их, и потонули. Так вот и этих ожидает день погибели, когда придет Бог судить народы и погубит всех, творящих беззакония и скверны...» [4, с. 62].

М. А. Батунский выделяет несколько групп народов и цивилизаций, первая из которых («Юг») в религиозно-идеологическом (православные) плане наиболее близки России. Вторая группа («Запад») – это католические и протестантские регионы, которые в своем религиозном, культурном и политическом плане часто противопоставлялись России [5, с. 33]. Третья группа («Восток нехристианского мира») включала варваров, людей степи, кочевников, бедуинов, чья культура виделась дикой и воинственной, т.е выступая как «некая антикультура», требующая строгого контроля со стороны «истинной» христианской культуры, ради предупреждения страданий и притеснений «истинно верующих», т.е. «правоверных/православных» [5, с. 33]. Такие образы веками сохранялись не только в массовом сознании, но и в произведениях высокой культуры, к примеру, в текстах А.С. Пушкина, противопоставлявшего арабов-мусульман номадам-мусульманам, которые не принесли завоеванным им странам и народам «ни алгебры, ни Аристотеля» [5, с. 34]. В целом, изучая мусульманский мир, очень важно избавиться от множества негативных стереотипов прошлых столетий, когда нередко весьма «грубые» интерпретации ислама базировались на оппозиции «Россия/кочевой Восток» трактуемой как «Христианство (Добро)/Ислам (зло)» [5, с. 36].

Вместе с тем, уже после Куликовской битвы Российское государство стремилось к интеграции «структурного целого, сдвигая прежние международные стандарты престижа и авторитета (поневоле связанные большей частью своей с Золотой Ордой)» [5, с. 38]. Батунский отмечает, что именно принятие ислама в Золотой Орде устранило «социальный вакуум», утвердив порядок, при котором уважалась как «греческая вера» покоренного народа, так и «могущественные мусульманские общности» [5, с. 39]. Завоевание Казани (1552) сделало мусульман частью российского общества, а «татарскую силу» - элементом военной мощи Московского государства, которое навсегда стало «биконфессиональным» [4, с. 351]. Уважение к са-

мобытности ислама наиболее заметно стало проявляться в эпоху Просвещения и деятельности Екатерины II, стремившейся сформировать лояльное к власти сообщество, выбирая надежных и преданных священнослужителей для «подданных Магометанского закона», воспитывающих свои народы в идеалах служении империи, создавшей ряд учебных заведений для «инородцев», развернувшей строительство мечетей, опубликовавшей Коран и учредившей «Ориенбургское магометанское духовное собрание» [5, с. 40].

М.А.Батунский полагает, что именно в контексте идеи эпохи Просвещения и формирования «позитивной философии» с XIX века начинается формирование российского востоковедения и исламоведения (исламистики). Эта «профессиональная светская исламистика» начинается с деятельности В.Р.Розена (1849-1908), который в духе недавно утвердившейся в академическом мире той эпохи «позитивной науки», стремился преодолеть страстные, эмоциональные и порой пронизанные религиозным исступлением и воодушевлением описания ислама, созданные в прошлые века, стремясь создать полноценный образ «мусульманского Востока», опираясь только на беспристрастные факты [6, с. 8-9]. Такой подход «нес в себе серьезные политические импликации, явственно противостоявшие политическим же следствиям реликтов средневеково-христианской картины ислама», которая была «полной неимоверных деформаций, искажений и ошибок и четко нацеленной на разжигание антимусульманских страстей и эмоций» [6, с. 9].

Батунский отметил, что «такое явление как "русская исламистика" должно быть постигнуто как самостоятельное целое и описано в собственных терминах», которые, однако, складывались в ходе противоречивого, многопланового и непоследовательного столкновения «двух исламистик», представленных «секуляризмом и конфессионализмом», которые «попадали в зону массивного взаимооблучения» [6, с. 13-14]. Такая двойственная область исследований «начала претендовать не только на осмысление, но и на переосмысление, перестройку культурных, глобальных и локальных ценностей; она стала смотреть на самое себя как уже и на культуротворческую силу в условиях грядущего динамического, развивающегося и самообновляющегося российского общества» [6, с. 16]. Любая академическая (светская) «исламистика» и до В.Р. Розена «являла себя как живая самоорганизующаяся система, способная к активному использованию поступающих извне воздействий в функции ориентировки и к их переработке,

оставаясь «инвариантной к смене ее конкретных носителей..., ибо она должна была непрерывно осуществлять сигнально-ориентировочную деятельность в быстро меняющихся мирах и российской и мировой исламистик», хотя «с течением времени становилось все яснее, что выполнять роль полноценной копии Оригинала», т.е. «западной исламистики русская исламистика сможет лишь тогда, когда она будет активно реализовывать и перерабатывать применительно к своим специфическим условиям и требованиям предметное значение идущей извне фактологической и особенно концептуальной информации, адекватно осознает и положительные и отрицательные стороны ее динамического субстрата и предложит действенные каналы его перекодировки из одной – «западной» системы кодов – в другую, «русскую»[6, с. 19-20].

Созидаемая В.Р. Розеном особая «научная империя» пропагандировала «идею необходимости свободного потока информации, полагая, что лишь подлинное знание может способствовать рациональному и успешному принятию государственной важности решений касательно тех или иных мусульманских проблем» [6, с. 21].

Розен, как пишет М.Батунский, «не ограничивается изолированным рассмотрением вычлененных противоположностей – исламские и христианские социумы, – а доходит до осознания их единства, взаимопроникновения. Поэтому на смену строго аналитическому подходу (вычленение односторонних, крайних моментов – т.е. все те же «мусульманство и христианство») у Розена с необходимостью приходит на престижную позицию «синтетическое отрицание», воссоздающее на новой основе целостность понятия - «мусульманско-христианский феодальный мир средневекового Востока» [6, с. 26]. Это позволяло заложить «солидные предпосылки для создания фундаментальной теории взаимодействия ислама и христианства на мусульманском средневековом Востоке, теории, в основе которой лежало признание взаимодействия этих двух религиокультурных систем в качестве специфического процесса, имеющего свои законы, не сводимые ни к законам развития ислама, ни к законам развития христианства. Предполагается, следовательно, возникновение качественно новой особой системы – «Ислам-Христианство», выступающей в виде сложного многоуровневого образования, не исчерпывающегося этими двумя компонентами и обретшего собственные законы функционирования и изменения», когда «изучение ислама и христианства как относительно самостоятельных и вместе с тем внутренне зависимых друг от друга феноменов», что позво-

лило «избежать сведения одного компонента к другому. Их единство, таким образом, предстает как единство многообразия притом, что особенно важно, в принципе способного обеспечивать гомеостатическое равновесие. Снимается, таким образом, оппозиция исламо- и христианоцентризмов, утрачивающих самобытность каждого из взаимодействующих с ним верований, ибо и ислам и христианство начинают соотноситься с метасредой – «феодальным миром средневекового Востока» – не как простая часть с бесконечно превосходящим его целым, а как равноценные «микрокосмы» [6, с. 26].

Батунский отмечает, что «Розен безусловно склоняется к идее коэволюционного взаимодействия ислама и христианства – идее, базирующейся на логике общения и диалога и, значит, отвергающей не только шаблонно европоцентристские установки, но и логику антагонизирования, имманентную миссионерскому мировоззрению. По-видимому, доминирующая из всех задач – это показ того, как складывались, изменялись внутри одного и того же поколения ученых и передавались их последователям ключевые понятия нововозникающей науки – «Ислам», «Пророк», «Коран», «Сунна», «Шариат», «Суннизм», «Шиизм» и т. п., – понятия, составившие уникальный духовный климат мусульманского социума и в то же время несшие на себе зримую печать его понимания и репрезентации европейским миром идей и символов в семиотическом, информационном и формально-логическом аспектах» [6, с. 28]. Этим создается возможность диалога, участники которого отказываются как от «шаблонно-европоцентристских установок», так и от особенностей «имманентного миссионерского мировоззрения»[6, с. 28].

В таком концептуальном контексте исламоведение (исламистика) выступает как «процесс, а не набор законченных, замкнутых в себе мыслительных объектов", требуя признания «по крайней мере двух положений, которые наделяют ее внутренним напряжением и динамизмом, вследствие упрочения взаимосвязи между временными и пространственными специфичностями:

1. История исламистики – это история смены значений и культурных функций повторяющихся ориентальных тем и мотивов, их видоизменения, трансформации и синтеза; это также и история вхождения в культурно-философское самосознание Европы благодаря исламоведческим штудиям не только наиболее значительных политических и культурных образов му-

сульманской цивилизации, но и некоторых ее ментальных и нравственных моделей.

2. Но, несмотря на все эти смены, сдвиги, переходы, несмотря на прогрессирующую эмоциональную и интеллектуальную интенсификацию традиционных для исламистики сюжетов, концептуальное ядро этой науки оставалось настолько широким и толерантным, что оно позволяло сочетать самые, казалось бы, разрозненные, несовместимые течения.

Вследствие этого отображенные ими компоненты калейдоскопической, фрагментарной реальности тех или иных стран распространения ислама имели все основания рассматриваться как взаимозависимые части более высокой категории – «мусульманский Восток», категории сложной, многоступенчатой, но тем не менее с единым формообразующим принципом. И в данном случае не имело значения, что один ученый мог видеть в Истории прогресс, тогда как другой – лишь изменения форм, связывая их с циклической повторяемостью во все той же Истории, рассматриваемой как серия мутаций, но не прогрессивных перемен. Важней всего оказалось признание всеми представителями появившейся на свет профессиональной исламистики того обстоятельства, что мусульманский Восток находится в ситуации перманентной активности и трансформации» [6, с. 29].

С таких позиций и феномен ислама выступил как «целое», которое отличалось «такими специфическими чертами и закономерностями, которые не присущи отдельным его компонентам, и что поэтому его нельзя понять как функционирующий только на основе закономерностей составляющих его частей. Эта цельность обладает лишь ей имманентными типами устойчивости, которые могут более или менее безболезненно следовать друг за другом, благодаря, скажем, отходу от институционализированного ислама в лице прежде всего шариата в сторону суфизма» [6, с. 34].

Наука «рассматривает саморазвитие, самоорганизацию и самоусложнение ислама и связанных с ним самых различных по своей структурной и функциональной организации, по своим сущностным характеристикам и многогранным потенциям явлений, как последовательный процесс, в основе которого в качестве «заводной пружины» лежит своеобразный механизм «естественного отбора». Он то и двигает мусульманский Восток то по прогрессивным, то по регрессивным путям развития – путям, во многом детерминированными теми же историческими законами, которые определяют судьбы европейских и европогенных обществ» [6, с. 35].

Все это позволяет «представить историю исламоведческого познания как движение от исследования поведения объемлемых термином «Ислам» объектов к изучению их элементарного строения и к синтезу знаний о поведении этих объектов как «макротел» со знанием об их элементарном строении. Главной особенностью эпохи системного исследования является подход к любому объекту исламистики как к системе – единству его поведения как целого и его внутреннего строения. Заключается же он в исследовании этого единства. Генеральная линия развития исламистики – от «отдельного» к «системе» («системному отдельному»), от изучения поведения и строения какого-либо из «исламских объектов» в относительном отрыве друг от друга к совместному исследованию их как противоположных сторон этого объекта, к исследованию их единства» [6, с. 41].

Батунский отмечал, что «если для классического ... востоковедения, в значительной мере основывавшегося на механистическом методе анализа, было характерно стремление свести «целое» («ислам», «исламский мир») к сумме его частей и объяснять действия «целого» из действий его частей, то современная исламистика стремится именно «целое» брать в качестве отправной точки исследования, а в качестве исходных – законы, управляющие его поведением», что позволяет «констатировать постепенное приближение к толкованию ислама как спонтанно активной системы, т. е. как организации, обладающей тенденцией сохранять и поддерживать себя через изменение, имеющей относительно автономное содержание и движущейся по внутренне детерминированным законам. Этот подход прежде всего означает, что ислам – не просто совокупность определенных единиц, где каждая управляется законами действующей на нее причинной связи, а совокупность отношений между ее фундаментальными составными элементами. И само собой очевидно, что признание Ислама как Системы предполагает не просто перечисление богатства, разнообразия его форм, их «пригнанности» друг к другу, но и их порядок, устойчивость в изменениях на основе своеобразных механизмов саморегулирования» [6, с. 42]. Таким образом, можно утвердать, что исламистику «характеризует стремление создать континуум высокотеоретизированной модели эволюции ислама, с одной стороны, и по преимуществу прагматических поисков механизмов управления им в интересах «русского государственного организма» – с другой», когда «они воодушевляли одновременно и профессионалов и общественность надеждой на то, что хотя бы в некоторых сферах

ориенталистики русские ученые реально выйдут на первое место» [6, с. 60].

Многие востоковеды и исламоведы советского периода в большей степени акцентировали свое внимание именно на проблеме происхождения ислама, что в итоге послужило ее дальнейшему самостоятельному развитию в отечественной исторической науке. Но, несмотря на обширную литературу, посвященную происхождению ислама, обращение к этой теме сохраняет свою актуальность и сегодня. Практически все попытки воссоздания истории происхождения ислама и последующего его развития как третьей мировой религии в отечественном востоковедении не привели к общепринятой теории (концепции), которая смогла бы четко с точки зрения ученого мировоззрения ответить на все вопросы современной науки. Однако именно Розен разработал собственную многоуровневую концепцию, помогающую рассмотреть и изучить мусульманство не просто как отдельную религию, а как идеологию в системе научного сравнительного религиоведения, на базе «Ислам – Христианство» в «мусульманском средневековом Востоке» [9, с. 5, 8].

Библиографические ссылки

1. Абдуллаева С. Ш., Аринин Е. И. Наименование ислама в российских источниках X – XV вв. // Вестник ВлГУ. Социальные и гуманитарные науки / Владим. гос. ун-т им. А. Г. и Н. Г. Столетовых. 2017. № 2 (14). С. 85 – 90.

2. Арабская литература в Испании (Андалусская литература) VIII – XIII вв. [Электронный ресурс]. URL: http://feb-web.ru/feb/ivl/vl2/vl2-2402.htm (дата обращения: 07.08.2019).

3. Аринин Е. И., Викулов И. Е., Атабеков Р. Т. Религия между нормативным, маргинальным и девиантным // Религиоведение. 2015. № 4. С. 103.

4. Батунский М. А. Россия и Ислам. В 3 т. Т. I. М. : Прогресс-Традиция, 2003. 381 с.

5. Батунский М. А. Россия и Ислам. В 3 т. Т. II. М. : Прогресс-Традиция, 2003. 587 с.

6. Батунский М. А. Россия и Ислам. В 3 т. Т. III. М. : Прогресс-Традиция, 2003. 253 с.

7. Большая российская интернет-энциклопедия. URL: https://bigenc.ru/fine_art/text/1825479 (дата обращения: 15.09.2019).

8. Византийские сочинения об исламе / под ред. Ю. В. Максимова. М. : Изд-во ПСТГУ, 2012. 230 с.

9. Грязневич П. А. Проблемы изучения истории возникновения ислама // Ислам: Религия, общество, государство. М. : Наука, 1984. С. 5 –18.

10. Данилевский И. Н. Повесть временных лет: герменевтические основы источниковедения летописных текстов. М. : Аспект-Пресс, 2004. 370 с.

11. Журавский А. В. Христианство и ислам. М. : Наука, 1990. 125 с.

12. Интернет-словарь «Академик» URL: https://biograf.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/ 1138593(дата обращения: 03.09.2019).

13. КАРТАСЛОВ. РУ – Карта слов и выражений русского языка. URL: https://kartaslov.ru/%D0%B7%D0%BD%D0%B0%D1%87%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D0%B5-%D1%81%D0%BB%D0%BE%D0%B2%D0%B0/%D0%BC%D0%B0%D0%B3%D0%BE%D0%BC%D0%B5%D1%82%D0%B0%D0%BD%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%BE (дата обращения: 05.08.2019).

14. Крылова Г. А. Этимологический онлайн-словарь. URL: https://lexicography.online/etymology/%D0%B1/%D0%B1%D0%B0%D1%81%D1%83%D1%80%D0%BC%D0%B0%D0%BD (дата обращения: 10.08.2019).

15. Курганов Ф. Заметка к вопросу о византийской противомусульманской литературе. Казань : В Унив. тип., 1878. 21 с.

16. Летописец Нестор. Повесть временных лет // Древнерусская литература, история. С. 4. URL: http://www. http://modernlib.ru/books/letopisec_nestor/ povest_vremennih_let/read_4/ (дата обращения: 04.08.2019).

17. Максимов Ю. Преподобный Иоанн Дамаскин об исламе // Православие.ru : [сайт]. URL: http://www.pravoslavie.ru/4090.html (дата обращения: 05.08.2019).

18. Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь. М. : Азъ, 1992. 660 с.

19. Песнь о Роланде. CCLII // Библиотека Всемирной Литературы. Т. 10 : пер. со старофр. Ю. Корнеева. М. : Художественная литература, 1976

20. Семенова А. В. Этимологический онлайн-словарь. URL: https://lexicography.online/etymology/%D0%B1/%D0%B1%D0%B0%D1%81

%D1%83%D1%80%D0%BC%D0%B0%D0%BD (дата обращения: 11.08.2019).

21. Словарь русского языка : в 4 т. / РАН, Ин-т лингвистич. исслед. ; под ред. А. П. Евгеньевой. 4-е изд., стер. М. : Рус. яз. : Полиграфресурсы, 1999 [Электронный ресурс]. (Фундаментальная электронная библиотека). URL: https://kartaslov.ru/%D0%B7%D0%BD%D0%B0%D1%87%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D0%B5-%D1%81%D0%BB%D0%BE%D0%B2%D0%B0/%D1%81%D0%B0%D1%80%D0%B0%D1%86%D0%B8%D0%BD%D1%8B (дата обращения: 03.09.2019).

22. Студенческая интернет-библиотека онлайн. Studbooks.net. URL: https://studbooks.net/665997/kulturologiya/srednevekovaya_arabo-musulmanskaya_kultura (дата обращения: 17.09.2019).

23. Универсальная научно-популярная интернет энциклопедия «Кругосвет». URL: https://www.krugosvet.ru/enc/istoriya/SARATSIN.html (дата обращения: 03.09.2019).

24. Ушаков Д. Н. Толковый словарь русского языка (1935 – 1940) [Электронный ресурс]. (Фундаментальная электронная библиотека). URL: https://kartaslov.ru/%D0%B7%D0%BD%D0%B0%D1%87%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D0%B5-%D1%81%D0%BB%D0%BE%D0%B2%D0%B0/%D1%81%D0%B0%D1%80%D0%B0%D1%86%D0%B8%D0%BD%D1%8B (дата обращения: 03.09.2019).

25. Фасмер М. Этимологический онлайн-словарь. URL: https://lexicography.online/etymology/%D0%B1/%D0%B1%D0%B0%D1%81%D1%83%D1%80%D0%BC%D0%B0%D0%BD (дата обращения: 11.08.2019).

26. Шанский Н. М. Этимологический онлайн-словарь. URL: https://lexicography.online/etymology/%D0%B1/%D0%B1%D0%B0%D1%81%D1%83%D1%80%D0%BC%D0%B0%D0%BD (дата обращения: 11.08.2019).

27. Луман Н. Кн. 2: Медиа коммуникации // Общество общества / пер. с нем. А. Глухова, О. Никифорова. М. : Логос, 2011. С. 250, 248 – 249

28. Луман Н. Дифференциация : пер. с нем. / Н. Луман. М. : Логос, 2006. С. 64, С.61 – 62

Глава 6. У стены Искандера: религиозно-политическая ситуация в Татарстане

В Волжской Булгарии, находящейся в IX-XIII вв. на территории Татарстана, была легенда, в соответствии с которой полуразвалившаяся стена на северо-западе была названа Стеной Искандера (Александра Македонского). Александр для мусульманских народов, одним из которых были средневековые волжские булгары, был культурным героем и олицетворял силы цивилизации. В соответствии с легендой, за стеной, на западе, живут легендарные народы Гог и Магог (в Коране - Яджудж и Маджудж), которые в последние времена обрушатся с войной на обитаемый, цивилизованный мусульманский мир. Волжские булгары, наряду с потомками завоевателей из Золотой Орды, предки нынешних казанских татар. В свою очередь после обретения независимости Московской Русью при Иване III и завоевании Казани в XVI веке Иваном Грозным татары также стали восприниматься русскими как «дикие». А надписи «Татарам и собакам вход воспрещен» в общественных местах Казани были убраны только после революций 1917 года. Это все иллюстрирует как непростую историческую ситуацию в Татарстане, где вместе проживают (надо сказать сейчас довольно мирно) два народа, воевавших друг с другом, так и то, что представители одной цивилизации зачастую не считают цивилизованными и равными себе представителей другой цивилизации, записывая последних в «варвары».

Современный Татарстан (столица Казань) – субъект Российской Федерации. Татарстан расположен в центральном Поволжье (800 км. от Москвы на Восток). Это мультикультурный и мультиконфессиональный регион. Название республике «Татарстан» дал этноним «татары». Татары – второй по численности народ в составе Российской Федерации. Они компактно проживают в Поволжье, Приуралье, Западной Сибири и дисперсно практически не только во всех регионах России, но и странах ближнего и дальнего зарубежья. Татарстан – особый регион России. Здесь сосуществуют две мировых религии – христианство (православие) и ислам. Население Татарстана около 3 885 253человек, из них 1 231 878проживают в Казани. 36% населения Татарстана считают себя православными, 40% - мусульманами.

Вопрос религиозной принадлежности в России в целом, и в Татарстане в частности, является одним из конфликтогенов. Так, Ж. Радвани вы-

сказал предположение, что как в 2002 г., так и в 2010 г. после долгих споров из вопросов, задаваемых во время переписи населения, был исключен вопрос о вероисповедании из опасения со стороны правительства и руководства РПЦ, что данные переписи продемонстрируют неочевидность безальтернативности РПЦ в религиозной сфере в масштабе России. Подобно тому, как в 1937 г. руководство страны с удивлением обнаружило, что 20 лет советской власти не искоренили у населения религиозные чувства, перепись 2010 г. могла бы показать рост других конфессий (не только ислама, но и инославных христианских течений), либо выявить невысокую религиозность этнических русских [18, с. 344]. Тем не менее, отсутствие вопроса о вероисповедании не спасло от конфликта во время переписи, связанного с крещеными татарами (кряшенами), формирующееся (непосредственно в настоящее время) этническое самосознание которых основано на конфессиональной принадлежности. Появление кряшен связано с миссионерской деятельностью православной церкви в период после завоевания Казанского ханства войсками Ивана Грозного в 1552 году.

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. Социокультурное пространство Республики Татарстан исторически складывалось из православно-русской и тюрко-мусульманской культур [41, с. 163]. Название республике «Татарстан» дал этноним «татары». Татары – второй по численности народ в составе Российской Федерации. Они компактно проживают в Поволжье, Приуралье, Западной Сибири и дисперсно практически не только во всех регионах России, но и странах ближнего и дальнего зарубежья. На современном этапе республика Татарстан является эпицентром татарской нации [44, с.9].

Численность населения Татарстана по данным переписи 2010 г. 3 млн. 778 тыс. 500 человек. Если в 1989 г. 48,5% населения республики составляли татары, а 43,3% - русские, и лишь 8,2% - другие национальности, то в 2002 г. татар было уже 52,9%, а русских – 39,5%, представителей других народов – 7,6%. Согласно переписи 2010 г. 53,2% населения республики – татары, 39,7% - русские. Среди других этносов можно выделить чувашей – 3,1%, удмуртов – 0,4% и азербайджанцев – 0,3% (азербайджанцы, по всей видимости, приехали в Татарстан в последние 20-25 лет). Есть и представители других национальностей, например, евреи, армяне, поволж-

ские немцы. Количество их незначительно, но представители этих народов играют важную роль в жизни республики [41, с. 15-16].

В том, что касается миграции картина такова. Численность городского населения республики по данным той же переписи 2 млн. 335 тыс. 200 человек, а сельского лишь 931 тыс. человек. ¾ населения Татарстана живет в городах и только ¼ в сельской местности. При этом за последние 50 лет городское население увеличилось вдвое, (с 1 млн. 109 тыс. человек в 1959 г.). Согласно данным опроса 2007 г. в рамках исследования «Социокультурный портрет республики Татарстан» свыше половины жителей живут там, где они родились, около 30% приехали из другого населенного пункта республики, менее 20% приехали из других регионов России, стран СНГ или ближнего зарубежья. Среди респондентов, сменивших место жительства в течение последних 25-30 лет преобладают татары, причем их доля почти в 2 раза превышает мигрировавших в РТ русских. При этом этнические татары преобладают и среди внутриреспубликанских мигрантов. Это объясняется тем, что позднесоветскую эпоху русские были более урбанизированы и внутриреспубликанская миграция из сел в города охватывает, прежде всего, этнических татар. Республика Татарстан в 1990-2000 гг. имела положительное сальдо миграционного обмена. В 1990-е до ¾ внешнего миграционного потока составляла миграция из стран ближнего зарубежья, и лишь ¼ - межрегиональная миграция. При этом ¾ приехавших на ПМЖ как в 1990-е, так и в 2000-е гг. составляли татары. Прирост численности татарского населения за счет миграции превышает миграцию русского населения более чем в 4,2 раза. При этом русские в республике являются высоко урбанизированным населением, намного более урбанизированным, чем татары. 85% русских и 66,5% татар проживают в городах [41, с. 15-19].

В Российской империи за Казанью закрепился статус ведущего миссионерского центра страны. По мнению Пола Верта [72], миссионерская деятельность православной церкви имела тогда, в том числе, своей целью создать верных подданных для империи, что являлось одной из основ строительства Российского государства. Миссионерский проект был инициативой «снизу», и шел от религиозного рвения самих миссионеров. Государство, основной идеологией которого было русское православие, можно назвать «конфессиональной империей». Язык конфессии выполнял функции основного маркера инаковости и основным принципом категоризации населения [75],.

Достаточно сказать, что в Казанской духовной академии существовало единственное в российском образовании миссионерское отделение (открыто в 1854 г.). Здесь на высшем уровне преподавали языки, религиозные верования, быт и обычаи коренных народов Поволжья и Сибири. Разрабатывалась теоретическая основа деятельности православных миссионеров. С 80-х годов XIX в. в Казанской духовной академии велась подготовка православных миссионеров не только для внутренней миссии, но и для православных миссий на Ближнем Востоке, в Турции, Монголии и Китае. Заметным событием в становлении и развитии православного миссионерства в Поволжско-Уральском регионе стало открытие в Казани 1889 г. Всероссийских миссионерских курсов, ставших крупнейшим центром подготовки христианских проповедников для восточной части Российской империи. В Казани сформировалась двухступенчатая система подготовки православных проповедников. В Академии готовились ученые – богословы (руководители и идеологи православной миссии), а на курсах – непосредственные исполнители, священники и миссионеры. Основной целью курсов была подготовка сельских священников для «инородческих» приходов. Первоначально на Высших миссионерских курсах было два отделения – татарское и монгольское. Курсы были популярны и в 1903 г. было открыто чувашское отделение. Миссионерская деятельность православной церкви встречалась как с пассивным сопротивлением (избегание встреч с миссионерами), так и с некоторым принятием, так как принятие православие открывало пути в «цивилизацию», которая предполагала более высокий социальный статус и доступ к образованию [74]. Вряд ли можно обвинить христианских миссионеров в неискренности. Они действительно считали, что несут истину некрещенным народам. Видя в татарских мусульманах не представителей другой цивилизации, а «диких» варваров, нуждающихся в окультуривании.

Отношение к татарам как к народу в Российской империи имело особое значение. Есть мнение, что сама империя началась с завоевания Казани [63],. И надо иметь в виду, что в конце XIX – начале XX вв. Россия стала модернизирующейся империей. Тенденции к модернизации были и ранее. Но в этот период капиталистическое развитие страны начало противодействовать ее конфессиональности. Модернизация империи вела к усилению роли центра и гомогенизации (в данном случае руссификации) населения, «цивилизовывания» малых народов. Однако успех в деле модернизации парадоксально создает условия для возникновения националь-

ной интеллигенции, материального благосостояния, стимулирует урбанизацию и индустриализацию, в результате чего теряется оправдание имперского высокомерия относительно «отсталых» народов. В результате чего, модернизационная политика вводила в поле гражданских и культурных отношений «других», которым ранее было в этом отказано [76]. Постепенная капитализация российского общества разрушала, созданное в результате завоевания Казанского ханства этносоциальное расслоение, создавая совсем иную картину социального мира, где все более важным становилось экономическое положение, а не религия. При этом Эрнест Гелнер признавал, что исламская реформация склонна к национализму [60]. Это обратная сторона данного явления.

Ислам был принят предками казанских татар – населением Волжской Булгарии в X веке от проповедников из Бухары. В 1236 г. после нескольких неудачных попыток Волжская Булгария была завоевана ханом Батыем и вошла в состав Золотой Орды. Столица страны Биляр была разрушена. Рядом с ней был построен город Булгар, который стал опорным пунктом завоевателей. В 1312-1213 гг. к власти в Золотой Орде пришел мусульманин – хан Узбек. Он сделал ислам государственной религией. До того смешанное население Улуса Джучи (Золотой Орды) – государства чингизидов на территории центральной Евразии, исповедовало как язычество, так и ислам, иудаизм и даже христианство, в основном несторианского толка. Яса (закон) Чингиз-Хана предписывал толерантное отношение к любой религии. Конфликты на религиозной почве, как до, так и после официального принятия ислама, были редкостью и скорее исключением из общего правила.

В 1437-38 г., после окончательного развала Золотой Орды, Казань (столица нынешнего Татарстана) стала столицей Казанского ханства. Основной религией там был ислам. Существовали как начальные, так и высшие мусульманские школы ханифитского мазхаба. На территории Казанского ханства также действовали суфийские ордена. После завоевания Казанского ханства войсками Ивана Грозного в 1552 г. татары были изгнаны из Казани, и ислам, вплоть до правления Екатерины II, придерживавшейся политики веротерпимости, был гонимой и фактически запрещенной религией. Гражданские права представителей всех вероисповеданий были уравнены лишь Высочайшим указом о веротерпимости в 1905 г.

Проблема ориентализма, поднятая Эдвардом Саидом [61], заставляет по-новому посмотреть на модернизацию ислама в XIX-XX веках, про-

явившуюся, в том числе, в феномене джадидизма. Очевидно, что джадидские реформы вели к европеизации ислама и мусульманских народов, в том числе татар. Михаэль Кемпер [68], справедливо отмечает, что уже в эпоху зарождения джадидизма, татарские муфтии имели свою точку зрения на полемику реформаторов и традиционалистов, стремясь создать собственную школу изучения исламской теологии. По мнению Кемпера исламский дискурс в России был богат и многообразен и не исчерпывался только лишь полемикой джадидов и их оппонентов. Ален Франк [58] справедливо указывает, что односторонний интерес к джадидизму раскрывает лишь одну из сторон духовной жизни российских мусульман, игнорируя его суфийские традиции. В то же время Адиб Халид [57], посвятивший свое исследование развитию джадидизма в Средней Азии, рассматривает его в контексте российского империализма, что добавляет новые краски к пониманию процессов, происходящих в российском исламе.

В России как модернизирующейся империи религиозное образование мусульман также претерпевало изменения, постепенно секуляризируясь. Менялось отношение к светским дисциплинам, что вело к слиянию религиозного и светского образования.

Для того, чтобы определить социокультурный контекст развития джадидизма среди российских мусульман, необходимо понять, что представляла собой российская империя того времени. Так, по мнению Пола Верта [72], миссионерская деятельность православной церкви имела тогда, в том числе, своей целью создать верных подданных для империи, что являлось одной из основ строительства Российского государства. Миссионерский проект был инициативой «снизу», и шел от религиозного рвения самих миссионеров. Государство, основной идеологией которого было русское православие, можно назвать «конфессиональной империей». Язык конфессии выполнял функции основного маркера инаковости и основным принципом категоризации населения [75].

Достаточно сказать, что в Казанской духовной академии существовало единственное в российском образовании миссионерское отделение (открыто в 1854 г.). Здесь на высшем уровне преподавали языки, религиозные верования, быт и обычаи коренных народов Поволжья и Сибири. Разрабатывалась теоретическая основа деятельности православных миссионеров. С 80-х годов XIX в. в Казанской духовной академии велась подготовка православных миссионеров не только для внутренней миссии, но и для православных миссий на Ближнем Востоке, в Турции, Монголии и Китае.

Заметным событием в становлении и развитии православного миссионерства в Поволжско-Уральском регионе стало открытие в Казани 1889 г. Всероссийских миссионерских курсов, ставших крупнейшим центром подготовки христианских проповедников для восточной части Российской империи. В Казани сформировалась двухступенчатая система подготовки православных проповедников. В Академии готовились ученые – богословы (руководители и идеологи православной миссии), а на курсах – непосредственные исполнители, священники и миссионеры. Основной целью курсов была подготовка сельских священников для «инородческих» приходов. Первоначально на Высших миссионерских курсах было два отделения – татарское и монгольское. Курсы были популярны и в 1903 г. было открыто чувашское отделение. Миссионерская деятельность православной церкви встречалась как с пассивным сопротивлением (избегание встреч с миссионерами), так и с некоторым принятием, так как принятие православие открывало пути в «цивилизацию», которая предполагала более высокий социальный статус и доступ к образованию [74].

Вообще ориенталистский дискурс по отношению к инородцам был в Российской империи очень силен. Согласно общему мнению, Россия несла просвещение жителям империи и делала это лучше, чем кто бы то ни было [69]. Однако, как верно замечает Натаниэль Найт, критика ориентализма рискует дискредитировать научный дискурс в принципе. И тогда уже не Восток, как таковой, становится вечным Другим Запада, а Запад с его Просвещением становится «другим» новой нормы, опирающейся на иные дефиниции. Надо иметь в виду, что сама Россия для европейцев располагается гораздо восточнее их локации, как в географическом, так и в мировоззренческом смысле. И сама Россия, так же как и Западная Европа, прошла путь «просвещения». Причем несколько позже европейцев. Ориенталистский дискурс российских «западников» ставил Россию в ряд восточных стран, отстающих от прогрессивной Европы. В этом контексте отношение русских к собственному «Востоку» и, в частности, татарам, продолжение дискурсивной практики в заданном векторе. Однако, по нашему мнению, данные тенденции, прежде всего, связаны с необходимостью модернизации общества, которая была очевидна для России еще со времен Петра I. С этической точки зрения, подобное отношение выглядит дискриминационным, но если подходить к проблеме с точки зрения прагматической этики, невозможно не заметить, что модернизация, в том числе в области образования, привела к улучшению качества жизни всех жителей страны.

Со времен Петра I образовательная политика в Российской империи заключалась в стремлении к приобщению российского общества к европейской культуре. Однако начальное образование вплоть до конца правления династии Романовых, в большинстве случаев находилось в руках религиозных структур. При этом в Петровские времена в духовные школы православное духовенство отдавало своих детей неохотно, боясь латинского влияния, то есть боялись, что в российской православной школе будут насажены неправославные, внешние по отношению к данной конфессии, традиции. В основном в школах дети получали начальное образование: учили грамматику, арифметику и катехизис. После упразднения патриаршества в 1721 г. Священный Синод предписывал открыть школы в каждой епархии. Если власти стремились к светскому секуляризированному образованию, то население было религиозным, и религиозная составляющая начального образования была для него само собой разумеющейся.

Все время Империи было связано с образовательными реформами на фоне общей модернизации страны. Так, серьезные изменения в конфессиональном составе россиян произошло в правление Екатерины II, которая объявила свободу вероисповедания и издала Манифест «О дозволении всем иностранцам, в Россию въезжающим, поселяться в которых губерниях они пожелают и о дарованных им правах» от 22 июля 1763 г. В Россию после издания Манифеста приехали, в основном, немцы, по вероисповеданию они были католиками и протестантами. Поселились они по большей части в Поволжье [70]. Однако, поскольку это было уже не православное христианство, незыблемость представлений о необходимости православного вероисповедания для российского подданного было поколеблена.

В результате реформы образования, проведенной Павлом I в 1802 г. было создано министерство народного просвещения. Вся территория империи была разделена на учебные округа во главе с университетами. Были разработаны документы, декларировавшие светский и всесословный характер образования. С приходом к власти Александра I реформа религиозного образования рассматривалась как часть общей гуманитарной реформы общества. Политика Александра I, в том, что касалось религии, основывалась на мистической идее Священного союза, провозглашавшего создание единой христианской Европы, вне зависимости от конфессиональных различий. Поскольку речь шла не сугубо о конфессиональном образовании, а об общехристианском деле, то дело просвещения государство взяло в свои руки. В 1817 г. было создано Министерство духовных дел и

народного просвещения, для организации начального образования было создано Главное управление училищ, в воспитании важной считалась политика всеобщей веротерпимости. Но уже в 1824 г. произошел отказ от идеи «евангельского государства», двойное министерство расформировано, в политике государства становится явным поворот к традиционным ценностям.

В том, что касается начального образования в Российской империи, то вплоть до конца XVIII в. православная школа была исключительной формой просветительской организации в стране. Даже после учреждения правительством светских учебных заведений (пажеского корпуса, университетов, народных училищ), церковно-приходские школы оставались наиболее массовыми образовательными учреждениями. И только во второй половине XIX века по всей России появилась сеть просветительских учреждений, прежде всего земских, целью которых было поднятие грамотности населения. Частью этой системы также стали церковно-приходские школы. В это время половина начальных школ в Российской империи контролировалось Священным Синодом [64].

В эпоху Великих реформ духовное сословие в России существовало обособлено. Если дворянином можно было стать по выслуге на государственной службе или, заслужив один из российских орденов, то перейти из мирян в духовенство было невероятно сложно. По закону 1808 г. в духовных заведениях кроме сыновей духовенства могли учиться только дворяне, среди которых это было, мягко говоря, не популярно. В XIX в. были случаи пострижения дворян в монахи, но в приходское духовенство не поступил ни один. Однако и дети духовенства не были свободны в своем выборе. И только закон от 26 мая 1869 г. делал детей духовенства не принадлежавшими лично к духовному сословию. Они становились теми самыми разночинцами, которые пополняли ряды студентов университетов и других учебных заведений, а значит и возникавшей тогда российской интеллигенции. Как пишет Лори Манчестер [65], дети священнослужителей, уйдя из своего сословия, тем не менее, сохранили его ценности. Служение просвещению они воспринимали как подвижничество. Кроме того, они считали себя «истинно русской интеллигенцией», подчеркивая инородческие корни других представителей интеллектуальной культуры, как дворян, так и выходцев из еврейской среды.

Если обобщить результаты реформы образования при Александре II, то, в отличие от предыдущего периода, когда в число образованных людей

входили в основном представители высшего сословия, культура которых была несколько иной, чем у представителей духовенства (это привело к обращению многих российских аристократов из древних родов Голицыных, Гагариных и Волконских - в католицизм), в этот период формируется та самая российская интеллигенция, в которую входят выходцы из разных сословий российского общества. Именно «выходцы», а не «представители», так как поповские дети становятся юристами, а мещане-иудеи чаще всего теряют связь с верой своих предков, что можно увидеть на примере таких выдающихся представителей русской культуры как Исаак Левитан, Лев Шестов, Борис Пастернак. Внутри данной социальной группы, объединенной только фактом полученного высшего образования и тем самым вовлеченностью в культурный процесс, формируется своя либерально-гуманистическая этика, на которую оказывает сильное влияние подвижнический этос детей клириков. Так, Николай Бердяев сравнивает аскетичных и морализирующих интеллигентов с монахами, объявившими войну миру и стремящимися его изменить [71]. И уже потом, с позиций этой этики, интеллигенция будет влиять, в том числе, и на систему религиозного образования, изменяя ее согласно своим представлениям.

Влияние православной церкви в российском образовании заметно усилилось после того, как правительство предприняло в 70-90 гг. целый ряд шагов, получив название «конрреформ» (в противовес реформам Александра II). Одним из главных направлений политики российского правительства стало возрождение церковно-приходских школ, призванных осуществлять воспитание в духе православия. Это касалось также и «инородческих» детей. Одним из ярких представителей просвещения в духе православной веры был выпускник Казанской духовной академии Николай Иванович Ильминский, подвязавшийся в деле обучения кряшен (крещенных татар) [73]. Однако к началу 1890-х в результате развития земских школ число церковно-приходских школ сократилось. Если раньше церковь и школа были неразрывно связаны, в каждом приходе, как правило, была церковно-приходская школа, то в 1880-90 гг. все церковные школы были переданы в ведомство Министерства народного просвещения.

Не имея возможности в одной статье осветить всю палитру очень яркого и разнообразного джадидского движения, остановимся на теоретических основаниях, послуживших базой для тех, кто занимался образованием мусульманских детей на практике. Итак, как известно, джадидизм – это общественное движение в сфере культуры и религии, которое было

направлено на реформу религиозного образования, переставшего соответствовать духу Нового времени, поскольку покоилось на схоластическом образовании бухарского типа. На рубеже XIX-XX вв. объективной необходимостью стало внедрение в обучение современных наук и соответствующих знаний новой индустриальной эпохи. «Усул джадид» – в переводе с арабского «новый метод», основывавшийся на фонетическом принципе в обучении как альтернатива старому («кадим» по-арабски «старый, древний»). В Бухаре, которая вплоть до второй половины XIX века оставалась очагом образованности для татар и других мусульман России, заучивание религиозных текстов велось на арабском языке, а пояснения большей частью давались на персидском. Академик В.В. Бартольд писал, что уже с X в. в Бухаре арабский язык из области преподавания вытеснялся персидским [6, с.112]. Поэтому только немногие мусульмане, в том числе и татары, приезжали на родину образованными в полном смысле этого слова, как известные татарские мыслители XVIII-XIX вв. – А. Утыз-Имяни, А. Курсави и Ш. Марджани. Основная же масса обучавшихся в бухарских медресе зачастую не понимала заученного, а за время полного курса обучения, длившегося, как правило, двенадцать лет, усваивала только культово-обрядовую сторону ислама, не понимая сути догматики и многих вопросов теологии.

В XVIII – начале XIX в. религиозные представления татар были построены на традиционном исламе, но в обществе Российской империи уже происходили структурные изменения, связанные с переходом к капиталистическим отношениям, которые также коснулись жизненного уклада и быта татар. Общественная и богословская мысль отражала именно эту двойственность. В этих условиях новые взгляды, концепции и нормы могли быть осмыслены, прежде всего, через призму ислама привычных для населения образах и понятиях. Поэтому разделение на тенденции к возрождению ислама и к исламской реформации не случайны (в каком-то смысле эти тенденции близки к разделению на западников и славянофилов в русском обществе). Усилия сторонников возрождения были направлены на то, чтобы вернуть татарское общество к «истинной» вере. В то же время, главное достижение религиозных реформаторов джадидов в модернизации религиозно-мировоззренческой и этико-ценностной проблематики.

В противовес мусульманскому консерватизму джадидское движение не без основания называют татарским религиозным либерализмом. Либеральные традиции являются продуктом западноевропейской культуры и

основаны на примате рационалистического миропонимания. Естественнонаучные открытия и технические изобретения Западной цивилизации Нового времени привели в соприкосновение с ранее изолированными культурами. При этом стала очевидной неизбежность трансформирования неевропейских культур. Первый модернистский импульс был направлен на преодоление технической отсталости, однако у проникновения западной культуры в сферы духовной жизни также были свои последствия. Главным отличием российского опыта от большинства других контактов с неевропейскими цивилизациями стала собственная инициатива в усвоении характерных черт европейского образа жизни. Либералы видели Россию европейской страной. Они задумывались о ее месте в мировой истории. В особенности вопросом об историческом предназначении России был занят В. Соловьев, который решительно выступал против идеи «особого пути» России. В своих работах «Русская идея», « Россия и Европа» и др. философ утверждал, что историческая роль России, находящейся между Востоком и Западом, состоит в примирении этих двух миров [7]. Примерно такие же геополитические доводы можно прочитать и в работах основателя джадидского движения Исмаила Гаспринского.

Исмаил бей Гаспринский родился неподалеку от Ялты. Он получил как мусульманское, так и светское образование. Во время учебы в Москве Гаспринский жил в семье издателя журнала «Русский вестник» М.Н. Каткова. Учился также в Париже в Сорбонне (был вольнослушателем). Много ездил по Российской Империи, изучая быт татар. В 1884 г. Открыл в Бахчисарае начальную школу (мектебе) в которой обучение языку осуществлялось на основе новой звуковой методики («усул джадид»). Его новый метод был вызван несоответствием мусульманского образования требованиям эпохи и включал преподавание в медресе светских наук, тюрки и русского языка. Гаспринским была также издана «Алифба» (Азбука), в которой он обосновал свой новый метод[1]. Известно, что Гаспринский посетил Самарканд и Бухару, где написал исследование по Среднеазиатской культуре и участвовал в открытии джадидской школы «Музаффария» в Бухаре. В 1911 году посетил Индию, В Бомбее также открыл новометодную школу для мусульман. Гаспринскому принадлежит идея международного конгресса мусульман. Перспективы развития ислама он видел в до-

[1] Идея подобного метода обучения была заимствована в александрийских начальных школах в Египте, где образование было построено по английскому образцу («Казанский вечер». Номерот 6 июля 1907 г.)

стижении гармонического синтеза достижений европейского научно-технического прогресса и мусульманской религиозной духовности.

Образование в то время было единственным каналом обновления ислама. Однако ограничивался ли джадидизм только образовательными реформами? Э. Леззерини подчеркивает, что Гаспринский, призывая к реформам, использовал термин «танзимат» - по турецки «изменение, модернизация». Гаспринский, по мнению Лаззерини, не стремился к возобновлению идеализированного прошлого, а стремился к такому будущему, которое лучше любого прошлого [59]. Потому, джадидизм является лишь частью реформаторского движения, только если его рассматривать исключительно как реформу образования в медресе.

Расширительная трактовка термина «джадидизм» возникла в XX веке, чему способствовала популярность джадидского образования в России. Постепенно раширительное толкование проникло в печать. С тех пор джадидизм начали связывать с приобщением к общемировым культурным ценностям. Вклад национальной татарской буржуазии в финансовое обеспечение системы религиозного образования (попечительские советы, деятельность благотворительных организаций) был весьма велик и свидетельствует о том, что джадидизм был изначально многогранным явлением.

Отношение к татарам как к народу в Российской империи имело особое значение. Есть мнение, что сама империя началась с завоевания Казани [63]. И надо иметь в виду, что в конце XIX – начале XX вв. Россия стала модернизирующейся империей. Тенденции к модернизации были и ранее. Но в этот период капиталистическое развитие страны начало противодействовать ее конфессиональности. Модернизация империи вела к усилению роли центра и гомогенизации (в данном случае руссификации) населения, «цивилизовывания» малых народов. Однако успех в деле модернизации парадоксально создает условия для возникновения национальной интеллигенции, материального благосостояния, стимулирует урбанизацию и индустриализацию, в результате чего теряется оправдание имперского высокомерия относительно «отсталых» народов. В результате чего, модернизационная политика вводила в поле гражданских и культурных отношений «других», которым ранее было в этом отказано [76]. Постепенная капитализация российского общества разрушала, созданное в результате завоевания Казанского ханства этносоциальное расслоение, создавая совсем иную картину социального мира, где все более важным становилось экономическое положение, а не религия. При этом Эрнест Гелнер

признавал, что исламская реформация склонна к национализму [60]. Это обратная сторона данного явления.

Наиболее примечательной фигурой развития религиозного реформаторства казанских татар является Шихабаддин Марджани (1818-1889). Главная особенность татарского религиозного реформаторства, к которому принадлежал Марджани, заключалась в критике традиционализма, обращении к раннему исламу, концепции «открытия дверей иджтихада» (свободного толкования Корана и мусульманского законодательства). Марджани хорошо знал профессора И.Ф. Готвальда, академика В.В. Радлова, профессора А. Казембека, первого востоковеда среди женщин О.С.Лебедеву и многих других русских ученых. Через своего ученика Х.Фаизханова он устанавливает сотрудничество с В.Вельяминовым-Зерновым и шейхом ат-Тантави – известными петербургскими востоковедами [39]. Многим импонировало то, что Марджани прекрасно владел восточными языками, обладал обширными познаниями в области восточной культуры. Поэтому иностранных ученых, посещавших Казань, профессор Готвальд знакомил с Марджани как с представителем татарских ученых, хотя параллельно с этим препятствовал изданию его книг. Тем не менее, участие российской интеллигенции в деле татарского просвещения очевидно. Романтическое служение народу, ставшее популярным в интеллигентской среде после Великих реформ и остающееся лейтмотивом просветительской деятельности вплоть до Октябрьской революции 1917 года и даже после нее, стало причиной активной помощи российской интеллигенции татарскому просвещению. Религиозные корни самого просвещения вписывались в ту же романтическую канву.

В последней трети XX века в странах Ближнего Востока и Центральной Азии все сильнее в общественном сознании проявлялись элементы религиозного радикализма. Спутник радикализма – терроризм, проявления которого выдвинули задачу противодействия исламистам не только в этом регионе, но и сопредельных. В частности распада СССР получил распространение оппозиционный ислам на Северном Кавказе. Вначале российские элиты не видели в этом угрозы: это движение получило, если не открытое содействие, то понимание со стороны Москвы, которая теперь начала расценивать его как чуть ли не помощника в противостоянии преемникам коммунистического режима на постсоветском пространстве. Это, естественно, не могло не усугубить ситуацию в бывших союзных респуб-

ликах, и без того дестабилизированных распадом единого государства [13, 14, 15, 16] .

О возрождении исламских институтов и движений в Советском Союзе можно говорить уже со времени перестройки. Ислам из состояния народно-бытовой формы начали превращать в средство воздействия на население в политических целях. Власти в новой России после 1991 года рассматривали ислам как объект внутренней и внешней политики, который можно было бы использовать в своих целях. Власть имущие проявляли настойчивое желание «приручить» ислам, сделать его более умеренным, совместимым с государственной политикой [24] .

Этот процесс оказался не столь однозначным для власти. Одна из причин этого в распространении националистических идей, которые противопоставлялись коммунистической идеологии и использовались для борьбы с ней. Однако национализм представляет угрозу и для самой Российской Федерации. Распространение русского национализма и благожелательное отношение российской элиты к национализму в прибалтийских странах, стимулировали рост националистических настроений у многих народов России. В том числе произошло возрождение пантюркизма, который всегда был связан с исламом. Причем многие тюркские народы осуществляли самоидентификацию не столько по языковой, сколько по религиозной принадлежности. Ислам в случае России получал подпитку от национализма. Кстати современные подсчёты числа мусульман делаются не на основе данных о лицах посещающих мечеть, а по количеству людей относящихся к этносам, исповедующих ислам. Другим словами подсчет осуществляется на некорректной основе. Этническая принадлежность выдается за конфессиональную. То что количество мусульман определяется весьма условно видно из доводов А.В. Малашенко. А.В. Малашенко на основе данных мусульманской печати писал, что 90% считающих себя мусульман не посещают мечети [24, с. 8] . Были схожие данные и по Татарстану: По социологическим опросам, среди татарской молодежи свыше 80 % считали себя мусульманами, но только 2 % посещали мечеть не реже раза в неделю, 4 % – раз в месяц. Откровенных атеистов в Татарстане было меньше 1 %, но и соблюдающих все религиозные обряды было мало. Очень немногие (1–3 %) посещали занятия по основам религии (ислам и православие) [30]. Получается, что обозначение принадлежности к исламу, определяло не столько принадлежность к вере, сколько этническую самоидентификацию.

Поэтому не столько панисламизм стал основой для попыток представителей турецкой партии Справедливости и развития распространить своё влияние, сколько пантюркизм [2]. Пантюркизм поучил второе дыхание в связи с идеологией неоосманизма [3], у правящей элиты Турецкой республики появился шанс распространить влияние на другие тюркские народы после распада СССР, и восстановить роль Турции как региональной державы, начать играть ведущую роль на Кавказе и в Центральной Азии. К моменту распада СССР в республиках Средней Азии, Закавказья, а также Северного Кавказа уже появились исламские организации и группировки, разделявшие воззрения исламских фундаменталистов и располагавшие вполне окрепшими связями с международным исламским движением [5]. Сторонники идей Фетхуллах Гюлена стали одноё из сторон, приявшей участие в этом процессе. В российской прессе позднее эта деятельность получила негативную оценку во многих изданиях. В информационно-аналитическом издании «Посреди России» указывалось, что их деятельность осуществлялась по нескольким направлениям [46]:

- Изменение религиозного самосознания взрослого населения России и стран СНГ;
- Внедрение в государственные структуры протурецки настроенных функционеров;

[2]Партия справедливости и развития – правящая политическая партия в Турции. Создана в 2001 году. Ядром партии стали члены запрещённой исламистской Партии Добродетели. Внешнюю политику партии часто характеризуют как «неоосманскую», подразумевая под этим, что Турция пытается возродить политическое влияние в странах, территории которых ранее входили в состав Османской империи. Идеология партии значительно связана с идеями проповедника Фетхуллаха Гюлена, по инициативе которого в России создавались татаро-турецкий лицеи. в российской прессе сложилось устойчивое мнение, что турецкие лицеи в России были центрами сепаратизма и радикального исламизма. Указывалось, что в 1991 году между правительствами Турции и Татарстана было заключено соглашение о сотрудничестве, где религиозный фактор был назван «объединяющим».

[3]Неоосманизм – политическая идеология в современной Турции. Её содержание заключается в наращивании политического влияния в странах, ранее входивших в состав Османской империи, преемником которой является современная Турция. В последнее время понятие «неоосманизм» также ассоциируется с попытками возрождения культуры и традиций Османской империи в пределах Турции. Этот термин используется для описания турецкой внешней политики, проводимой ПСР с 2002 года, когда она пришла к власти во главе с Эрдоганом, который занял пост премьер-министра. Неоосманизм представляет собой кардинальный отход от идей кемализма, который представляет собой ориентацию на Запад, и целью которого является избежание нестабильности и религиозного фанатизма Ближнего Востока. Отход от концепции кемализма, начавшийся во время пребывания у власти Тургута Озала, теперь называют первым шагом к неоосманизму.

- Создание экономической и политической элиты, воспитанной в духе тюрского национализма, – поколения молодых людей, которые, получив образование в Турции, после возвращения на родину смогут занять ведущие посты в государственных и деловых кругах своих стран и оказывать соответствующее воздействие на политическую жизнь в духе исламских традиций;
- Инспирирование процессов миграции турецких граждан с низким социальным уровнем в регионы с этнической и языковой общностью с Турцией, обеспечение их натурализации, создание турецких диаспор.

По мнению многих аналитиков для ислама прошлый век был веком ренессанса. За считанные десятилетия адепты ислама вели активнейшую и ошеломляюще успешную деятельность по распространению своих идей в глобальном масштабе и сумели добиться значительных успехов на фоне спада интереса к идеологиям секулярного типа [19]. Наиболее скорыми темпами ислам расширял своё влияние на африканском континенте. Согласно статистике, в конце 1980-х годов на одного обращающегося в христианство африканца приходилось трое принявших ислам [23]. Немалое количество адептов ислама появилось в США среди афроамериканцев. Существует даже политическая организация «Нация ислама» (англ. NationofIslam). Лидером организации является Луис Фаррахан [11], а главная штаб-квартира находится в так называемом храме «Нации ислама», мечети имени Марьям, расположенной в городе Чикаго. Десятками тысяч исчисляются перешедшие из христианства в ислам в Европе – во Франции, Италии, Германии, Англии. роль выразителя интересов неимущей магрибинской молодежи после 1989 г. взяли на себя исламистские организации [22]. Во Франции на роль политического субъекта начал претендовать Союз мусульманской молодёжи (L'Uniondesjeunesmusulmans – UJM) [66], появился исламский Институт гуманитарных исследований (L’institut Européendes Sciences Humaines) [67]. В Великобритании мусульман становится больше, а количество христиан, наоборот, меньше. Как отмечается в справке Службы национальной статистики Великобритании. В Англии и Уэльсе проживают 33,2 млн. христиан, что составляет 59% жителей страны. Второй религиозной группой в стране являются мусульмане - их 2,7 млн. человек (5% населения). И если количество христиан за десятилетие уменьшилось с 71,7% до 59,3%, то число мусульман за это время выросло с 3% до 4,8%. При этом христианское население страны стареет, 25% христиан в Англии и Уэльсе – люди старше 60 лет. И, напротив, половина британских

мусульман – это люди моложе 25 лет [33]. В Германии мусульмане составили 5% населения. С 2011 года их количество увеличилось на 1,2 млн. человек [55].

Подобные процессы имеют место и в Российской федерации. По данным средств массовой информации, с 2002 по 2012 годы количество граждан, относящих себя к мусульманам в Российской Федерации увеличилось с 8 до 9%. 1% –это около полутора миллиона человек. Конечно здесь есть люди, въехавшие в Россию, но есть и те, кто обратился в ислам, но на сегодня этнических мусульман, обращающихся в Православие, больше, чем этнических православных, принявших ислам. В то же время количество добровольно обращающихся из христианства в ислам также беспрецедентно велико [23]. По мнению А.В Малашенко, численность мусульманского населения в стране согласно переписи 2002 г. составила 14,5 млн. человек. К 2006 г. количество мусульман превысило 15 млн. Но это без учёта легальной и нелегальной миграции. Добавив к гражданам Российской Федерации 1,5 – 2,0 млн. азербайджанцев («по самым скромным оценкам – 1,5 млн.»), а также более 2 млн. выходцев из Центральной Азии (душанбинские эксперты утверждают, что только таджиков в России 1 млн.), получаем примерно 20 млн [24, с.8].

Представители РПЦ популярность ислама видят в его рационализме. Как пишет протоиерей Максимов, среди основных причин, делающих привлекательной эту религию в глазах современных европейцев, следует назвать абсолютный рационализм ислама. По его мнению, в религии, где все просто и понятно, обывательскому разуму проще успокоиться. Современному человеку, вскормленному популяризацией науки, искусства, экономики и политики, кажется, что религиозная истина должна быть ясна, проста и доступна рассудку любого – и ислам отвечает этим чаяниям. В исламе нет таинств, нет тайн, нет парадоксов [23]. Указывается так же на то, что через суфизм ислам привлёк внимание некоторых представителей западноевропейской интеллектуальной элиты (Р. Генин, Р. Городи, Ф. Шюон), в том числе таких востоковедов как М. Лингз, Т. Буркхардт, Ж. Мишон, М. Шодкевич. Роже Гароди, который был членом ЦК Компартии Франции и главным редактором газеты «Юманите», принял Ислам ещё в 1982 году, чем шокировал общественность на Западе и руководителей стран бывшего социалистического лагеря [62]. Следующая причина популярности ислама, по мнению православных аналитиков, – традиционализм. Именно традиционализм дает новообращенным адептам ощущение устой-

чивости в непрерывно меняющемся социокультурном окружении. Новообращённых привлекает собственно традиционализм этой религии. Ислам не меняет позиций, в то время как христианство всё время трансформируется. В исламе нет пересмотренных и исправленных догм, адепт Ислама, не испытывает смятения от того, что каноны прежних времен приходят в противоречие с современными требованиями. Это существенное замечание, так как современный человек в постиндустриальном обществе часто воспринимает мир вокруг себя как нечто чуждое, обрекающее его на одиночество и порождающее у него чувство бессилия. Индивид в такой ситуации испытывает потребность в преодолении негативных эмоций через присоединение к какой-то группе с устойчивой системой ценностей. Ислам в данном случае как раз предоставляет такую возможность.

Реставрация ислама происходила далеко не прямолинейно: мусульманским организациям не хватало средств и священнослужителей. Нехватка компенсировалась помощью из-за границы, которая имела далеко не бескорыстный характер. Наибольшую роль играли фонды, связанные с Королевством Саудовская Аравия. Это государство спонсировало и паломничество в Мекку. Люди, которые выступали в роли посредников, превратили это в процесс личного обогащения и соответственно превратились в проводников внешней политики Саудовской Аравии. Возник раскол: к концу 1990-х годов в Татарстане действовали две официальные религиозные структуры, претендовавшие на лидерство в духовной сфере. На тот момент оба управления контролировали приблизительно по 350 мусульманских приходов в республике. Продолжавшееся противостояние между конкурирующими муфтиятами выплескивалось в виде скандалов на федеральном уровне [19].

Преодоление раскола произошло в традиционной для России форме: в дело вмешалось государство, заинтересованное в установлении контроля над всеми конфессиональными группами. Был проведён объединительный съезд мусульман, проведение которого происходило под надзором президента Татарстана М. Шаймиева [2]. В самой республике удалось создать единую систему управления и образовательную сеть, но распространить опыт объединения на всю Россию не получилось. В России нет единого руководства для всех мусульманских общин. Есть две крупные общины мусульман России: татарская и северокавказская. Их не пытались объединить ни в Российской империи, ни в СССР. Различия между ними были и остаются до сих пор [43]. Эксперт по исламу, Алексей Малашенко, выска-

зал мысль, что в России так и не сложилось единого исламского сообщества по той причине, что есть существенные различия между кавказской и татарской общинами. Они определяются тем, что в первом случае речь идёт о различных формах традиционного ислама, а во втором об уникальном примере европейской мусульманской культуры [25].

Вопрос о том, кого следует считать мусульманином в современной России остаётся открытым. По мнению А. В. Малашенко, ключ к решению – самоидентификация человека. Если субъект считает себя мусульманином, то он, так или иначе, причастен к этой конфессии. На этом основании можно говорить о цифре в 20 млн. мусульман, проживающих в России. Если же учитывать только тех, кто реально следует традициям, совершает от случая к случаю предписанные обряды и соблюдает запреты, то количество сократится вдвое, от 8 до 9 млн. человек, а если ужесточить и эти нормы, то получится цифра от 2 до 3 млн[24, с.8].

Вопрос о том, насколько правомерно говорить о «возрождении» ислама остаётся открытым. Во-первых, ислам как традиция на уровне народной культуры до конца не умирал, во-вторых, уместнее говорить об усилении религиозного начала в повседневной жизни людей, считающих себя мусульманами, чем о массовом обращении в веру. Не следует забывать, что так называемое «мусульманское возрождение» формировалось силами «дорвавшейся» до религии советской (постсоветской) интеллигенции, политиков, расчётливо и цинично использовавших ислам для повышения собственной популярности [24, с.8]. Это усугубляется ещё и тем, что источником для формирования религиозных взглядов стали не Коран, хадисы или хотя бы работы мусульманских теологов, а различного рода статьи в журналах и газетах, кино и художественная литература [9]. Только 9% обратившихся в ислам сделали первоисточники основой для своего духовного развития [31].

Эксперты говорят о том, что речь надо вести не столько об утверждении исламских ценностей, исламского образа жизни, следовании религиозному культу, сколько о строительстве мечетей, увеличении числа зарегистрированных мусульманских общин и восстановлении системы исламского образования в России, когда речь идёт о так называемом «мусульманском возрождении». В частности, Р.А. Силантьев в монографии «Новейшая история исламского сообщества в России» [42, с.117] констатирует, что исламское возрождение в России состоялось, не как реисламизация национальных регионов России, а как создание организационной структу-

ры и формирование исламской элиты и сопутствующий этому процесс - развитие разногласий между исламскими лидерами, представляющими различные исламские организации, т.е. «раскол внутри исламского сообщества». Тогда же по мнению автора родился миф о традиционном исламе, созданный самими исламскими «функционерами» во второй половине 1990-х годов, для борьбы за руководство внутри региональных исламских сообществ. И здесь видно, что процессы «раскола» внутри исламского сообщества были связаны с политикой российского государства. Р.А. Силантьев описал процесс «вмешательства светских властей в дела верующих». По его мнению, Российское государство, так же как и при советской власти не собирается оставлять религиозными процессы в стране без прямого контроля. Можно согласиться с его утверждением, что российское государство само во многом и порождает развитие внутрирелигиозных конфликтов, в том числе и в исламском сообществе.

Относительная автономность мусульманских общин затрудняла контроль за тем, что происходило внутри них. Это сказалось на том, что после возвращения из-за рубежа студентов, которые были направлены туда для получения религиозного образования, в разных мечетях появились разные интерпретации мусульманского вероучения, кроме того возник конфликт между тем, кто получил образование за границей и теми, кто оставался в России. Положение усугубилось тем, что часть студентов, поучивших образование за рубежом, стала излагать нетрадиционные для поволжских мусульман идеи, заимствованные из доктрин «нетрадиционного ислама», который называют исламизмом, фундаментализмом, ваххабизмом, а в последние годы салафизмом [56]. Через них радикалы с Ближнего Востока, располагающие большими финансовыми возможностями пробуют навязать свою интерпретацию под лозунгом создания мирового исламского государства, халифата, территории ислама. Сегодня эта территория протягивается до Поволжья и Урала, даже центральных районов России. По мнению директора Института востоковедения РАН В.В. Наумкина это чревато серьёзными угрозами для Российской Федерации, на которые должен быть дан адекватный ответ [34].

Пропаганда радикальных идей из-за рубежа создавала напряженность в районах, в которых исторически доминировал европеизированный ислам (джадидизм). Были случаи, когда место толерантного ислама, который преобладал в Поволжье, занимала проповедь нетерпимости. Были среди тех, кто обучался в зарубежных центрах те, кто принимался говорить

адептам ислама, что они неправильно живут, исповедуют неправильный ислам. Сегодня среди моджахедов из Центральной Азии и Северного Кавказа в Афганистане есть и выходцы из Поволжско-Уральского региона, Башкортостана. В частности в 1999 году в Афганистане появился «джамаат Булгар». Его основали выходцы из Татарстана. Позднее некоторые из его участников оказались в рядах ваххабитов против Башара Асада. На территории Республики Татарстан произошли террористические акты: убийство Валлиулы Якупова и покушение на Ильдуса Файзова (2012 г.). Цель этих действий - запугивание очень имамов-традиционалистов. Кроме того, в боевых действиях против президента Асада в Сирии принимает участие «Исламская северная армия», цель которой – «поднять мусульман Татарстана и Башкортостана к выходу на джихад на территории самой России» [26] . 16 июня 2015 года на заседании Национального антитеррористического комитета директор ФСБ России Александр Бортников сообщил: «По имеющимся данным, свыше 200 жителей Поволжья принимают участие в боевых действиях на стороне исламистов в Сирии и Ираке» [50].

В июле 2012 года после попытки убить муфтия Ильдуса Файзова и гибели Валиуллы Якупова государственные службы обратили внимание на лиц, закончивших арабские вузы, они были представлены в общественном сознании как виновники «ваххабизации Татарстана». В августе 2012 г. по инициативе Госсовета Татарстана было предложено изменения в Федеральный закон «О свободе совести и религиозных объединениях» [49]. Изменения были направлены на то, чтобы имамом в системе ДУМ РТ мог стать гражданин, получивший диплом о религиозном образовании «на территории Российской Федерации или других государств, дипломы которых признаны в установленном порядке» [20]. Рекомендации приняты не были. Мало того, годом позже были упразднены и местные поправки.

В целом после 2012 года ситуация стабилизировалась в том числе и усилиями ДУМ РТ, руководителем которого стал Камиль хазрат Самигуллин. События 2012 года вынудили федеральный центр вмешаться, и оказать серьёзное давление на руководство Татарстана [1, с.49]. Была перестроена и активизирована деятельность по противодействию радикальному исламу на всех уровнях государственного управления. Система мер против радикализации ислама в республике предполагала не только меры силового характера, но и создание системы идеологического противодействия идеям приверженцев радикального ислама.

Меры по профилактике и предотвращению распространения экстремистских идей предполагали: во-первых, меры профилактики, направленные на ограничение притока новых членов в ряды групп и организаций, придерживающихся «нового ислама», во-вторых, меры активного противодействия, направленные на «размывание» этих групп, сокращение численности сторонников путём использования не-силовых, способов и средств [10].

Радикальные исламистские группы пытались организовать информационную войну против Правительства РТ. Они пытались спровоцировать возмущение тем, что правительство осуществляет «преследование ислама» [10]. Привлечение части населения, недовольной социальной несправедливостью, и интерпретация происходящего с позиций религиозной доктрины «Хизб-ут-Тахрир» [4] [8] стало сложившейся технологией привлечения сторонников в различных регионах мира, где развита активность этой организации.

Среди способов пресечения такой деятельности были выявление любых способов поддержки радикального ислама среди сотрудников органов государственной и муниципальной власти, устранение финансовых и информационных каналов поддержки исламского экстремизма и терроризма, создание региональной модели этнорелигиозной идентичности на основе лояльности к государственной власти и патриотизме [51, 52].

Противостояние «традиционного ислама» и «этнической религиозной принадлежности» выливалось в дискуссию, что именно надо называть «традиционным». Представители политической элиты РТ при участии экспертов сформировали универсальный (идеальный) личностный профиль успешного жителя Татарстана, а затем реализовывало аргументацию этой модели и ее обоснование, в том числе, через священные тексты [10]. Осуществление этого проекта происходило через информационные агентства, молодежные НКО и другие акции, ориентированные на молодежную среду. Необходим был отклик на любые конфликтогенные явления и опережающее воздействие на общественное мнение, с целью формирования позитивной гражданской идентичности соответствующей миру представлений доминирующих среди молодёжи. Для этого так же были начаты рабо-

[4] Хизб ут-Тахри́р аль-Исла́ми – «Исламская партия освобождения» - международная панисламистская политическая партия, основанная в 1953 году в Восточном Иерусалиме судьёй местного шариатского апелляционного суда Такиюддином ан-Набхани.Декларируемая цель организации - восстановление справедливого исламского образа жизни и исламского государства (халифата) и воплощения в нём исламской системы.

та с диаспорами, чтение популярных лекций об исламе, введение обязательных проповедей на татарском языке, введения в школах предмета «Основы религиозных культур и светской этики». Для этих целей было открыто отделение «Религиоведение в 2005 году на базе кафедры философии экономического факультета КГУ, а в 2007 году в рамках образованного в этом же году философского факультета КГУ была создана кафедра религиоведения [12]. Модель, которую начали осуществлять после 2012 года, оказалась работоспособной. Созданы духовные и светские учебные заведения, где возможно получить специальность «теология». Ключевой идеей данной модели остаётся утверждение, что различные идентичности не только могут сосуществовать друг с другом, но абсолютно необходимы в сложно организованном обществе. Проблема конфликта идентичностей по мнению одного из авторов данного проекта, связана не с их существованием, а с отсутствием идеологии (системы ценностей) в обществе, способной соединить различные интересы в целостность. В ситуации отсутствия эффективной идеологии эту функцию берет на себя этническая или религиозная «оболочка», что может создать межрелигиозную или межэтническую напряженность [51].

«Возрождение» религии в условиях глобализации привело к тому, что имамы, выучившиеся в исламских странах, стали навязывать местным верующим чуждые для татар обычаи. Традиции джадидизма (реформированного ислама) были преданы забвению. Ответом на привнесённые радикальные взгляды стало непосещение мечетей. Кроме того, верующие были недовольны недостаточным культурным, образовательным и профессиональным уровнем служителей религии, а подчас и с их личностными качествами» [54]. Положение дел осложняется и тем, что семья не является основным источником информации в вопросах религии. Причина этого в прошлом. Религиозные семейные традиции и религиозное воспитание в семье в советский период практически исчезли [3]. В советское время процесс социализации происходил не столько в семье, сколько в учебных заведениях, трудовых коллективах и общественных организациях [4], где соответственно ни о каком религиозном воспитание не могло быть и речи. Следовательно, родители могут реализовать право на религиозное воспитание своих детей только посредством обучения их в специальных религиозных образовательных учреждениях или в обычных, но за рамками учебной программы. И здесь встаёт вопрос о качестве подготовки преподавательских кадров, которым предстоит реализовать эту миссию. Кроме того,

возникает проблема такой направленности преподавания, которая не должна вызывать предубеждение и подозрительность, провоцировать межконфессиональную, межэтническую и социальную напряженность [45] .

Первая задача в этом случае – формирование сообщества священнослужителей. Надо отметить, что, если в христианстве и некоторых других религиях духовенство считается посредником между верующим и Богом, то адепту Ислама, согласно традиции, нет особой надобности в наличии такого рода посредников. У мусульман не было сословия священников, которое выступало посредником между верующим и Богом. Положение это может измениться. Своеобразием современного периода развития ислама является формирование социальной группы, которая профессионально занимается организацией обрядов и обучением верующих: «Образовалось некое подобие «мусульманского духовенства», которое активно отделяет себя от остальных членов общины» [53].

Именно образование стало основой формирования религиозной идентичности, так как в сложившихся к нашему времени условиях, только через систему образования можно сформировать религиозное мировоззрение и ценностные ориентации. Таким образом, решающую роль в становлении религиозной идентичности в современных условиях играет образование во всех его формах. Современное религиозное образование существенно отличается от традиционного. В условиях всеобщей грамотности, доминирования научных знаний в школьной программе, наличия возможности обучаться опосредованно через Интернет для всех, у кого он есть, сокращается дистанция между рядовыми верующими и священнослужителями в плане владения информацией и навыков интерпретации различных положений вероучения. Рядовые верующие способны обсуждать любые вопросы на религиозных форумах. Соотношение образования и самообразования при усвоении религиозных представлений меняется в сторону второго. Религиозное самообразование становится значимым фактором становления конфессиональной идентичности [35]. Для мусульман это особенно важный момент, так как эта конфессиональная группа не имеет ни иерархии, ни единого управляющего центра. К этому можно добавить, что и религиозные сообщества не играли заметной роли в жизни верующих [32] .

Ислам на протяжении многих лет советской власти присутствовал в жизни татарского народа в виде обрядов и традиций и оставался одним из

внутренних факторов национальной идентификации. Поэтому с появлением свободы в вопросах религии в конце 80-х гг. XX в. начала возрождаться и мусульманская религиозная жизнь. Первым шагом в возрождении религиозного образования было открытие школ при мечетях, целью которых было обучение основам ислама сразу нескольких поколений верующих, не имевших такой возможности ранее. Медресе среднего и высшего уровня начали создаваться постепенно, и эта работа ведется и по сегодняшний день [47]. Духовное управление мусульман РТ (председатель муфтий Татарстана Камиль хазрат Самигуллин) на сегодняшний день имеет разветвленную структуру, обеспечивающую работу приходов на местах. ДУМ РТ также имеет международные связи в исламском мире, занимается мусульманским образованием и проповеднической деятельностью [41, с.196]. При ДУМ РТ существуют СМИ: газета «Умма», журнал «Шура» и радио «Азан» [17]. Однако если до революции в Казанской губернии насчитывалось около 6000 мечетей, то сейчас в Татарстане около 1500 (надо заметить, что современный Татарстан по территории гораздо меньше Казанской губернии – Ю.М.). В Казани около 80 мечетей, в Москве – 4, а в Уфе – 20. Из 1500 татарстанских мечетей 50 не имеют духовного руководителя (муллы), а около 800 имамов республики не имеют специального религиозного образования, а работают, закончив курсы [38].

Курсы по основам ислама существуют при каждой мечети и относятся к религиозному воспитанию. Собственно к российской системе образования имеет отношение среднее и высшее мусульманское образование. Это следующие средне-специальные учебные заведения: казанское медресе «Мухамадия», существовавшее в дореволюционный период и вновь открытое в 1993 г. [27], где обучается более 1000 человек, и преподаются как религиозные, так и светские дисциплины, казанское медресе им. 1000 принятия ислама, казанский исламский колледж, набережночелнинское медресе «Ак мечеть», альметьевское медресе им. Р. Фахретдина, уруссинское медресе «Фанис», буинское медресе, кукморское медресе, мамадышское медресе, Центр повышения квалификации работников религиозных организаций и преподавателей учебных заведений (в Казани), ЧОУ «Средняя общеобразовательная школа «Усмания»». Высшие учебные заведения – Российский исламский институт, Казанский исламский университет, строится Болгарская исламская академия [28].

Российский исламский институт и Казанский исламский университет объединены в одном здании и известны под общим названием «Россий-

ский исламский университет». Если неаккредитованный исламский университет выпускает только преподавателей начальных религиозных школ при мечетях, занимающихся религиозным воспитанием молодежи, то РИИ (ректор д.полит.н., проф. Р.М. Мухаметшин) является первым исламским высшим учебным учреждением в России, получившим в 2007 г. гос. аккредитацию. РИИ осуществляет обучение по направлениям: лингвистика, журналистика, экономика, теология – бакалавриат, а также лингвистика и теология – магистратура. Институт проводит обучение на основе российских образовательных стандартов. При РИИ осуществляется повышение квалификации и переподготовка преподавателей по реализуемым образовательным программам. Главной целью РИИ является воспитание современной мусульманской интеллигенции. Доминирующей религиозно-правовой школой в институте является мазхаб имама Абу Ханифы. С 2009 г. РИИ входит в состав Федерации университетов исламского мира (FUIM) при организации по вопросам образования, науки и культуры (ISESCO) организации исламского сотрудничества (OIC), что позволяет выпускникам РИИ продолжать обучение во всемирно признанных зарубежных образовательных учреждениях Турции, Малайзии и Индонезии на основании международных договоров. На сегодняшний день в РИИ обучается свыше 600 студентов из более 30 регионов России и СНГ. РИИ является методическим центром для высших и средне-специальных исламских учебных заведений. Выпускники РИИ служат имамами в мечетях России, преподают в мусульманских образовательных учреждениях, работают в духовных управлениях мусульман, а также в научных и экспертных организациях[40].

Образование стало также важным направлением деятельности православных христиан. В Татарстанской митрополии РПЦ (глава митрополит Феофан) на сегодняшний день 340 приходов, 481 культовых объектов, 10 монастырей (8 мужских, 2 женских), 44 храма на стадии строительства, 26 храмов на реконструкции [29]. На сегодняшний день в Татарстанской митрополии имеется 45 воскресных школ при храмах, катехизаторские курсы в Казани при отделении религиозного образования и катехизации митрополии для учителей воскресных школ, действуют при храме прп. Серафима Саровского, школа катехизаторов (3 года обучения) в Набережных Челнах при Свято-Вознесенском соборе (обучают катехизаторов – миссионеров, уставщиков-псаломщиков, учителей воскресных школ, певчих) [49].В Казанской духовной семинарии (ректор Митрополит Казанский и Татар-

станский Феофан) изучают как светские, так и духовные дисциплины. На сегодняшний день в семинарии 5 кафедр: богословия и философии, библеистики, общей и церковной истории, церковно-практических дисциплин, филологии. В семинарии две ступени высшего образования – бакалавриат и магистратура. Ежегодно проходит Всероссийская научно-практическая конференция «Богословие и светские науки: традиции и новые взаимосвязи» и другие теологические и религиоведческие форумы. По материалам конференций издаются альманах «Православный собеседник»Также в семинарии есть иконописная мастерская, проводится факультативный курс по иконописи. Также в семинарии функционирует информационно-издательский отдел и воскресная школа [21].

На 1 января 2013 г. в Татарстане кроме религиозных организаций православной церкви (РПЦ МП) и ислама были зарегистрированы следующие религиозные организации: старообрядцы – 5, истинно православная церковь – 2, иудаизм ортодоксальный – 3, римско-католическая церковь – 2, армянская апостольская церковь – 1, евангельских христиан – 21, евангельские христиане - баптисты – 6, христиане веры евангельской – 5, евангельские христиане – 26, евангельские христиане - пятидесятники – 17, лютеране – 5, адвентистов седьмого дня – 10, реформаторская церковь – 1, свидетели Иеговы – 5, новоапостольская церковь – 1, сознание Кришны – 2, вера Бахаи – 1, буддисты – 1, церковь последнего завета – 1, церковь Иисуса Христа святых последних дней (мормоны) -1, иные вероисповедания – 1 [36].

Кроме упомянутых религиозных учебных заведений, в Казани существует православная гимназия им. свт. Святого Гурия, еврейская школа №12 с углубленным изучением иудейской традиции, протестантская общеобразовательная частная школа. В Поволжском (Казанском) федеральном университете на кафедре религиоведения (зав. кафедрой д.филос.н., проф. Л.С. Астахова) кроме специальности «религиоведение» (бакалавриат и магистратура) и «юридическое религиоведение» осуществляется обучение по специальностям «теология: государственно-конфессиональные отношения» (христианская и исламская группы, бакалавриат), «теология: наука и религия» (христианский профиль, магистратура), «история и теология ислама» (магистратура) [37].

В настоящее время во всех школах республики в четвертом классе (а в некоторых школах этот курс продолжен и в следующих классах) изучают ОРКСЭ. Однако, в отличие от других регионов, в Татарстане с 2012 по

2017 г. выбирали ***только два блока*** (по негласному распоряжению республиканского руководства и с согласия родителей) – «Основы мировых религиозных культур» и «Основы светской этики».

То, что татарстанская региональная власть решает, что можно изучать в рамках ОРКСЭ, а что нельзя, вызвало возмущение Патриарха Московского и всея Руси Кирилла, который считает это нарушением прав православных в Татарстане.Чтобы понять причину такого выбора необходимо вернуться к тому времени, когда решение преподавать данные предметы в светских школах только принималось. Так, в 2006 г. позиции представителей официального мусульманского духовенства по поводу введения религиозного образования в светских школах разошлись. Совет муфтиев России во главе с Равилем Гайнутдином сделал заявление, в котором в частности говорится о несогласии с позицией РПЦ по поводу факультативного введения в светских школах предмета «Основы православной культуры», так как подобной практикой будет нарушена Конституция Российской Федерации и законов, касающихся равенства религий перед лицом государства. В то же время верховный муфтий России, председатель Центрального духовного управления мусульман Талгат Тажуддин занял противоположную позицию. Однако он заметил, что преподавание религии должно нести факультативный характер.

В Татарстане длительное проживание нескольких этнических групп в модернизированном регионе привело к больному числу смешанных браков. Потомки от смешанных браков в большинстве своем русскоговорящие и принадлежат к русской культуре в ее вестернизированном варианте. При том, что процент смешанных браков в республике стабильно с 90-х годов составляет 30%. Опасения, высказанные в татарстанской прессе по поводу введения религиозных предметов в светской школе, может быть суммированы доводами, приведенными в статье «Упаси, Господи!» в журнале Татарстан (август 2009 г.). Последствия деления детей по конфессиональному признаку в школах особенно неприятны для смешанных семей. Это подвергнет испытанию семейные отношения. Обучение религии не должно с ранних лет привести к размежеванию, тем более, что известно, что базовые детские чувства трудно вытесняются.

Недостаток выбора был связан как с ограниченным количеством учительских ставок, так и нежеланием травмировать детскую психику разделением классов по этно-конфессиональному признаку. Однако в 2017-2018 г. согласно официальной статистике Министерства образования и

науки в Татарстане блок «Основы православной культуры» выбрали 5 школьников. Будем считать это первым шагом к реальной свободе выбора.

Библиографические ссылки

1. Астахова Л.С, Бухараев Я.В. Этноконфессиональное согласие в Республике Татарстан: история формирования и методические рекомендации по совершенствованию мер, направленных на поддержание этноконфессионального мира и минимизацию этноконфессиональных конфликтов / Ред.: Золотухин В.В., Костылев П.Н. М.: Московская областная общественная организация содействия формированию здорового образа жизни «Здоровое поколение», 2018. 55 с.

2. Ахунов А.М. Объединительный съезд мусульман Татарстана 1998 г.: предпосылки, решения, результаты // Филология и культура. Philology and Culture, 2013. №4 (34). С.250-254.

3. Баранников В. П., Матронина Л. Ф. Динамика религиозности в информационном обществе // Социологические исследования. 2004. - № 9. С. 102 – 107.

4. Безрогов В.Г. Религиозное воспитание и проблемы межпоколенной толерантности: проблема, разрешению которой надо обучать // Проблемы детской антропологии. Материалы Всероссийской научной конференции (20-21 ноября 2001 года) / Под ред. Редько Л.Л., Харченко Л.Н., Борисовой Т.Г. Ставрополь, 2001. С. 38 - 39.

5. Бережной С. Е., Добаев И. П., Крайнюченко П. В. Генезис и этапы эволюции ислама на Северном Кавказе [Электронный ресурс] / ЕВРАЗИЯ. Информационно-аналитический портал. Режим доступа: http://evrazia.org/article/1737 свободный. Дата обращения 28.01.2019. Яз. рус.

6. Василий В. Бартольд Туркестан в эпоху монгольского нашествия. Москва, 1963. 759 с.

7. Владимир Соловьёв . Сочинения. В 2 т. М., 1990.

8. Верховский А. М. Является ли Хизб ут-Тахрир экстремистской организацией? // Цена ненависти. Национализм в России и противодействие расистским преступлениям. М.: Центр «СОВА», 2005. С. 92-110.

9. Гайнутдин Р. Ислам в современной России. - М., 2004. С. 71 - 129.

10. Государственная стратегия работы по минимизации этноконфессиональных конфликтов и поддержанию этноконфессионального мира:

опыт и рекомендации [Электронный ресурс] / Журнал Центра экспертизы и общественного мониторинга. Режим доступа http://www.ceom.ru/gosudarstvennaya-strategiya-raboty-po-minimizacii-etnokonfessionalnyx-konfliktov-i-podderzhaniyu-etnokonfessionalnogo-mira-opyt-i-rekomendacii.html свободный. Дата обращения 13.02.2019. Яз. рус.

11. Давидсон А.Б. Антирасистский расизм? // Новая и новейшая история. №2, 2002 г. [Электронный ресурс] / Vivovoco. Режим доступа: http://vivovoco.astronet.ru/VV/PAPERS/HISTORY/ANTIRAS.HTM свободный. Дата обращения 28.01.2019. Яз. рус.

12. Деятельность и основные направления работы кафедры религиоведения [Электронный ресурс] / Портал КФУ. Режим доступа https://kpfu.ru/isfnmk/struktura/otdeleniya/filosofii-i-religiovedeniya/kafedra-religiovedeniya свободный. Дата обращения 13.02.2019. Яз. рус.

13. Добаев И. П. Исламский радикализм : Сущность, идеология, политическая практика / Автореф. дис. на соиск. учён. степ. доктора философских наук : 09.00.11. Ростов н/Д: ИППК РГУ, 2003. 36 с.

14. Добаев И. П. Исламский радикализм в международной политике. Ростов н/Д: Ростиздат, 2000. 200 с.

15. Добаев И. П., Бережной С. Е., Крайнюченко П. В. Ислам в современных республиках Северного Кавказа / Под общ. ред. И. П. Добаева. Ростов н/Д: Изд-во СКНЦ ВШ, 2002. 165 с.

16. Добаев И. П. Политический радикализм в современном исламе: (На материалах Ближнего, Среднего Востока и Северного Кавказа) / Автореф. дис. на соиск. учён. степ. к. полит. н.: Спец. 23.00.02. Ростов н/Д: Сев.-Кавказ. акад. гос. службы, 2000. 27 с.

17. ДУМ РТ. Официальный сайт. Режим доступа: http://dumrt.ru/ru свободный Дата обращения 10.06.2016. Яз.рус.

18. Жан Радвани. Российская перепись населения 2010 года: заметки и первые впечатления // Ab Imperio. 2010. №4. С. 341 – 248.

19. Ислам в мировой политике в начале XXI века: учеб. пособие / под ред. Л.М. Ефимовой, М.А. Сапроновой ; [А.М. Ахунов, В.А. Ахмадуллин, Р.И. Беккин и др.]; Моск. гос. ин-т междунар. отношений (ун-т) М-ва иностр. дел Рос. Федерации, каф. востоковедения. М.: МГИМО-Университет, 2016. 345 с.

20. К вопросу о санкционировании мусульманских правовых норм законодательными органами РФ и РТ [Электронный ресурс] // IslamRf.Ru.

Режим доступа: https://islamrf.ru/news/analytics/point-of-view/27506#_ftn5свободный. Дата обращения 31.01.2019. Яз. рус.

21. Казанская православная духовная семинария. Официальный сайт. Режим доступа: http://kazpds.ru свободный . Дата обращения 6.06.1916. Яз. рус.

22. Кепель Жиль Джихад: Экспансия и закат исламизма / Пер. с фр. В.Ф. Денисова. М: Ладомир, 2004. 468с.

23. Максимов Г. Почему из христианства переходят в ислам? [Электронный ресурс] // «Альфа и омега». №44. 2005 / Правмир. Благотворительный фонд. Режим доступа: https://www.pravmir.ru/pochemu-iz-hristianstva-perehodyat-v-islam/ свободный Дата обращения 28.01.2019. Яз. рус.

24. Малашенко А.В. Ислам для России / Алексей Малашенко; Моск. Центр Карнеги. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. 190 с.

25. Малашенко А. В. Исламские вызовы России: от Кавказа до Волги и Урала [Электронный ресурс] // Совет по внешней и оборонной политике. Режим доступа: http://svop.ru/main/19318/свободный. Дата обращения 30.01.2019 Яз. рус.

26. Мальцев В. Кто грозит России переносом джихада из Сирии в Поволжье [Электронный ресурс] // Life.ru. Интернет-газета. Режим доступа:
https://life.ru/t/%D1%80%D0%B5%D0%BB%D0%B8%D0%B3%D0%B8%D1%8F/875515/kto_ghrozit_rossii_pierienosom_dzhikhada_iz_sirii_v_povolzhie свободный. Дата обращения 30.01.2019. Яз. рус.

27. Медресе «Мухаммадия». Официальный сайт. Режим доступа: http://muhammadiya.ru свободный (дата обращения 10.06.2016). Яз. рус.

28. Мәгариф РТ. Исламское образование в Татарстане. Режим доступа http://magarifrt.ru свободный (дата обращения 10.06.2016). Яз. тат.

29. Монастыри, храмы и часовни Татарстанской митрополии // Православие в Татарстане. Информационно просветительский сайт Татарстанской митрополии. свободный http://www.tatarstan-mitropolia.ru/temples свобобный. Дата обращения 6.06.1916. Яз.рус.

30. Мусина Р.Н. Этноконфессиональные процессы в Республике Татарстане// В кн.: Ислам и христианство в диалоге культур на рубеже тысячелетий. Казань, 2001. С. 261–264.

31. Мухаметшин Р. Ислам в общественно-политической жизни татар и Татарстана в XX веке. Казань, 2005. 246 с.

32. Мухаметшин Р.М. Система мусульманского образования в постсоветском Татарстане: Проблемы реализации законодательства о свободе совести и религиозных объединениях в отношении российских мусульман (Северный Кавказ, Поволжье) // Ислам и право в России: Проблемы реализации законодательства о свободе совести и религиозных объединениях в отношении российских мусульман (Северный Кавказ, Поволжье). Материалы научно-практического семинара, ноябрь 2003. М.: Изд-во РУДН, 2004, Вып. 1. С. 183-195.

33. Мухаметшина Е. Аллах, храни королеву // Газета.Ру. 30.05.2013 [Электронный ресурс] / Газета.Ру. Режим доступа: https://www.gazeta.ru/social/2013/05/30/5362353.shtml свободный. Дата обращения 28.01.2019. Яз. рус.

34. Наумкин В.В. «Халифат простирается до Башкортостана. Это страшно». Директор Института востоковедения РАН Виталий Наумкин – о вызовах мусульманского мира на постсоветском пространстве [Электронный ресурс] // Znak.com. Интернет-газета. Режим доступа: https://www.znak.com/2012-12-27/halifat_prostiraetsya_do_bashkortostana_eto_strashnosвободный. Дата обращения 30.01.2019. Яз. рус.

35. Нафиков И. З. Формирование системы мусульманского образования в России. Автореферат дис. на соискание уч. степ. кан. ист. наук. Специальность 07.00.02. Казань, 2013 [Электронный ресурс] / disserCat электронная библиотека диссертаций. Режим доступа http://www.dissercat.com/content/formirovanie-sistemy-musulmanskogo-obrazovaniya-v-rossii свободный. Дата обращения 17.02.2019. Яз. рус.

36. Официальный Татарстан. Религия. Режим доступа http://tatarstan.ru/about/religion.htm свободный . Дата обращения 10.06.2016. Яз. русм.

37. Поволжский (Казанский) федеральный университет. Официальный сайт. Кафедра религиоведения. Режим доступа http://kpfu.ru/isfnmk/struktura/otdeleniya/filosofii-i-religiovedeniya/kafedra-religiovedeniya свободный. Дата обращения 10.06.2016. Яз.рус.

38. Ректор РИИ: «Казани не хватает мечетей» // Islam today. 17 мая 2016. Режим доступа https://islam-today.ru/novosti/2016/05/17/rektor-rii-kazani-ne-hvataet-mecetej/ свободный. Дата обращения 10.06.2016. Яз. рус.

39. Ризаэддин Фахраддин. Хөсәен Фаезхан // Шура. 1914. № 14. Б. 329; №16. Б. 378.

40. Российский исламский институт. Официальный сайт. Режим доступа: http://www.kazanriu.ru/sveden свободный . Дата обращения 10.06.2016. Яз. рус.

41. Салагаев А.Л., Сергеев С.А., Лучшева Л.В. Новые проблемы и противоречия социокультурного развития республики Татарстан. Казань, 2011. 250 с.

42. Силантьев Р. Новейшая история исламского сообщества в России. - М.: ИИПК «Ихтиос», 2006. 632 с.

43. Силаев Н. Объятия цивилизаций [Электронный ресурс] // Журнал «Человек без границ». Режим доступа: http://www.manwb.ru/articles/world_today/tolerance/EmbrCivil_NikSilaev/ свободный. Дата обращения 30.01.2019. Яз. рус.

44. Татары: монография / ред. Р.К.Уразманов, С.В.Чешко. Москва: Наука, 2001. 583 с.

45. Толерантность / Общ. ред. М. П. Мчедлова. М.: Республика, 2004. 273 с.

46. Турецкие лицеи в России – центры сепаратизма и радикального исламизма // Посреди России. 30.11.2015 [Электронный ресурс] / Посреди России. Информационно-аналитическое издание. Режим доступа https://posredi.ru/tataro-tureckie-licei.html свободный. Дата обращения 01.02.2019. Яз. рус.

47. Тухватуллина Л.И. Некоторые проблемы религиозного образования в Татарстане // Векторы толерантности: религия и образование. Казань, 2006. С. 154 – 160.

48. Учебные заведения Татарстанской митрополии Русской православной церкви // Православие в Татарстане. Информационно просветительский сайт Татарстанской митрополии. Режим доступа http://www.tatarstan-mitropolia.ru/vs свободный. Дата обращения 6.06.1916. Яз. рус.

49. Федеральный закон от 26.09.1997 N 125-ФЗ (ред. от 05.02.2018) "О свободе совести и о религиозных объединениях" [Электронный ресурс] // Законы, кодексы и нормативно-правовые акты Российской Федерации. Режим доступа: http://legalacts.ru/doc/federalnyi-zakon-ot-26091997-n-125-fz-o/свободный. Дата обращения 31.01.2019. Яз. рус.

50. ФСБ РФ: свыше 200 жителей Поволжья уехали воевать за ИГ [Электронный ресурс] // РИА новости. Режим доступа: https://ria.ru/20150616/1072004975.htmlсвободный. Дата обращения 30.01.2019. Яз. рус.

51. Хакимов Р.С. Татарская идентичность: состояние и перспективы // Историческая этнология. 2016. Т. 1, №2. С. 242–252

52. Хакимов Р. С. Татарская идентичность: состояние и перспективы // Историческая этнология. 2017. Т. 2, № 1. С. 6 - 28.

53. Шукуров Р.М. Мусульманство и модернизация // Религия и идентичность в России / Сост., ответ. ред. М.Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2003. С. 199 - 202.

54. Этническая идентичность татар в региональных контекстах. Отв. ред. Г. Габдрахманова, Г. Макарова. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2015. 256 с.

55. Якимец Е. Исследование: немцы преувеличивают количество мусульман в Германии [Электронный ресурс] / GERMANIA.ONE. Режим доступа: https://germania.one/issledovanie-nemcy-preuvelichivajut-kolichestvo-musulman-v-germanii/ свободный. Дата обращения 28.01.2019. Яз. рус.

56. Якупов В. М. Исламский компонент государственно-конфессиональных отношений в Татарстане в 90-е годы XX века: Историко-политический анализ : автореферат дис. ... кандидата исторических наук : 23.00.01 / Казан. гос. ун-т. Казань, 2004. 20 с.

57. Adeeb Khalid. The politics of Muslim cultural reform: jadidism in Central Asia. Berkley & Los Angeles, 1998. 335 p.

58. Allen J. Frank. Muslim religious institutions in Imperial Russia. Leiden, Brill, 2001. 344 p.

59. Edward J. Lazzerini Beyond Renewal. The Jadid Response to Pressure for in the Modern Generation// Muslims in Central Asia. Expressions of Identity and Change. Durham – London, 1997. P. 151-166.

60. Ernest Gelner. Introduction // Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalism and Industrialization. Shore of the Mediterranean/ Ed. By E. Gellner. Berlin, N.Y., Amsterdam, 1985. P.8.

61. Edward W. Said. Orientalism. New-York, 1979. 368 p.

62. Garaudy, Roger. Mon tour du siècle en solitaire Mémoires / Roger Garaudy. Paris: Laffont, 1989.450 p.

63. Frank Kämpfer. Die Eroberung von Kasan 1552 als Gegenstand der zeitgenössischen russischen Historiographie // Forschungen zur osteuropäischen Geschichte. Bd.14. 1969. P. 92-100.

64. JuliaMatushanskaya. Христианское образование в Российской империи // Казанский педагогический журнал. 2017. №3. С. 103-108.

65. Laurie Manchester. Holy Fathers, Secular Sons: Clergy, Intelligentsia and the Modern Self in Revolutionary Russia. Illinois University, 2008.300 pp.

66. Le centre Tawhid et l'Union des Jeunes musulmans - Site officiel http://www.ujm.fr/fr/Яз. Франц.

67. L'institut Européen des Sciences Humaineshttps://ieshdeparis.fr/Яз. Франц.

68. Michael Kemper. Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien 1789-1889. Der islamische Diskurs unter Russische Herrschaft. Berlin, 1998. 516 p.

69. Nathaniel Knight. On Russian orientalism: A response to AdeebKhalid // Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History. 2000. Vol.1 №4. P. 691-700.

70. Nancy Kollman. The Russian Empire 1450-1801. Oxford, 2017. 512 p.

71. Nikolai Berdyaev. Socialism as religion // A Revolution of the Spirit: Crisis of Value in Russia, 1890-1924. Ed. A. Rosenthal and M. Bohachevsky-Chomiak. N.Y., 1990. P. 107-133.

72. Paul Werth. At the Margins of. Orthodoxy: Mission, Governance and Confessional Politics in Russia's Volga-Kama Region, 1825-1905. Ithaca, 2002.P, 373–398

73. Paul Werth. From "pagan" Muslims to "baptized" communists: Religious conversion and ethnic particularity in Russia's Eastern provinces // Comparative studies in society and history. 2000. Vol.42. N 3. P.497-523.

74. Paul Werth. From Resistance to Subversion: Imperial Power Indigenous Opposition, and their Entanglement // Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History. 2000. Vol.1 №1. P. 21-44.

75. Robert Crews. Empire and Confessional State: Islam and Religious Politics in Nineteenth-Century Russia// American Historical Review. 2003. Vol. 108. №1. P. 50-83.

76. Ronald Suny. Империя как она есть: Имперский период в истории России, «национальная» идентичность и теории империи // Ab Imperio. 2001. N 1-2. P. 9-72.

Глава 7. Формирование буддистской этноконфессиональной идентичности в Бурятии (историко-политический контекст)

Современный буддизм Бурятии, как и буддизм России является достаточно разнообразным и в каком-то смысле разнородным, поскольку на сегодняшний день в регионе действует множество буддийских организаций, являющихся самостоятельными и обособленными. Большинство из них не ведут совместную деятельность, однако так или иначе влияют на религиозное пространство Бурятии. Тоже самое касается и вопросов взаимодействий с государством: некоторые организации проявляют большую активность, другие –гораздо менее активны. Следует отметить, что, говоря о буддизме Бурятии имеем в виду не только о традиционном буддизме, но и глобальных буддийских сообществ, поскольку в постсоветское время вместе с возрождением буддийских институтов в Бурятии развитие получили и другие общины, которые распространялись в России в рамках экспансии глобальных буддийских общин. Поэтому, говоря о современном буддизме Бурятии, мы неизбежно будем затрагивать вопросы локального и глобального.

Вместе с тем, современное состояние буддизма в Бурятии имеет множество исторических отголосков, несмотря на то, что в советское время буддизм, как и другие религии подвергся широким репрессиям, а развитие буддизма в постсоветское время было ничем иным как возрождением.История развития буддизма в Бурятии примечательна в первую очередь тем, что с самого начала буддийское духовенство достаточно сильно влияло на вопросы взаимоотношений монгольских родов Забайкалья с Российской империей, и со временем стало выполнять функции скрепляющего центра монгольских родов, образовавших в дальнейшем такой этнос как буряты. Таким образом, изучение бурятского буддизма подразумевает не только изучение особенностей данной религии в Бурятии, но и традиции взаимоотношения буддийского духовенства с государством, что делает необходимым изучить в первую очередь историю буддизма Бурятии.

История буддизма Бурятии охватывает более четырех столетий, в течение которых буддизм переживал рассвет в царский/дореволюционный период, упадок с приходом Советского союза и возрождение в постоветский период. В рамках данных периодов, в главе будет рассмотрен дискурс формирования традиционного буддизма Буря-

тии, который начал формироваться в XVI веке, а также дискурс глобального буддизма, пришедший в Россию после падения советского режима.

Буддизм в дореволюционной России

Буряты – это этнос, сформировавшийся на основе монгольских родов, проживавших на территории Предбайкалья и Забайкалья к моменту прихода русских в начале XVII века. В результате раздела границ между Российской и Маньчжурской империями вышеуказанные территории вошли в состав России вместе с монгольскими родами, такими как булагаты, эхириты, хонгодоры, хоринцы и табангуты. Будучи отрезанными границей от монгольского мира в процессе консолидации, к XIX веку эти роды составили основу для новой общности, такой, как бурятский этнос.

К моменту прихода русских, монгольские рода на территории Забайкалья уже были знакомы с буддизмом. В российскихдокументах XVII века существуют упоминания о буддийских ламах и передвижных буддийских молельных юртах, в которых проводились службы [72, с. 5]. Однако, до прихода Российской империи на вышеупомянутых территориях отсутствовали серьезно развитые буддийские организации и центром буддизма для монголов Забайкалья оставались Монголия и Тибет. Тем не менее, буддийское духовенство уже имело взгляды на то, каким образом следует выстраивать взаимоотношения как с монгольскими князьями, так и с центром. Эти взгляды были сформированы из опыта взаимодействия монголов с Маньчжурской империей в лице династии Цин, правившей Монголией в период с XVIIдо началаXX веков. С приходом русских, развитие буддизма в этих регионах стало зависеть от взаимоотношений с Российской империей, которая в каких-то случаях способствовала развитию, а в каких-то – препятствовала. Поэтому на наш взгляд, историческую часть главыследует начать с краткого описания статуса буддийского духовенства в Монголии тех времен.

Своего высшего расцвета в Монголии буддизм достигает в период ее завоевания династией Цин, которая уже к тому времени завоевала огромную территорию, включая Китай и Корею. Цинская династия пошла путем взаимодействия с буддизмом Монголии, в связи с чем при маньчжурской империи увеличились земельные угодья монастырей и число монахов [75, с. 9]. Возросло политическое влияние высших иерархов, буддийская церковь заняла ведущее положение среди феодальных институтов. Однако, как пишет историк Николай Владимирович Цыремпи-

лов,“специфика взаимоотношений буддийской сангхи[5] с цинскими императорами заключалась в постепенном укреплении контроля имперской администрации путем бюрократизации отношений и скрупулёзным выстраиванием иерархии, в которой светский суверен занимал доминирующее положение”[71, с. 176]. Маньчжурские императоры в течение одного столетия сумели взять под свой контроль религиозные институты и попытались внедрить принципы государственного контроля над буддийской сангхой. С помощью такого контроля эффективно подавлялись независимые канала власти, которые представляли собой институализированные системы религиозных администраций в Тибете и Монголии. Таким образом, ко времени появления буддизма в России, буддийские монахи были носителями определенных взглядов на то, какой должна быть роль государства в жизни монашеской сангхи.

Н.В. Цыремпилов также отмечает, что среди монгольских ханов и князей сложилась классическая модель, в рамках которой сотрудничавшие с ними буддийские ламы занимали видное место, поднимая их авторитет в глазах простого народа. Помимо статусной легитимации и даже сакрализации властного положения ханов и князей, ламы выполняли обязательства дипломатических посредников или управляющих делопроизводственной частью. Всё это сложилось в своего рода моду на буддизм, символы и практики которого содержали в себе большой властный потенциал, что способствовало широкому распространению буддизма среди большинства монгольских народов, в том числе вошедших позже в состав российской империи.

Территория южного Забайкалья до демаркации российско-цинской границы стала местом миграции разных монгольских родов, спасавшихся от противостояния Халхи, Джунгаров и укрепляющей свое влияние цинской империи. Вместе с ними прибывали монгольские и тибетские буддийские ламы. Первые шаги развития буддизма в Забайкалье происходят среди пришлых монгольских родов [72, с. 9]. Так, в 1689 году за несколько месяцев до заключения Нерчинского договора[6] из-за конфликтов с цинскими властями в Забайкалье перебрался монгольский родовитый князь Ухийн-зайсан вместе со своим родом, именуемым цонголы. Вместе

[5]Сангха – буддийское духовенство, клир.

[6] Нерчинский договор (редко Нерчинский трактат) — мирный договор между Русским царством и Империей Цин, впервые определивший отношения и границу между двумя государствами. Заключён 27 августа (6 сентября) 1689 года у Нерчинска

с цонголами прибыл тибетский лама НгавангПунцок из крупного восточно-тибетского монастыря ЧонеГанденШедрублинг, в дальнейшем возглавивший имевшийся буддийский клир. Как пишет Н.В. Цыремпилов, буддизм Забайкалья в то время не представлял из себя сколько-нибудь системного целого, как и не имел стимула для образования буддийского центра, учитывая то, что имел беспрепятственные контакты с буддийскими центрами Тибета и Монголии [72,с. 6].

В конце XVII – в начале XVIII шли к концу процессы разделения сфер влияния между Российской и Манчжурской империями, где со стороны России прилагались усилия для склонения бурят-монголов на свою сторону с обещанием «премногой милости великих государей». После принесения бурят-монгольскими родами шертной присяги, последние получили широкую автономию внутри очерченных границ. Буддийские ламы в свою очередь потребовали свободного распространения буддизма в обмен на лояльность глав родов, вследствие чего Российская империя поручилась не применять принудительного крещения жителей Забайкалья [72, с. 7].

После проведения границы, ламы в количестве 100 монгольских и 50 тибетских составили собой первую буддийскую общину [72, с. 7]. В это же время в тибетских монастырях проходил обучение выходец из цонголов Дамба-ДоржоЗаяев. Получив высокие буддийские ученые степени, он вернулся в Забайкалье и совместно с НгавангомПунцоком начал процессы формирования буддийского центра, независимого от Монголии и Тибета. В 1741 году Заяев подал прошение российским властям об организации штатного духовенства. Также было направлено прошение о постройке стационарного буддийского храма [72, с. 12]. В этом же году российские власти признали легитимность буддийской общины в Забайкалье, освободив от повинностей и налогов 150 лам и начали формировать меры по регулированию их численности и путей миграции. Как отмечает Н.В. Цыремпилов, многими учеными акт признания буддизма рассматривается как либеральный, хотя дальнейшая политика государства указывает на ограничительный характер. В случае чрезмерного контроля и ограничений на расширение буддийской общины и обрубания их связи с другими буддийскими центрами, Заяев даже рассматривал возможность возврата вместе с родами на территории уже цинской империи [72, с. 22]. Другими словами, интерес Российской империи во всяком воздействии на буддизм Бурятии был обусловлен потребностью в стабилизации своих

новых границ и отсечению влияния извне. Таким образом, интересы Российской империи достигались ограничениями развития буддизма, однако при угрозе оттока новых подданных, сангхе делались послабления.

Так или иначе, вследствие принятия буддизма, был возведен первый стационарный Цонгольский дацан, ставший центром буддизма Забайкалья. С восхождением на престолЕкатерины II в 1764 году начался процесс формирования проекта нового законодательства для страны, в котором принимали участие представители разных народов и религий. Бурят-монголы выбрали кандидатом Заяева, который отправился с переводчиком в Москву и Санкт-Петербург, где неоднократно был на аудиенциях Екатерины II. Заяев поехал с просьбами свободного исповедования бурят-монголами буддизма, закрепления лидерства за Цонгольским дацаном и утверждения титула БандидоХамбо-ламы, как главы буддистов всего Забайкалья. Все эти просьбы были удовлетворены лично Екатериной II. Таким образом, относительно либеральная политика Екатерины II позволила легитимировать буддийскую общину на высшем уровне и вселила оптимизм в Заяева остаться на территории России. В ответ за такую поддержку Заяев признал Екатерину II воплощением на земле буддийского божества Белая Тара[7], что также является отголоском традиции взаимодействия буддийских лидеров с князьями, с точки зрения сакрализации их властного положения.

При правлении Екатерины II началось бурное строительство монастырей по всему Забайкалью и к концу XVIII века уже все монгольские рода имели буддийские храмы со штатными ламами. В 1822 году количество лам составляло уже две с половиной тысячи, а к 1831 году – 4637 [57]. Однако с концом правления Екатерины II возобновился контроль и попытки ограничения буддийской сангхи. В 1853 г. было создано «Положение о ламаистском духовенстве в Восточной Сибири», поменявшее образ взаимоотношений власти и сангхи. Положение строжайше запрещало строить новые дацаны помимо уже существовавших 34, а также ограничило рост числа лам, утвердив 285 «штатных лам». Остальные тысячи лам были обложены налогом наравне с простыми крестьянами. В положении были прописаны множество правил относительно жизни духовенства. Также положение окончательно централизовало Тамчинский дацан

[7] Белая тара - одно из проявлений богини Тары, является божеством медитации в практиках долгой жизни. Божество проявляется в различных формах в мире и ведет страдающих к просветлению.

и БандидоХамбо ламу как главу всех буддистов, где все духовные лица должны были подтверждаться последним в виде выданного документа. Однако, опасаясь вызвать недовольство населения в этом районе, игравшем ключевую роль в стратегических планах царизма на востоке, администрация избегала активности в практической реализации положения и смотрела сквозь пальцы на интенсивный рост бурятского буддизма [57].

Таким образом XIX век можно считать периодом расцвета буддизма Бурятии. Именно в этом веке в Забайкалье начали формироваться школы цанида[8]. К концу XIX века были развиты практически все уровни и отрасли буддийского образования, что позволяло послушникам проходить полный курс обучения, не выезжая в другие центры буддизма. Бурно развивалось книгопечатание, к 1887 году насчитывалось 29 типографий, выпустивших более 2000 книг [57]. Появился в Бурятии первый хубилган (перерожденец) – ЧимитСумаев, который был признан перерождением монгольского буддийского святого Ганджурвы-гэгэна.

XIX век также примечателен тем, что благодаря буддизму среди бурят стали появляться ученые и деятели, повлиявшие на развитие российского востоковедения и буддологии, что в дальнейшем заложило основы для распространения буддийских идей среди русских. В этой связи нельзя не упомянуть деятельность Петра Бадмаева, получившего в конце XIX века невероятное влияние при царском дворе благодаря своей деятельности в сфере тибетской медицины, востоковедения и дипломатии. Будучи человеком, имевшим несколько высших образований в сфере медицины и востоковедения, Петр Бадмаев основал бурятскую гимназию в Москве, где обучались будущие бурятские ученые. Также обеспечивал стипендиями молодых бурятских ученых, среди которых были Базар Барадин, ГомбожапЦыбиков, ЦыбенЖамцарано и другие[55, с. 166].

Таким образом, буддизм в Забайкалье к концу периода дореволюционной России достиг пика своего развития. Буддийская сангха практически получила автокефальный статус и могла уже самостоятельно воспроизводить духовенство. Несмотря на то, что Российская империя практически способствовала автокефалии буддизма в Бурятии для того, чтобы защитить свои границы, движения духовенства в другие центры буддизма всё же сохранялись. Буддийская сангхас сетью монастырей выступала как практически единственная централизованная система в жизни бурят, ко-

[8]Цанид - классическое схоластическое поэтапное образование школы Гелуг, тибетского буддизма.

торая могла влиять на все бурятское население, в то время как члены бурятской элиты имели влияние только на уровне своих степных дум и не могли составить конкуренцию Хамболаме [70, с. 320].

Рубеж XIX – XX веков

В конце XIX и в начале XX веков, произошел ряд важных событий в буддийском мире России,обусловленных масштабными геополитическими переменами не только в России, но и в мире. Большинство событий связаны с одним из самых влиятельных буддийских деятелей того времени – Агваном Доржиевым (1853-1938), которому выпало действовать в условиях сложной внешней и внутриполитической обстановки. Агван Доржиев родился в 1853 году в Бурятии и в 18 лет, посвятив себя духовной деятельности отправился обучаться в Тибет в знаменитый Гоманский дацан. В 35 лет он окончил учебу, получив высшую ученую степень доктора буддийской философии (цыннидхамболхарамба). Позже он был назначен одним из наставников Далай ламы XIII и в дальнейшем стал играть ведущую роль во внешней политике Тибета [14,с. 17]. За свою жизнь Агван Доржиев вел деятельность, направленную на сближение Тибета и России, инициировал процессы подъема буддизма бурят и калмыков путем обновления, а также пытался адаптировать буддийскую философию под идеи коммунизма для сохранения российского буддизма в условиях Советского союза.

Правительство цинского Китая в обстановке усиления колониальной экспансии европейских держав и Японии фактически благоволило английской экспансионистской политике в Тибете. В этой ситуации Агван Доржиев советовал Далай ламе сотрудничать с русским правительством в целях получения его поддержки в борьбе против англичан [4,с. 45]. В 1898 году Доржиев приехал в Петроград, где познакомился с князем Э.Э. Ухтомским, приближенным Николая II, который в результате лично представил его императору, после чего начались прямые контакты между Петербургом и Лхасой. В дальнейшем Доржиев продолжал свою миссию в России, в правильности которой он неоднократно пытался убедить царя Николая II и его министров [9, с. 35]. Сближение с Тибетом в целом отвечало интересам расширения границ Российской империи на Востоке, что положительно сказывалось на развитиив том числе буддизма уже за пределами традиционных буддийских регионов.

В 1900 году по инициативе Доржиева, Далай-лама XIII обратился в Министерство иностранных дел России с просьбой открыть в Петрограде буддийский храм, который мог бы выполнять функции тибетского консульства [17, с. 416]. В этом же году состоялась вторая аудиенция у Николая II, в результате чего им было получено разрешение на постройку храма в столице империи. Был сформирован строительный комитет, в который входили академики В.В. Радлов и С.В. Ольденбург, князь Э.Э. Ухтомский, приват-доценты В.Л. Котвич, А.Д. Руднев, Ф.И. Щербатской, Петр Бадмаев, духовный и светский глава Монголии Джезун Дамба Хутухта, калмыцкие князья Дугаровы, Тумэны, Тундутовы, художник Н.К. Рерих и др. Строительство длилось около шести лет в период 1909-1915 годы и на Церемонии открытия и освещения храма присутствовали представители Николая II, Далай-ламы XIII, сиамского короля Рамы VI и монгольского Богдо-гэгена VIII [15,с. 9].

Помимо дипломатической миссии, Доржиев осуществлял деятельность, направленную на поднятие религиозной жизни среди бурят и калмыков. В это же время образовавшаяся прослойка бурятской интеллигенции в лице Базара Барадина, ЦыбенаЖамсарано, Элбек-ДоржиРинчино и других, начала формировать Бурятское национальное движение, в ходе которого планировалось переустройство традиционного бурятского уклада жизни в более прогрессивное, основанное на принципах земства и централизованных органов власти [28,с. 68]. Буддизм в рамках новой модели утрачивал функции единственного центра бурят и должен был занять место национальной науки и культуры [28,с. 75]. Заручившись поддержкой Агвана Доржиева и других бурятских лам, таких как Хамбо лама ЧойнзонИролтуев, ДанжаМункужапов, ДагданДагбаев, была разработана концепция обновления буддизма Забайкалья. Обновление религии в значительной степени касалось содержания буддийского учения и культа, преследуя цель приспособления религии к буржуазным порядкам империи [62, с. 20]. Идея заключалась в том, что буддизм должен был постепенно освободиться от некоторых внешних атрибутов традиционной религии в виде суеверий, обрядов и культов, вернувшись к «подлинному» философскому буддизму. Реформированию должна была подвергнуться и буддийская церковь. Обновленцы замыслили реформу управления буддийской церкви на основах соборности, коллегиальности, выборности, демократизации управления. Они предлагали модернизировать систему религиозного образования путем включения элементов западного светского образо-

вания. Изменениям должны были подвергнуться методы религиозной проповеди. Это должно было упрочить авторитет духовенства за счет укрепления нравственных устоев монашеской общины [74, с. 67]. В результате этот проект разделил бурятское общество на обновленцев и консерваторов, где последние возглавлялись лидерами Цонгольского и Цугольского дацанов. Также были яркие представители консерваторов среди светских лидеров, например, таких, как ЭрдэниВамбоцыренов. Консерваторы отстаивали сохранение традиционного уклада жизни, основанного на правлении степных дум по родовому принципу и сохранении сложившихся религиозных форм буддизма, где сети монастырей служили центром жизни бурят [70,с. 320].

Революция и гражданская война

После февральской революции 1917 г. Петроградский буддийский храм все еще служил центром национальной жизни бурят и калмыков. Но после Октябрьского переворота и начала гражданской войны для деятелей Петроградского центра наступают тяжелые времена. Спасаясь от преследований, служившие в нем ламы и деятели покинули город. В храме разместились воинские части, он был полностью разграблен, а летом 1918 года был арестован Агван Доржиев [16,с. 94].

В то время в Забайкалье продолжалось противостояние обновленцев и консерваторов. С падением царской власти начался новый этап в бурятском национальном движении обновленцев, направленный на создание бурятской национальной автономии. В 1918 состоялся первый общебурятский съезд в г. Чита, принявший проект о создании бурятской национальной автономии в форме объединения бурят-монголов и тунгусов Забайкальской области и Иркутской губернии [70,с. 323]. Проект включал в себя введение среди бурят земства, которое должно было состоять из сомонов, объединяемых в хошуны (волости), которые образовывали аймаки (уезды). Все это представляло собой буржуазную форму местного самоуправления, где высшим руководящим органом должен был стать Бурятский Национальный Комитет (Бурнацком), состоящий из участников съезда. Со временем Бурнацком имел подавляющее влияние и руководил органами местного управления [52, с. 6].

В 1918 году Бурнацком был вынужден признать советскую власть и распространить это решение среди аймаков. Однако в этом же году в разгаре гражданской войны первую советскую власть Забайкалья вытеснил

белогвардейский атаман Г.М. Семенов (1890-1946), установив свою диктатуру. В условиях режима Семенова и его сподвижника барона Унгерна фон Штернберга среди бурят помимо обновленцев и консерваторов возникло еще два движения: панмонгольское и балагатское. В процессе укрепления власти в Забайкалье Семенов помимо белого движения также стал развивать идеи *панмонголизма*[28, с. 68]. В рамках этой идеи планировалось объединить земли Внешней и Внутренней Монголии, Бурятии, Тувы и части Манчжурии для создания буддийского государства «Великая Монголия». Новая страна должна была опираться на армию атамана Семенова и барона Унгерна, а главой должен был стать лидер буддистов Внутренней Монголии Нэйсэ-гэгэн. Это движение также поддерживалось японцами, оккупировавшими во время Гражданской войны территории Восточной Сибири. Японцы обещали финансовую поддержку панмонголистам, что значительно укрепляло силы этого движения и вселяло веру в ее успех [39,с. 32]. Бурнацком, преобразованный уже в Бурятскую национальную думу (БНД), в новых условиях стал поддерживать атамана Семенова и добиваться автономии уже у него. Семенов планировал увеличить численность своей армии за счет подготовки и привлечения на службу бурятского населения и для БНД вопрос автономии стал зависеть от успеха мобилизации бурят. Обновленцы начали объявлять о призыве молодых бурят в армию, но бурятское население негативно отнеслось к такой инициативе и во главе с консерваторами категорически отвергло мобилизацию [70,с. 325].

Балагатское движение

В разгар нового противостояния обновленцев и консерваторов вокруг мобилизации бурят в 1919 году инициативу проявил влиятельный кижингинский лама Лубсан-СамданЦыденов, на основе предложения которого возникло «балагатское движение». Идея Цыденова заключалась в отделении Кижингинскогосомона от Хоринского аймака и создания из него теократического государства в целях защиты бурятских буддистов от насилия Гражданской войны. Отказ от военной службы опирался на буддийские принципы ненасилия. Эту идею подхватили авторитетные кижингинские консерваторы и начали действовать. Состоялось собрание, на котором было решено организовать церемонию поднесения Цыденовумандалы с просьбой взойти на престол в качестве религиозного главы государства и обеспечить местных бурят защитой от призыва в армию и

вообще от политики БНД. Была сформирована конституция нового государства с описанием его структуры, согласно которой святой Цыденов управляет государством будучи реализовавшим в себе тантрическое божество Ямантака и изъявляет его волю [70,с. 325]. Таким образом, Цыденов стал правителем нового теократического государства. Разумеется, теократы, уповавшие на принцип ненасилия, не могли противостоять силе и в своем арсенале имели лишь обращения и воззвания. В результате Семенов отправил вооруженные отряды, которые насильно арестовали Цыденова и членов его правительства. Последний в тюрьме объявил об отказе от престола, и арестанты были отпущены, хотя на деле Цыденов не прекратил свою деятельность [70,с. 329]. Учитывая высокий авторитет Цыденова, Семенов опасался ухудшения отношений с бурятским народом и не предпринимал радикальных мер по пресечению движения. Возвращение Цыденова трактовалось как триумфальное и буряты укрепляли свою веру в возможность теократии, продолжая отказ от мобилизации. В дальнейшем Семенов совершил еще несколько кратковременных арестов Цыденова, однако в 1920-м году режим Семенова пал, как и потерпело поражение, начатое им панмонгольское движение. Сам Семенов был вынужден бежать в Манчжурию [70, с. 323].

В Забайкалье установилась власть буферного государства Дальневосточная республика (ДВР), которая пошла на более жесткие меры касательно балагатского движения, вследствие чего Цыденов был арестован и из ареста уже не вернулся. В 1922 году Цыденов был отправлен в ссылку и его дальнейшая судьба неизвестна, а ДВР в том же году вошла в состав РСФСР. Борьба с теократами велась на протяжении всех 20-х годов и к 1929 году балагатское движение иссякло окончательно [70, с. 328]. Несмотря на то, что теократическое государство кижингинских бурят являлось таковым скорее номинально, тем не менее свои функции балагатское движение выполнило и многим бурятам удалось избежать участия в кровопролитиях Гражданской войны.

Таким образом, этот непростой период в истории России был также непростым и для народов, исповедовавших буддизм. Из описанного видно, что буддизм для монгольских народов, вошедших в состав еще царской России, занимал очень важное место. В вопросах всяческого переустройства социальной структуры, национальных движениях или же в вопросах самоопределения буддизм являлся краеугольным камнем. В этот непростой период вокруг вопроса религии возникали розни или же

буддизм занимал роль основы для создания новых государств. Так или иначе, дальнейшие события уже в составе Советского Союза для буддизма России стали самыми тяжелыми.

Попытка сохранения буддизма и его ликвидация 1920 – 1940 гг.

Итак, в начале 20-х годов XX века Бурятия была в составе Советского союза. Буддийские народы России снова оказались в новых условиях и были вынуждены приспосабливаться к новым реалиям. В это время арестованный Агван Доржиев уже контактировал с новым правительством. Понимая неизбежность господства советской власти и надвигающуюся угрозу для буддизма, Доржиев заявил о лояльности к большевикам. Более того, Доржиев сообщил о том, что буддизм является больше философией, чем религией и имеет схожие с коммунизмом идеи. Советское правительство было заинтересовано в установлении дружественных отношений со странами буддийского Востока и учитывая то, что Доржиев мог разработать для этого идеологическую основу и выступать посредником, освободило его от ареста [16,с. 99]. В новых реалиях обновленческое движение Забайкалья также сменило курс на путь лояльности к советской власти, и его лидеры совместно с Доржиевым разработали идеологическую основу, провозглашающую тождество идей буддизма и марксизма, видя в этом единственный путь сохранения буддизма [28, 76].

В рамках этого движения в 1922 году по инициативе Хамбо ламы ГуроЦыремпилова был образован первый съезд бурятских буддистов, на котором предполагалось принять новое Положение по управлению бурятским духовенством. На съезде был предложен Устав монашеской жизни, согласно которому монахи должны были лишиться всяческого имущества и предметов роскоши, а также запрещались денежные поборы с населения. Вокруг пунктов Устава развернулась бурная полемика и, вследствие угроз покинуть съезд со стороны Агвана Доржиева и других лидеров обновленцев, Устав все-таки был принят. Тем не менее, после съезда противостояние не закончилось, а приняло наиболее острую фазу с ведением борьбы буддийских группировок за храмы. Советская власть в этой ситуации всячески поддерживала обновленцев. С 1923 года начались первые попытки национализации дацанских земель, реквизиции имущества и обложения лам налогами. Эти действия встречали сопротивления со стороны консерваторов, которые соответственно выступали против коммунизма, применяя антисоветскую агитацию населения [28, с. 79].

В 1927 году в Москве был организован Всесоюзный собор буддистов СССР, на котором участвовали представители обновленческого крыла Бурятии и Калмыкии, а также представители НКВД. В итоге съезд постановил, что «поддержка Советской власти и выполнение принятых ею мероприятий является священной обязанностью всех буддистов и монашествующих», чем закрепил окончательную победу обновленцев [28, с. 80]. К тому времени в Бурятии насчитывалось 9134 буддийских священнослужителей и 44 дацана [30,с. 151], а в Калмыкии были зарегистрированы 1904 священнослужителя и 45 хурулов[51,с. 10].

Однако описанные выше тактические ходы уже не могли ничего изменить в судьбе российского буддизма. В 1929 году началась ломка всего социально-экономического и культурного уклада жизни крестьянства – «раскулачивание» и последующая «коллективизация». Буддийские храмы подверглись погромам и грабежам [28, с. 81], в связи с чем часть духовенства стала уходить из монашества, некоторые стали эмигрировать в Китай и Тибет. Советская власть начала антирелигиозную пропаганду, однако отмечала, что буддисты почти ей не поддаются [64,с. 69].

Таким образом, оказалось, что все предпринятые меры по сохранению религии как со стороны обновленцев, так и со стороны консерваторов оказались напрасными. Агван Доржиев был вынужден признать дело обновленчества проигранным [28,с. 81]. В этом же году уже в Ленинградском дацане состоялась встреча калмыцких и бурятских лам, где обсуждались начатые гонения на буддизм. Агван Доржиев принял решение, что часть лам должна «идти в народ» и бороться за религию [22, с. 240]. Ламы стали помогать населению противостоять нажиму властей, в том числе участвуя в вооруженных выступлениях [13, с. 85]. После агитации со стороны лам и не желая сдавать свое имущество колхозам буряты забили значительную часть скота [61, с. 35]. Ламы также выступали против перехода населения к земледелию и оседлости. В ряде районов Бурятии началась подготовка к эмиграции в Монголию и Китай (регион Барга). Хотя в большинстве случаев дело ограничилось разговорами и сборами, от 2.5 до 3 тыс. бурятских хозяйств из Агинского аймака в начале 1929 г. пытались перейти границу с Китаем, причём некоторым это удалось [49,с. 105].

В Бурятии к 1935 г. треть дацанов пустовала из-за отсутствия монахов, но официально ни один из них не был закрыт [30,с. 151]. Оставаться в монастырях становилось опасным для духовенства. Оно всё больше подвергалось притеснениям, в том числе изъятию имущества, арестам и

ссылке. В связи с нажимом властей к середине 1930-х гг. буддийский клир начал уходить в тень, сокращая выполнение религиозных треб вне дацанов, а их совершение в дацанах стало проходить в условиях секретности. К началу 1935 г. в Бурятии было 27 дацанов, к 1937 г. осталось 15 [54, с. 72].

К концу 1930-х гг. государство выбрало в отношении буддийской конфессии путь кардинально жестоких мер. Всего в период с 1917 по 1941 г. в Бурят-Монголии был репрессирован 1701 буддийский священнослужитель [73, с. 149], в том числе к высшей мере наказания приговорили 520 лам [45,с. 16]. На территории СССР закрыли все буддийские монастыри и храмы, часть которых разрушили. Доржиев в январе 1937 года покинул Ленинград и прибыл на родину, где в ноябре этого же года был арестован и в 1938 г. умер в тюремной больнице Иркутска [16,с. 162].

Таким образом, в период с 1925 по 1941 г. буддийская конфессия в СССР пережила, пожалуй, самый бурный и трагический период в своей истории, который характеризовался попытками приспособления и обновления религии, борьбой течений в буддийской общине, сотрудничеством, а затем жёстким противостоянием с государством, репрессиями со стороны властей и полной ликвидацией всех буддийских религиозных институтов.

Период подпольного буддизма

Несмотря на то, что все буддийские институты были уничтожены, а духовенство подверглось широкой репрессии, вследствие чего большинства наиболее деятельных лидеров не стало, буддизм в России не исчез, показав свою витальность в народной среде. Советские власти отмечали, что в Бурятии бывшие ламы все еще имеют сильное влияние на население. Были сведения о том, что население все еще имеет в домах «бурханы» (буддийские алтари) и материально поддерживает бывших лам [54, с. 126]. В 1939 году Бурят-Монгольский обком отмечал, что большое число колхозников совершают религиозные обряды. В частности, у бурят все еще было распространено празднование Сагаалгана (восточный новый год). Интересен тот факт, что после репрессий духовенства, некоторые религиозные практики, производившиеся ранее сугубо монахами, стали выполнятся мирянами. Во многих селах, образовывались группы жителей, состоящие преимущественно из пожилых женщин, заучивавших молебны и знавших порядок их проведения. Такие молебны получили

название «сангарил» и проводились по разным событиям, в том числе в процессе похорон [33, с. 121]. Как пишет Н. Л. Жуковская, религия не исчезла полностью, скорее ушла в «подполье» [34, с. 12]. Сохранность буддийской религиозности в народной среде стала основой для возрождения буддизма. Даже советские власти признавали, что буддизм показал себя среди бурят много живучее, чем христианство среди русских [54,с. 128].

В сложившихся условиях интересна деятельность известного перерожденца БидииДандарона. Лидер балагатского движения Лубсан-СамданЦыденов из тюрьмы назначил его своим преемником, когда тот был еще ребенком. Важно рассмотреть его деятельность, поскольку с ним связано возникновение первой буддийской общины, ориентированной на западных учеников. После ликвидации балагатского движения Дандарон из-за своего статуса испытывал постоянное давление со стороны местных властей, и в 1933 году он был вынужден уехать в Ленинград, где поступил в институт авиаприборостроения. Помимо регулярной учебы, он был вольнослушателем восточного факультета ЛГУ, где по рекомендации Агвана Доржиева продолжал совершенствовать тибетский язык у востоковеда и филолога А.И. Вострикова (1902-1937) [47, с. 1]. В 1937 году Дандарон вместе с рядом востоковедов был арестован и сначала был приговорен к расстрелу, но позже приговор был сменен на 25 лет лагерей в Сибири. В силу того, что после «большого террора» лагеря были наполнены не только преступниками, годы заключений свели его со многими учеными и ламами. В этих условиях, имея хороших собеседников, Дандарон укреплял свои знания в европейской философии и продолжал совершенствование в буддийской практике и теории. В лагерях им были написаны труды по буддийской и европейской философии. Постепенно из его собеседников сложился своего рода буддийский круг такой пестроты, которую мог явить только лагерь того времени. Под его руководством многие занимались буддийской философией и йогой, что позволяло им осмыслить свою собственную жизнь и свое положение через призму буддийской философии. Дандарон говорил, что в условиях лагерной жизни процесс нравственного преобразования и обретения сиддх шел удивительно быстро, но при этом добавлял: “Все же для подобных занятий йогой не хватало питания – хотя бы чашки бульона в день” [46, с. 6]. Другими словами, эти условия Дандарон превратил в теоретическую и практическую базу для своего нелегкого буддийского пути, притом главным результатом этого первого лагерного заключения являлось то, что «обще-

ние с учеными, воспитанными в европейской традиции, позволило ему преодолеть философскую ограниченность традиционного буддизма. Осваивая основы материалистической философии, кантианства и экзистенциализма, Дандарон постоянно сопоставлял их с буддийским учением и неизбежно убеждался в правоте последнего. Постепенно он пришел к той же мысли, что и Тейяр де Шарден: новейшие открытия ученых и философов не опровергают, а подтверждают традиционные истины. Например, дарвиновское учение об эволюции живых существ довольно точно отражает махаянистскую теорию о стремлении непросветленного сознания к Нирване» [32, с. 50].

Тем временем наступили годы войны, в течение которых Советская власть решила ослабить притеснение религии и использовать религиозные убеждения людей как средство мобилизации на защиту Родины [54,с. 128]. Тогда многие религиозные конфессии получили небольшие послабления и разрешения на религиозную деятельность. В силу того, что Япония была союзником Германии и считалась буддийской страной, это отразилось на том, что буддизм продолжал оставаться под запретом [22,с. 187]. К тому времени были освобождены многие ламы, в том числе Дандарон. Получив в 1943 году статус ссыльного, он временно вернулся на родину. При попытке попасть на фронт добровольцем он получил отказ и все еще находился под слежкой, именуясь в оперативных донесениях не иначе как «наследник царя ламы «СанданаЦыденова» [47, с. 3]. Тем не менее, Дандарон и другие буддийские деятели, такие как ХайбзунГалсанов, ПадмаДоржи и прочие, пользуясь послаблением активизировали свою буддийскую деятельность в Бурятии. Верующие снова стали ходить на молебны, посещать сакральные места и проводить обряды [54,с. 129].

Поскольку руководство СССР всё еще с подозрением относилось к буддизму, в 1944 году Дид-Хамбо-лама Х. Галсанов организовал среди буддистов сбор средств в фонд обороны, при этом сам внес 34 тысячи рублей. Общая сумма пожертвований составила около миллиона рублей. Помимо этого, была организована помощь раненым и инвалидам войны. Свыше 10 лам получили от И.В. Сталина благодарность за доблестный вклад в Фонд обороны [54, с.132]. Таким образом, фактически было достигнуто восстановление деятельности Духовного управления буддистов. В 1945 году, несколько буддийских деятелей во главе с Галсановым отправились в Москву с ходатайством к И.В. Сталину об открытии дацанов на территории Бурят-Монгольской АССР. Хотя со Сталиным им встре-

тится не удалось, ламы смогли встретиться с представителями руководства страны, которые поддержали инициативу. В 1945 году Совет по делам религиозных культов СНК СССР одобрил строительство буддийского храма «Хамбинскийсумэ» в улусе Средняя Иволга, который начал строится в 1946 году, а также одобрил реставрацию и открытие Агиснкого дацана [25,с. 52]. Таким образом, в СССР впервые после разгрома буддийской конфессии в конце 1930-х годов были вновь открыты храмы и буддизм в Бурятии снова получил официальный статус.

В 1946 году группа инициативных лам организовала съезд буддийского духовенства в г. Улан-Удэ, в котором участвовали духовные и светские лица из Бурят-Монголии, Тувы, Иркутской и Читинской областей. На съезде было избрано Временное центральное духовное управление буддистов СССР (ВЦДУБ) под председателем Бандидо-Хамбо-ламы Л.-Н. Дармаева. Участники съезда обсудили и утвердили «Положение о буддийском духовенстве в СССР», в основу которого легли принципы буддийского обновленческого крыла [54, с. 136]. Буддийская конфессиональная организация СССР была восстановлена, однако находилась под строгим контролем со стороны государства. Фактически буддистам было поставлено условие – полная лояльность в обмен на официальное восстановление, признание и даже поддержку конфессии[54,с. 321].

Тем не менее, как пишет Ф.Л. Синицин, два восстановленных бурятских дацана в сущности представляли ничтожную часть по сравнению с их количеством в дореволюционной России, поэтому для советских властей это было лишь «витриной», демонстрирующей «торжество свободы совести СССР» [54, с. 137]. Утилитарный характер восстановления буддийских религиозных институтов в СССР доказывает факт, что «слишком активные», по мнению властей, буддийские деятели подвергались репрессиям. Так в 1948 году был снова арестован БидияДандарон, который находился в тюрьме до 1956 года. В целом под жестким контролем советского режима религиозная жизнь протекала вяло и о развитии буддизма не могло идти и речи.

К этому времени в Ленинграде, странах Балтии и в Москве только начала появляться небольшая прослойка людей, занимавшихся духовными поисками. Ее появлению способствовали научная востоковедческая либо филологическая среда, произведения путешественника Николая Рериха, либо просто интерес к духовности Востока (Этот вопросмы рассмотрим более подробно ниже). Интересующимися уже были проштуди-

рованы труды первых российских буддологов. Примечательно, что ориентиром духовных поисков в основном была Индия, однако попасть туда было очень трудно и со временем интерес некоторых пал в сторону Бурятии [46с. 7]. Летом 1965 года в Улан-Удэ к Дандарону приехал его первый европейский ученик Александр Железнов, с которого началось распространение буддизма среди русских именно как религиозного движения. Популярность Дандарона росла уже не только как буддолога, но как буддийского учителя. Со временем число его европейских учеников росло и к нему стали приезжать из Москвы, Ленинграда, Эстонии, Литвы и Молдавии, община составляла уже несколько десятков человек. В связи с этим однажды он произнес фразу «Тантра – на Запад», выражающую его мнение о том, что это не ученики едут к нему на Восток, а буддизм едет на Запад [32,с. 51].

Опасаясь распространения буддизма, КГБ спланировало «дело Дандарона» и в 1972 году произвело обыски у всех, кто поддерживал контакты с Дандарономи с кем он изучал буддийскую философию. Международное возмущение этой акцией КГБ привело к тому, что громкого процесса у органов безопасности не получилось, лишь четверых учеников Дандарона признали душевно больными и отправили на принудительное психиатрическое лечение, а его самого приговорили к 5 годам исправительно-трудовых лагерей. Заключение Дандарон отбывает в лагере Выдрино на южном берегу Байкала. Там он написал свою последнюю книгу «Черную тетрадь». В 1974 году Дандарон умер в тюрьме вследствие избиения [56,с. 74]. Вместе со смертью Дандарона Советский Союз также свернул вторую волну буддологии, признав эту сферу науки подозрительной. Многие буддологи были вынуждены мигрировать [59, с. 217].

Существовали и другие случаи обращения к буддийским учителям из Бурятии. Речь идет о высокообразованном ламе ЖимбеЖамсо, являвшимся специалистом в буддийской живописи. К нему также приезжали ученики, хотя к тому времени он формально вел мирской образ жизни, был женат и работал художником на курорте Дарасун. Среди его учеников был выпускник философского факультета ЛГУ Андрей Терентьев, который в последующем стал буддологом и активным буддийским деятелем в Москве и Санкт-Петербурге. В отличие от группы Дандарона, ЖимбаЖамсо вел проповедь менее очевидно, поэтому избежал запретительных мер.

Таким образом, мы видим, что буддизм действительно существовал в СССР в сильно ограниченном виде. Явные попытки его развития жестко пресекались. Поэтому реальное возрождение буддизма России было возможно только после распада Советского союза.

Зарождение среды нового религиозного движения

Как было вкратце описано выше, в 60-70-е годы в западной части России зарождалась среда людей, заинтересованных в буддизме как в религии, в результате чего отчасти возникла община Дандарона. Это было частью процесса, протекавшего в Европе, Америке и в западном обществе в целом. На фоне культурного и духовного кризиса, который назрел в западной культуре после Второй мировой войны, появилась пустая ниша, которую заняли проникшие в общественное сознание идеи и концепции из других религиозных культур, преимущественно восточных (индуизм, буддизм, шаманизм и т. д.) [2,с. 91-97]. На этой почве появилось множество различных религиозных движений, которые могли являться полностью новыми, но чаще являлись частью крупной религии или же продуктом синтеза элементов из разных религий. Такие сообществва не редко обозначаются учеными общим термином «Новые религиозные движения» (НРД) [1]. Учитывая закрытость и религиозные ограничения в СССР, где царила удушливая общественно-политическая атмосфера, общая западная тенденция интереса к Востоку, значительно усиливалась.

На идеологическую базу НРД также влияли и эзотерические, оккультные течения конца XIX - начала XX века, такие как спиритизм, теософия, астрология, каббала, пантеизм, сакральная геометрия и т. п. [8] Под их влиянием стали популярными такие практики и явления как: гадания, некромантия, хиромантия, спиритизм, шаманизм, паранормальные явления, колдовство, экстрасенсорика, верования в связь с потусторонним миром и другие, основанные на суеверии и сохраняемые в тайне [23].

В частности, большое влияние на западную и российскую среду новых религиозных поисков повлияли идеи Е.П. Блаватской и Рерихов. Учения Блаватской опирается на индийскую философию, прежде всего, на буддизм, индуизм и брахманизм, где, исследуя исторические формы религии, теософия стремится объединить различные вероисповедания через тождественность эзотерического смысла всех религиозных символов [40,с. 36].

На базе идей Е.П. Блаватской известный путешественник и художник Николай Рерих и его супруга Елена создали свое учение путем объединения западной теософской традиции и элементов тибетского буддизма. Их идеи сформировались в учение под названием Агни-йога или «Живая этика». Распространение Агни-йоги называют «рериховское движение», которое началось с 1920-х годов в США и европейских странах. Оно косвенно содействовало распространению буддизма, поскольку говорило на языке, родственном языку буддийского учения. В России идеи Блаватской и Рерихов широко распространялись с 1980-х годов.

В целом и теософия Блаватской, и рериховское движение уже были созвучны с идеями Нью-Эйдж субкультуры, находящейся на пике своей популярности в Америке. Вместе с распространением их идей в России также стали проникать всевозможные элементы Нью-Эйдж. Нью-Эйдж в широком смысле означает ориентацию на ожидаемый эпохальный скачок в социальном, духовном и ментальном развитии человечества, который приведёт к возникновению новой и намного более совершенной культуры – к «Эре Водолея». Это движение было сфокусировано на общественных ценностях и традиционной морали, подчёркнутой альтруистической любви и служению человечеству. Большое количество людей, мыслящих альтернативно по отношению к окружающей культуре, стало искать возможности личностного духовного роста, образовав своего рода «духовный рынок», постепенно всё более и более коммерциализирующийся, где каждый мог найти и выбрать те идеи и ценности, которые ему по душе. Этому принципу служила основная идея Нью-Эйдж, которая гласит, что все религии разными путями ведут к одной цели - Эре Водолея [5].

Разумеется, помимо идей Нью-Эйджа, большой вклад в теоретическую базу будущих буддистов, также внесли труды российских буддологов, которые обрели популярность в зарождавшихся в то время религиозных субкультурах. Однако, кроме российских академических изданий с конца 60-х гг. в книжных магазинах стали всё чаще появляться переводы популярных за рубежом книг по иностранной духовности, притом не требующие для понимания многолетней специальной подготовки. К ним относятся книги Дэйтаро Судзуки, Георгия Гурджиева, Ошо, Карлоса Кастанеды и многих других. Формировались частные библиотеки из таких книг, появлялись квартиры, где собирались открыватели новых пространств: Индия, Китай, Тибет, Япония, мусульманские страны, Латинская Америка. Для многих они оказались настоящим откровением ранее

не известного им духовного мира и в советской атмосфере тех лет эти книги глотались как свежий воздух [53, 388].

Таким образом, мы видим, что на Западе и позже в России образовалась среда интересов, которая послужила хорошей почвой для распространения буддизма за пределами буддийских регионов, притом в широком масштабе. Однако мы также наблюдаем, что зарождалась эта среда совместно с идеологической базой, которая, удовлетворяя духовные поиски, закладывала ориентиры в сторону экзотики и эзотерики, формирующим ориенталистические взгляды [6]. Разумеется, в этих условиях буддизм уже не мог распространятся в рамках той же модели, как это было у этносов, являющихся традиционными буддистами. Учитывая другой тип духовных потребностей на Западе, возникла новая модель распространения буддизма, которая многими учеными называется *буддийский модернизм*, к тому времени уже вовсю действовавший в Западных странах, причем как со стороны тибетского, так и южного и дальневосточного буддизмов. С открытием границ, буддийский модернизм также вошел и в Россию. Важно отметить, что предпосылки буддийского модернизма уже возникали внутри буддийской сангхи России, в рамках обновленческого движения Агвана Доржиева, однако не получили своего развития и потухли под гнетом советского режима. Эпоха советского режима подходила к концу, что подразумевало новый этап в жизни буддизма в России и мы рассмотрели то, в каком состоянии буддизм и религиозная среда пребывали к этому моменту: 1) в Бурятии, существовал подпольный – народный буддизм 2) духовенство было только в Бурятии и под жестким контролем советской власти 3) в центральных городах существовал круг интеллектуалов, профессионально интересующихся буддизмом 4) в России зарождалась среда НРД и креп массовый интерес к восточным религиям.

Буддийский модернизм

В то время, как буддизм России только готовился к восстановлению, в мире уже широко распространялся буддизм разных традиций, что многими учеными называется явлением *буддийского модернизма*. Буддийский модернизм представляет собой адаптацию буддийских доктрин под нужды западного человека путем их упрощения. Адаптация буддизма включает взаимодействие с наукой и выработку методов, способных помогать человеку в течение текущей жизни, оказывая психологическую и медицинскую помощь [7, 63-68].

Широко известен факт того, что в 1959 году из-за китайской оккупации и его дальнейшей политики правительство Тибета во главе с Далай ламой XIVТензиномГьяцо, было вынуждено бежать и обосноваться в Индии. Такое положение вынудило тибетских буддийских лидеров начать усиленную миссионерскую деятельность, в связи с тем, что нависла угроза утраты тибетской культуры в целом и буддийской традиции в частности [18, 63]. В целом тибетцы стали ориентироваться на глобализацию буддизма и к моменту открытия границ России уже вели активную деятельность в странах Запада. Этому очень сильно способствовало сочувствие Запада тибетской ситуации, в связи с чем последовало множество приглашений тибетских буддийских деятелей в разные страны [31, 154]. Появилось множество тибетских буддийских учителей, занимавшихся проповедью в Америке и Европе и это зачастую было результатом сотрудничества с западными востоковедами и буддологами[19, с. 130], притом большинство учителей имели высокий сан и часто являлись перерожденцами великих лам прошлого -*тулку*. Интересно, что это были учителя не только школы Гелуг, но и остальных школ тибетского буддизма, таких какНьингма, Сакья и Кагью. Среди них: собственно, сам Далай лама XIV, гешеВангьял (гелуг), Дежунгринпоче (сакья), Тартангринпоче (ньингма), ЧогьямТрунгпаринпоче (кагью), НамкайНорбуринпоче (ньингма/дзогчен) и другие [18,с. 65]. В разных городах и странах ими образовывались буддийские монастыри, дхарма-центры, а при университетах – буддологические площадки. ГешеВангьял преподавал в Нью-Йорке в Колумбийском университете и среди его известных учеников– Роберт Турман, Джефри Хопкинс, Алекс Берзин [19, с. 129]. Сам характер распространения буддизма явился практически воплощением идеи обновленчества, инициированной Агваном Доржиевым в начале XX века. Вышеперечисленными деятелями практически была произведена адаптация буддизма под западные нужды. В рамках новой модели могли быть удовлетворены интересы западных людей следующих категорий: 1) буддологи и философы 2) Нью-Эйджеры и прочие искатели тайных практик 3) простые жители, нуждающиеся в секулярных психотренингах для снятия стресса при бурном темпе жизни. В рамках этого движения было выпущено множество книг, в которых объяснялась буддийская философия, в более понятном для западного человека ключе. Многие буддийские лекции стали сопровождаться коллективными медитациями, в том числе с помощью массовых передач тантрических инициаций. Многие дхарма-центры объединяли

интересующихся людей в буддийские общины, а проповедь в них начала происходить в формате турне буддийских гуру.

Разумеется, в этих условиях традиционная модель не могла бы иметь успех, однако буддизм всегда отличался адаптивностью. Новый формат буддизма не подразумевает принятия монашества с множеством обетов,при этом последователи чаще всего стремятся достичь плодов буддийской практики, в рамках традиционной модели доступной преимущественно только монахам. К тому же многие последователи довольно выборочно подходят к буддийским практикам и идеям [3, 139-141], тогда как в традиционной модели знания и практики представляет из себявзаимосвязанный комплекс, а его целостное постижение достигается монашеской традицией, включающейстрогую дисциплину. Поэтому с одной стороны широкое распространение тибетского буддизма должно было служить сохранению тибетской культуры и буддийской традиции, однако в условиях адаптации, все же само подвергалось широкой трансформации. Несмотря на вышеперечисленное, конечно же существуют активные и серьезно настроенные западные последователи, которые шли по монашескому пути и многие позже сами стали буддийскими учителями, например, американские гуру Алан Уоллес, Алекс Берзин, датский лама Оле Нидал и другие. Как правило эти учителя пользуются очень высокой популярностью и некоторые имеют свои буддийские центры по всему миру [24, с. 243]. Например, Оле Нидал уже создал более 700 буддийских центров в разных странах [60,с. 6].

Тибетская диаспора не является единственной инстанцией глобализации буддизма, ведь другие буддийские традиции, такие как Дальневосточный и Южный, также покоряли Запад, в некоторых случаях даже раньше тибетцев. Покорение Запада также происходило совместно с миграциями и путем адаптации традиционного буддизма их регионов под Западные условия. Что касается дальневосточного буддизма, то на западе популярность в основном получил Дзэн буддизм. Самым известным популяризатором Дзэн буддизма является японский ученый и буддист ДайсэдзуТэйтаро Судзуки, написавший множество книг о Дзэн. Его учеником был британец Алан Уотс, который продолжал его деятельность [21, с. 117]. Другим очень известным проповедником Дзэн является вьетнамский монах ТхитьНятХань, который проживает во Франции. Наиболее популярной сетью международных Дзэн-школ является «Кван Ум», осно-

ванная в Америке корейским учителем Сун Саном в 1983 году. Идеи Дзэн очень сильно влияли на хиппи и битников в 60-70-х годах [58,с. 194].

Последователи Тхеравады также начали активно вести миссионерскую деятельность за рубежом. Сначала главной целью их миссии было восстановление буддийских святынь в Индии, но позже - осваивание стран Запада [41, с.12]. Этому поспособствовал комплекс «випассана» НараянаГоенки, получивший популярность на Западе. В результате, сегодня практически во всех странах Западной Европы, в США, Канаде, Австралии и странах СНГ существуют общины последователей Тхеравады[7, с. 180].

Такова была обстановка с буддизмом в мире, к моменту падения СССР. Вернемся к возрождению буддизма в России. В основном мы будем рассматривать возрождение в рамках буддийских организаций и сангхи, так как буддийская идентичность для масс формируется во многом согласно их политики и взглядов на путь возрождения.

Возрождение буддизма в России в постсоветский период

К концу 1980-х годов, когда в Советском Союзе под руководством ЦК КПСС началась перестройка – эпоха радикальных изменений и критического переосмысления пройденного страной и народом исторического пути. Каждый народ, проживающий на территории Российской Федерации, получил право на возрождение своей традиционной культуры. С одной стороны, появились все условия и возможности для восстановления буддизма в России, что подразумевало восстановление духовенства в традиционных буддийских регионах. С другой стороны, появилось множество людей за пределами этих регионов, заинтересованных не только в возрождении буддизма, но и в его распространении повсей России. Потеряв за советское время возможность качественного воспроизводства духовенства, буддийская сангха России испытывала серьезные кадровые проблемы [20,с. 23]. Были нарушены традиции передачи знаний от высокообразованных лам последователям, вследствие чего снизился общий уровень образованности лам [27]. Поэтому первой задачей буддийского духовенства России, было внутреннее восстановление, которое заключалось не только в восстановлении храмов, но и в подготовке кадров. Учитывая такое положение дел, конечно же о широком буддийском просвещении русских со стороны российского буддийского духовенства не могло быть и речи. Те немногие российские буддийские учителя, которые

могли и даже пытались это осуществлять, были репрессированы либо были уже слишком старыми для активной проповеди. В свою очередь возрождение буддизма могло осуществиться лишь с восстановлением контактов с центрами тибетского буддизма, существующим в Монголии и Индии в лице правительства Тибета в изгнании. Из ЦДУБ уже были отправлены молодые монахи для обучения и получения санов в Монголии.

ЦДУБ во главе с последним из старых лам, МункоЦыбиковым начали активно восстанавливать буддийские храмы Бурятии и в 1991 году началось строительство буддийского университета Даши Чойнхорлин в Иволгинском дацане (Гарри 2014, 338).

С 1991 года начались официальные приезды Его святейшества Далай ламыXIV в Россию, что в значительной степени стало большим толчком к возрождению буддизма. В 1991 году он посетил Бурятию и Калмыкию, в 1992 году впервые официально приехал в Туву. Разумеется, приезд столь важного буддийского учителя для всех буддистов России являлся великим событием. Вместе с визитами в Бурятии восстанавливаются связи с тибетским центром буддизма и достигнуты договоренности, согласно которым в Россию должны были приехать тибетские делегации буддийских деятелей, для помощи в буддийском возрождении и установки вектора развития [29, с. 338].

В 1993 году в Москве был образован Центр тибеткой культуры и информации под патронажем Далай ламы XIV, занимавшийся делами тибетской диаспоры в России и с помощью которого были организованы первые поездки тибетских делегаций во главе с гешеДжампаТинлеем и ЕшеЛодойринпоче[29,с. 339]. В этом же году делегации посещали Бурятию, Калмыкию и Туву, где производили множество учений и распределяли тибетцев по монастырям. ЕшеЛодойринпоче вместе со своим учеником Тендзином остался преподавать в буддийском университете в Иволгинском дацане Бурятии [29, 340].

Параллельно с процессами возрождения буддизма в Бурятии, Калмыкии и Туве, в центральных городах России началось массовое распространение глобального буддизма всех традиций. В начале с разведкой на наличие буддийской среды приезжают американские учителя тибетского буддизма Алан Уоллес в 1985 году и Алекс Берзин в 1987 году. В Ленинграде они с удивлением обнаружили сложившуюся и достаточно организованную буддийскую организацию и провели встречи и проповеди [24,с. 239]. В 1988 году появилось Ленинградское общество буддистов, в кото-

рое входили известные буряты города, востоковеды и деятели культуры, интересующиеся буддизмом, в том числе ученик ламы Жимбы-Жамсо Андрей Терентьев и ученики Дандарона. Общество было создано с целью вернуть Ленинградский буддийский храм буддистам и в сотрудничестве с известным художником Святославом Рерихом этого удалось достичь [24, с. 240]. Андрей Терентьев чуть позже стал личным переводчиком Далай ламы XIV во время его визитов в Россию.

После реформ Горбачева, приезды буддийских учителей, как и обращения русских буддистов стали массовыми. ГешеДжампаТинлеем в 1993 году была создана община «Центр ламы Цонкапы», а в последующем еще центры в разных городах: Омск, Иркутск, Екатеринбург и др. ЕшеЛодойринпоче основал в Санкт-Петербурге Ело-центр в 1997 году. Появились буддийские центры других тибетских школ – Ньингма, Сакья и Кагью. Не имеет смысла перечислять все имена приезжих учителей и их самых активных сторонников, так как их слишком много, однако стоит выделить датского проповедника школы Карма Кагью – ламу Оле Нидала, чьи общины являются наиболее многочисленными и организованными на фоне остальных. Сегодня в России насчитывается более 80 его центров, представленных практически во всех городах. Русские буддисты стали исчисляться тысячами, а буддийские общины и дхарма-центры сотнями, распространившись практически по всей России. Сети дхарма-центров регулярно принимают у себя приезжающих учителей, многие из которых практически живут в постоянном движении [24,с. 243].

Также имело место и развитие дальневосточного буддизма. Дзэн уже был популярен среди русских и, что примечательно его популярности также поспособствовало широкое распространение восточных боевых искусств в 90-е годы. Например, в большинстве текстов по каратэ указывалось, что дзэн является наиважнейшей частью тренировки. В конце 80-х годов большую роль в популяризации дзэн сыграл Борис Гребенщиков, вкладывавший в свои песни идеи Дзэн. В 90-х годах в Россию впервые приехали учителя этой школы [35,с. 104]. Организовались общины и группы чань, японского дзэн и корейского сон-буддизма. В этот период восприятие дзэн было в первую очередь связано с различными дзэнскими искусствами, поэзией, живописью и некоторыми японскими фильмами [58,с. 194].

Начинались первые попытки распространения южного буддизма. Первым миссионером-тхеравадином был учитель из Шри-Ланки Ратана-

сара Махатхера, который в 1973 г. по приглашению РУДН им. Патриса Лумумбы приехал в СССР, где поступил на историко-филологический факультет, который закончил в 1980 г. РатанасараМахатхера был инициатором создания общин после распада СССР, однако данные попытки не увенчались успехом и быстро потухли. В конце 90-х в Москве сингальская диаспора, усилиями сингала-мирянина Рупасири проводит учения. Приглашаются учителя, такие как АджанСумедхо, Аджан Джаясаро и некоторые другие монахи. В начале 90-х некой немкой была предоставлена квартира в Петербурге для основания общины «Сатипаттхана». Небольшие тхеравадинскиесообщества, то появлялись, то исчезали. Третья попытка была предпринята тайским монахом Аджаном Чатри, который живет и учится в Санкт-Петербурге с 1997 года. В 2006 году им был приобретен дом за городом Петербурга, в котором была основана община «Буддавихара», которая являлась центром Тхеравады в России[36].

Современное состояние буддизма в Бурятии

В то время как глобальная модель буддизма набирала обороты в России и стала практически доминировать в Калмыкии и Туве, в Бурятии происходили процессы определения собственного вектора развития. С уходом старшего поколения лам, на ведущие должности ЦДУБ стали выдвигаться бурятские выпускники Буддийского университета в Улан-Баторе. За лидерство в ЦДУБ развернулась борьба и в период 1992-1995 гг. пост Хамбо ламы сменился трижды [65, с. 361]. Сначала его занял Жамьян Шагдаров, после его сместил ЧойджоржиБудаев и в 1995 году этот пост занял Дамба Аюшеев. Резкий рост всякого рода буддийских организаций в России и их попытка внедрения глобальной модели буддизма в гражданское общество была воспринята Аюшеевым негативно, а попытка некоторых организаций нового типа войти в членство ЦДУБ, где лидирующие позиции занимали бурятские буддисты повлекла за собой многочисленные расколы [50,с. 189]. В сущности, это снова был раскол на обновленцев и консерваторов, который имел место в начале XX века, только происходили эти расколы уже в новых реалиях. В 1997 году Хамбо лама Аюшеев переименовал ЦДУБ в Бурятскую традиционную сангху России (БТСР) и вместе с тем обновил устав, согласно которому БТСР перестала включать в себя буддийские организации Калмыкии и Тувы [42,с. 81]. Возникли напряженные отношения БТСР с прибывшими тибетскими ламами, что побудило тибетского учителя ЕшеЛодойринпоче по-

кинуть Иволгинский дацан и в 2000 году основать свою организацию «Ринпочебагша». К 2004 году им был построен собственный храмовый комплекс в Улан-Удэ в местности «Лысая гора» [29,с. 342].

УАюшеева были оппоненты и среди бурятских лам, не разделяющих его позицию. В итоге некоторые ламы во главе с НиможапомИлюхиновым создали организацию Духовное управление буддистов России (ДУБР), а позже предыдущий Хамбо лама ЧойдоржиБудаев создал Объединение буддистов Бурятии (ОББ). Они составили обновленческое крыло буддизма Бурятии и в рамках своей идеи возрождения считали, что буддизм должен стать духовной основой демократического развития Бурятии. Бурятские неообновленцы признают ценность других школ и направлений буддизма и лояльно относятся к их распространению в социокультурном пространстве России. Они также с симпатией относятся к западному буддизму и устанавливают всесторонние связи с европейскими буддийскими центрами, при этом придают большое значение духовным связям с тибетскими учителями и, особенно с Далай-ламой XIV. К концу 90-х оригинальную позицию занял настоятель буддийского храма в Санкт-Петербурге ДанзанХайбзунСамаев, создав в Бурятии четвертую централизованную буддийскую организацию «Майдар». В отличие от традиционалистов, Самаев позитивно относился к русскоязычным буддистам. Русская буддистская среда была ему близка и понятна, так как Самаев долгое время являлся настоятелем Петербургского дацана. В то же время он был против слепого копирования западных образцов буддизма. Духовные искания русских, по его мнению, должны привести к «подлинно российскому буддизму», основанному на традициях школ Гелуги наследии Дандарона. К сожалению, Самаев трагически погиб в автокатастрофе в 2005 году [63, с. 158]. Характерной чертой нового поколения бурятских лам является активная вовлеченность в общественную и политическую жизнь Бурятии. Так, например, Самаев с 1994-1998 гг. являлся депутатом Народного Хурала Республики Бурятия, Илюхинов в 1996 году баллотировался в депутаты Государственной Думы, а Аюшеев с 2006 г. является членом Общественной палаты России [28,с. 88].

В целом приведенные выше разногласия вновь имеют исторические корни. Из описанного в предыдущих разделах видно, что в дореволюционной России бурятская сангха была достаточно сильно развита, могла самостоятельно воспроизводить духовенство и уже не зависела от тибетского центра, не говоря уже о том, что на рубеже XX века большое влия-

ние на сам тибетский центр имел бурятский лама Агван Доржиев. В советское время Бурятия была единственным регионом с буддийской организацией. Хотя на сегодняшний день уровень бурятской сангхи значительно ниже, чем в дореволюционной России, опираясь на прошлое, Аюшеев, не соглашается с положением подчинения тибетскому центру и не желает занимать позицию «младших братьев», настаивая на автокефальном статусе [29, с. 338]. Кроме того, принятие бурятами глобальной буддизма, вероятно, понимается Аюшеевым как угроза этнокультурной идентичности бурятского народа [63, с. 159]. В целом его политика в основном ориентирована на национальный дискурс, призванный сформировать бурятский патриотизм. Это хорошо видно в одном из его высказываний, суть которого заключается в том, что буряты получили буддизм от бурят, а не тибетцев и нужно полагаться на своих лам, нежели на иностранных:

«*Буряты получили буддизм от Дамба ДоржиЗаяева, а он, в свою очередь, получил его в первом рождении Будды Кашьяпы, а во втором от Будды Шакьямуни, запомните это*! [43]. Аюшеев считает, что БТСР должна относится к разного рода другим буддийским общинами *«как православные к пятидесятникам»* [26,с. 205]. Конкретно относительно тибетских учителей мы видим следующее заявление: «*Вот у нас тибетцы читают лекции, дают посвящения — они считают, что это у них буддизм. Ну, они что? Они — иностранцы: заберут свое богатство и куда-нибудь уедут — им какая разница*» [67,с. 12]. Дхарма-центры и буддийские общины Аюшеев называет «„киосками“ по распространению религиозных услуг» [27,с. 166].

Более широко позицию Аюшеева можно рассмотреть во фрагменте передачи Александра Махачкеева «Нейтральная территория». Вопрос ведущего:

Вы идете к возрождению того, что было до революции, то есть большое количество дацанов с большим количеством лам или же, все-таки, лучше современный вариант, в котором много практикующих мирян и меньше лам, которые сидят в дацанах?

На что Хамбо-лама дает очень развернутый ответ:

Надо делать упор на дацаны, на сельские местности, чтобы люди, живя в селе получали определенные знания буддизма там, и его практически применяли. У нас сейчас есть такая тенденция: городские люди получают от многочисленных учителей учения, они собираются в опреде-

ленном зале, сидят по два три часа в сутки… но к сожалению в дальнейшем они превращают это в свою профессию, они занимаются миссионерской деятельностью… продают специальную буддийскую литературу, они занимаются бизнесом на буддизме. Я считаю, что это неправильно, но к сожалению, это практикуется, мне бы хотелось, чтобы люди получали образование и знания от своих лам, которые находятся рядом с ними, в процессе всей жизни, и чтобы они получали от них практические знания, а не воздушные, поверхностные... Если это обыденный человек, который таксует, возит людей, ему глубокие познания буддизма не нужны… можно конечно ему рассказать о пустотности, о взаимозависимости, но зачем ему это, если он изо дня в день думает, как бы ему сохранить и вырастить своих детей… Каждый должен заниматься своим делом. И то нововведение, когда собираются буддисты в городских квартирах как в свое время интеллигенция, это превращается в такую систему, где городское население, обладающее большим количеством времени, занимаются в основном пустословием больше… В сельской местности мы восхищаемся удивляемся, а городских нельзя ничем удивить… Они уже умнее нас даже, они, то есть буддисты, знают, что сказал Далай-лама, Панчен-лама, Богдогеген, у них на каждый вопрос уже есть ответ, они могут открыть книгу и сказать, … Майкл Роуч по этому вопросу так сказал, поэтому в городских людях есть много, но чего-то не хватает и думаю, что, то что надо, того то и не хватает и поэтому великие люди все таки живут от людей подальше. У нас была такая практика, если человек в дацане ничего не построил не соорудил, какой ему смысл уходить в медитацию. Пока он здесь среди людей, он должен что-то сделать своими руками и своим умом, только после этого он должен идти к идаму, бодхисаттве и просить, чтобы они дали ему возможность с ними пообщаться. Если ты ничего не сделал на этой земле, кроме как теоретически учил, зубрил и делал вид – горо вокруг дацана, я думаю, что это никакую тебе не дает заслугу.[37]

В целом, отличительной чертой деятельности Хамбо ламы Аюшеева является то, что основной упор делается в сторону развития культурного и национального самосознания бурят и определения вектора развития бурятского этноса, основанного на буддийской идентичности. Своей главной задачей Хамбо лама считает вовлечь как можно больше бурят в традиционные формы народного буддизма, что подразумевает участие в ритуалах, астрологическую помощь, тибетскую медицина, молитвы, получение нравственного наставления. Помимо этого, Хамбо лама выступает

за службу в дацанах на бурятском языке (в меньшей степени – на тибетском). Совместно с этим БТСР производит много бурятской национальной деятельности в различных отраслях. Так, осуществляется развитие и поддержка национальных видов спорта, таких как борьба, конные скачки, стрельба из лука и разбивание хребтовой кости «Хээршаалган» [26,с. 200]. БТСР также развивают проекты по сохранению бурятского языка(Амоголонова 2015, 34). В 2016 году Хамбо лама внес значительный вклад в создание радиостанции «BuryadFM», ведущей вещание на бурятском языке[66]. Помимо этого, БТСР занимается восстановлением национальных видов скотоводства. Речь идет о проекте «социальная отара» в рамках которого сельскому населению для разведения выдаются отары овец в количестве 130 голов на семью. Вышеперечисленная деятельность способствует усилению этнической эксклюзивности сангхи и укреплению этнических границ в социальном пространстве республики [12]. По большому счету, можно утверждать, что на сегодня в Бурятии практически отсутствуют другие деятели, которые могли бы в таком же объеме как Хамбо лама Аюшеев заниматься национальными вопросами бурят.

Помимо национальных проектов, необходимо упомянуть«феномен Итигэлова», являющегося одним из самых ярких событий для буддизма-Бурятии постсоветского периода, значительно укрепившее авторитет и позиции БТСР. В 2002 году, спустя 75 лет после погребения, был вскрыт саркофаг XIIПандитоХамбо ламы Даши-ДоржоИтигэлова (1852-1927), в результате чего было обнаружено, что его тело сохранилось в нетленном состоянии. По легенде, перед уходом Итигэлов сел в позу лотоса, собрал учеников и дал им наставление: «Вы навестите и посмотрите моё тело через 75 лет». Итигэлов был привезен в Иволгинский дацан и со временем для него был построен отдельный храм, где он находится по сей день, оставаясь в нетленном состоянии. Разумеется, такая новость прогремела на весь мир и со временем к телу Итигэлова был открыт доступ для верующих (несколько дней в году). Это повлекло к массовому паломничеству людей со всего мира. Итигэлова посещают множество знаменитостей и политиков, в том числе первые лица России. Попытки научного объяснения данного феномена не дают успеха и остаются на уровне гипотез, что усиливает интерес людей. Не случайно с 2002 года в Бурятии значительно увеличилось количество людей, идентифицирующих себя как буддисты, о чем свидетельствуют различные статистические данные[11, с. 139].

Примечательно, что в своей деятельности БТСР тесно сотрудничает с государством и получает от него поддержку на свои проекты, что в свою очередьукрепляет позиции Хамбо ламы в Бурятии.При этом речь не идет о местной власти, с которой БТСР часто имеет напряженные отношения, а о центральной власти. Иволгинский дацан неоднократно посещали политические лица, в том числе В.В. Путин и Д.А. Медведев. Такие явления также имеют исторические корни, учитывая то, что в прошлом бурятские буддийские лидеры всегда старались достичь сотрудничества с государством. Явным выражением традиционной модели сотрудничества Сангхи с государством является тот факт, что в 2009-м годуХамбо лама за поддержку буддизма объявил Президента России Д.А. Медведевавоплощением божества Белая тара [44], также, как это было в XVII веке в случае с Екатериной II. Аюшеев говорит: «*Я не могу идти против президента, потому что он является для меня Белой Тарой. <…> Я ему должен помогать. <…> Кто меня кормит-то, кто моим старикам деньги дает — иностранный большой лама или президент страны?*» [10, с. 32]. При этом лидер БТСР имеет напряженные отношения с местными властями, начиная с первого президента Бурятии Л.В. Потапова, и заканчивая сегодняшним главой республики. Конфликты с местными властями происходят преимущественно в рамках отсутствия поддержки инициатив Хамбо ламы касательно его социальной деятельности поддержки сельского хозяйства, или поддержки бурятского языка. К примеру, недавно произошел конфликт с нынешним главой Бурятии А. С. Цыденовым, где Хамбо лама заявил следующее:

У меня уже был опыт общения с бывшими руководителями Бурятии Потаповым и Наговицыным, когда они не предпринимали никаких усилий по улучшению жизни людей во вверенном им регионе. В данном случае глава Бурятии Цыденов не оказал помощи для создания инфраструктуры вокруг социальных отар, которые были созданы на средства президента России Владимира Владимировича Путина. На сегодня шерсть овец выкидывается, тогда как из нее можно было бы получать ланолин для парфюмерии, нить для шитья одежды для детей и утеплители. Также не используются в полном объеме шкуры овец, из которых можно делать отличные теплые изделия, причем при этом, создавая производственные места для сотен людей в сельской местности, где и находятся наши основные дацаны. Мы даже уже разработали технологию обработки овечьих шкур и вывели рецепт состава для выделки шкур на небольших произ-

водствах. Это – ручной способ обработки шкур, а ведь ручная работа ценится во всем мире. И третье: не оказывает никаких действенных мер по улучшению ситуации в изучения бурятского языка – на данный момент ЮНЕСКО признала бурятский язык исчезающим, а ведь мы живем в национальной республике, где бурятский язык по Конституции считается вторым официальным языком. Таким образом, я считаю, руководство Республики Бурятия идет против проводимой Президентом России политики, не поддерживая Президента по основным вопросам развития территорий. [38]

Вышеперечисленные факты говорят о претензиях Хамбо ламы Аюшеева на негласную позицию «лидера бурятского народа», который берет на себя функции определения вектора пути развития бурят и выстраивания взаимоотношений с лидерами государства, таким образом воспроизводя традиционный уклад жизни бурят времен дореволюционной России. Вероятно, такая позиция объясняет его напряженные отношения с местными властями, поскольку действия политических лидеров Бурятии могут расходиться с его взглядами относительно развития бурятского общества.

БТСР сотрудничая с главами государства, является *проправительственной* организацией, тогда как другие организации тибетского буддизма в Бурятии – *протибетскими*. Тем не менее,Аюшеев не высказывает своих позиций конкретно против Его Святейшества Далай ламы XIV, точно также, как и не высказывается в пользу [29, с. 348]. К тому же речь не идет о полной изоляции от других буддийских центров, ведь послушникам не воспрещается отправляться в Индию или Монголию для обучения. Скорее речь идет о модели функционирования сангхи и месте мирян в этой модели.

Можно сделать вывод, что БТСР на сегодня является почти единственной буддийской организацией, ориентированной на сохранение локальной традиционной модели буддизма в Бурятии. Несмотря на то, что Хамбо лама Аюшеев часто подвергается критике со стороны представителей других организаций, все же ему удалось достигнуть того, что БТСР на сегодня является наиболее влиятельной буддийской организацией в России. Например, на правительственные официальные мероприятия приглашается лишь глава БТСР наряду с иерархами других традиционных религий России. Это положение достигнуто в первую очередь сотрудничеством с государством, к тому же, такие явления как «феномен

Итигэлова» в значительной степени укрепляют позиции БТСР и увеличивают количество верующих. В свою очередь государство, поддерживая БТСР, стремиться достичь лояльности и российского патриотизма бурятского общества. Опираясь на многочисленные заявления Хамбо ламы Аюшеева, мы можем видеть, что БТСР регулярно подчеркивает свою лояльность к лидерам государства.

Буддийские организации, не входящие в БТСР, не ставят для себя целей, подобных целям Хамбо ламы Аюшеева, и больше сосредоточены на задачах глобальных буддийских общин, к которым они принадлежат. Следовательно, организации, такие как «РинпочеБагша» или «Буддийский центр Алмазного пути», не имеют особых мотивов для выстраивания плотного сотрудничества с государством. Для этих организаций вполне достаточно юридической легитимации их религиозных организаций для беспрепятственной поддержки имеющихся последователей и для привлечения новых. Другими словами, организации, не входящие в БТСР, не имеют столь близких взаимоотношений с государством и сосредоточены преимущественно на своих последователях. Однако, несмотря на отсутствие столь активной политической деятельности, они имеют немалое влияние на религиозную среду Бурятии. Во-первых, многие из них имеют свои храмы, где также практикуются службы в виде молебнов и приема населения. Помимо этого, разными дхарма-центрами под руководством приезжих буддийских учителей, регулярно проводятся лекции в том виде, как это распространено на западе – с разъяснениями буддийской философии, а также совместной медитацией, сопровождающейся обрядами тантрических инициаций. Направленность глобальных общин тибетского буддизма можно увидеть в обращении Далай ламык буддистам Бурятии:

Сейчас в вашей республике работают мои друзья, такие как Ело Ринпоче и другие. Насколько я знаю, они вносят свой вклад в развитие буддийской Дхармы в ваших краях. Сегодня мы вступили в 21-й век, и мы должны быть буддистами 21-го века. А значит, нам необходимы всесторонние знания, которыми обладает современный мир, и нам следует использовать те новые возможности, которые он предоставляет; новые технологии. Одновременно мы должны пополнять свои знания о буддизме… к сожалению, мы, представители буддийских сообществ, включая нас, тибетцев, не уделяем должного внимания изучению основ буддийской Дхармы. Мы лишь довольствуемся чтением буддийских молитв, взращиванием веры; начитываем мантру «ОМ МАНИ ПАДМЕ ХУМ» или

молитву обращения к Ламе Цонкапе «МИГМЕ ЦЕВЕ ТЕРЧЕН ЧЕНРЕЗИГ…». И всё! А в монастырях, будь то тибетских или относящихся к гималайскому региону, монахи нередко ограничиваются исполнением ритуалов, это превращается в дань традиции, в обычай. Местные жители приходят, совершают небольшие подношения, и этим все заканчивается. Так не годится! Всякий буддийский монастырь должен быть учебным центром. Это очень важно! (Обращение Далай-ламы XIV к буддистам Бурятии и других традиционных буддийских регионовна учениях для буддистов стран Балтии и России в Риге). [48]

Исходя из этого обращения, мы видим, что глобальный буддизм стремится к унификации своих последователей, перенося свои отношения с западными последователями буддизма на представителей традиционных буддийских сообществ.Получается, что новая универсальная модель буддизма, отошедшая от традиционности, не может иметь привязки к национальным проектам. Значит, действующие буддийские организации могут и не находить точек соприкосновения друг с другом и, следовательно, вести свою деятельность обособленно, что по большому счету и происходит.

Из упомянутого выше мы видим, что современный буддизм в Бурятии является разнородным. Сегодняшнее состояние буддизма во многом имеет исторические корни, поскольку БТСР, возрождая буддизм, формирует свою деятельностьопираясь на традиции, созданные в дореволюционной России. Традиции в свою очередь призваны определять место мирян и сангхи в бурятском обществе, а также взаимоотношения сангхи и, следовательно, бурят с государством. В это же время многие другие буддийские организации вовлечены в современную деятельность глобальных буддийских общин и ориентированы на активную проповедь, связывая буддистов с другими буддийскими центрами. Вышеописанная часть в основном затрагивает официальные буддийские структуры, образовывающие буддийскую среду региона. Среда, в свою очередь, формирует взгляды на функции и образ буддизма среди населения.

Религиозная идентичность буддистов Бурятии

Многие ученые, так или иначе рассматривающие буддийскую идентичность, делят буддистов России на традиционных инеофитов, где представленным категориям приписываютсяопределенныехарактеристики. Однако, как мы видим, неоднородная буддийская среда в традиционных

регионах усложняет вопрос о буддийской идентичности в Бурятии. Категория «традиционный буддист» подразумевает этнический контекст, где индивид обретает буддийскую идентичность «по рождению», можно сказать, лишаясь необходимости акта выбора. Неофиты или западные буддисты в силу того, что в какой-то момент обретают буддийскую идентичность, проходят через этот самый акт выбора. Такой выбор подразумевает теоретическое ознакомление и осмысление буддизма, что по большому счету становится основой религиозной идентичности новых последователей. Тот факт, что глобальные буддийские общины уходят от этнической исключительности буддистов путем унификации последователей, подталкивает к тому, чтобы основой идентичности традиционных буддистов также стали теоретические познания буддизма. Такая ситуация приводит к тому, что для категории «традиционный буддист» невозможно выработать исчерпывающих характеристик, поскольку глобальный буддизм влияет на всех независимо от этнической принадлежности.

Безусловно, знание теоретической базы буддизма значимо для последователей, однако важно понимать, что среда традиционного буддизма также формирует определенные буддийские знания, которые могут производиться не только теоретическим путем, но и через традиции и ритуалы. Ритуалы и гадания, практикуемые мирянами, придерживающимися традиционной модели, не являются механическими действиями. Напротив, они несут в себе философские и мировоззренческие функции, формирующие восприятие мира и поведенческие модели, которые можно назвать буддийскими. Таким образом возникает ситуация, в которой многие традиционные буддисты могут испытывать трудности теоретической репрезентации своей идентичности, при этом проявляя буддийское мировоззрение в восприятии, реакции и поведении в различных ситуациях.

В целом вопрос с последователями разных моделей буддизма приводит к проблеме идентичности, когда одни буддисты ставят под сомнение «легитимность» религиозной самоидентификации других. Такая ситуация встречается в том числе и в работах буддологов, которые стремятся оценить уровень религиозности буддистов, выстраивая определенные критерии. Например, буддолог С.Г. Жамбалова,предлагает критерий, при которомсчитать себя буддистом «правомочно» может человек, «адекватно» понимающий концепцию триратна (три драгоценности), в которую входят Будда, Дхарма и Сангха. Как утверждает автор, среди опрошенных бурят с высшим образованием, посещающих дацан, большинство не

знают о Трех драгоценностях, а если и знают, то не могут разъяснить эту концепцию, из чего она делает вывод о падении уровня религиозности [33, с. 118]. Данная гипотеза может быть принята с точки зрения буддийского модернизма, притом, что многими гуру практикуется обряд инициации неофитов, при котором новый последователь принимает прибежище в Будде, Дхарме и Сангхе и тем самым становится буддистом. Согласно концепции С.Г. Жамбаловой, неофиты являются куда больше буддистами, нежели буряты, а буряты, изучившие концепцию, обладают высоким уровнем религиозности.

Во многих работах так или иначе затрагивающих проблемы буддийской идентичности, рассматривается уровень религиозности. Калмыцкий буддолог М.С. Уланов пишет: «Осторожное отношение буддийского духовенства (БТСР – Б.Д.) к модернизации буддизма и усилению роли интеллигенции в духовной жизни можно объяснить тем, что традиционные конфессии с советских времен привыкли ориентироваться на наименее образованные и социально пассивные слои населения» [63, с.159]. Бурятский буддолог И.Р. Гарри пишет, что напряженные отношения между БТСР и тибетцами «вызывают недоумения в среде последователей тибетских учителей, значительную часть которых составляют представители интеллигенции, ищущие как раз-таки, учения и посвящения, а не гадания и ритуалы» [29,с. 348]. Таким образом, мы видим, что некоторыми авторами последователи буддийского модернизма, стремящиеся к теоретическому познанию буддизма, наделяются такими характеристиками как образованность и причастность к классу интеллигенции. Последователи народного буддизма оцениваются как «менее образованные», «социально пассивные» и, вероятно, в силу этого не обладающие способностями теоретического познания буддизма.

Следует отметить, что в этой главе авторы не стремятся оценить уровень религиозности, а обратить внимание на проблемы идентичности, которые исходят из сложившейся на сегодня буддийской среды в Бурятии. К тому же на наш взгляд представленные выше критерии не могут быть исчерпывающими для оценки уровня религиозности, поскольку ни светская образованность, ни даже осведомленность в некоторых понятиях буддизма не могут являться гарантами «качественного» исповедования буддизма.

С другой стороны, позиция Хамбо ламы Аюшеева, заключается в том, что он «не проводит границы между конфессиями, определяя в каче-

стве буддиста всякого, кто верит на 60 % силам свыше» [10,с. 32].При этомАюшеев всячески подчеркивает этнорелигиозную исключительность бурят в России, что значительно усилилось благодаря «феномену Итигэлова», поскольку посетить его приезжают со всего мира, что делает Бурятию в глазах многих бурят центром буддизма России. [11, с. 140]Такая установка, дает основания считать себя буддистом практически любому желающему, не налагая на него каких-то особых требований, которых он должен придерживаться. В этом случае, речь может также идти и о бурятах, которые в различных ситуациях обращаются к шаманам или идут соприкоснуться с мощами православной святой Матроны. Представители данной категории верующих могут иметь достаточно размытое мировоззрение синкретического характера, при этом относить себя именно к буддистам. Помимо данной категории верующих, немаловажным является, существование в народной бурятской среде практикующих мирян, например, групп женщин преимущественно пожилого возраста, проводящих молебны «сангарил» и занимающихся в сотрудничестве с ламами тантрическими практиками. Хоть эта категория жителей немногочисленна и довольно скрытна из-за пережитых гонений в советское время, тем не менее, ее существование подчеркивает неоднозначность вопроса о религиозности этнических буддистов мирян. Так или иначе, множество бурятских буддистов, в силу традиционной модели часто испытывают трудности в теоретической репрезентации своей буддийской идентичности, которые могут является следствием нежелания, либо неспособности. Тем не менее, можно утверждать с большой вероятностью, что на уровне поведения в различных ситуациях, религиозность традиционных буддистов может соответствоватьбуддийскому восприятию и мировоззрению.

Говоря о буддийском мировоззрении, мы не пытаемся выявить уровень религиозности, однако всё же можем выдвинуть гипотезу о том, что основу буддийского мировоззрения, составляют фундаментальные идеи буддизма. В данном случае речь идет об идеях сансары, реинкарнации и кармы, понимание которых может достигаться как теоретическим путем, так и на народном уровне. С религиозной точки зрения, на наш взгляд, буддийский путь, будь то путь бодхисаттвы или же путь архата, опирается на вышеупомянутые фундаментальные идеи, без которых индивид не может достичь или продвинуться к лучшему рождению на своем пути к нирване. Поэтому вера в данные концепции, составляет основу буддийского пути и, следовательно, формирует буддийское мировоззрение.

Таким образом, с помощью представленных выше цитат, мы не стараемся выявить уровень религиозности, а скорее подчеркнуть то, что на сегодня в Бурятии существуют проблемы буддийской идентичности, возникающих из современной религиозной среды. Буддийская среда, состоящая из разных моделей буддизма, создает ситуацию различных взглядов на религиозный путь мирян. Это заключается в том, что одни группы верующих обретают религиозность в качестве составной части этнической идентичности, другие же, сосредоточившись на теоретическом познании,пытаются уйти от этнического контекста и достичь иных оснований религиозности в том числе для остального мирского населения, то есть стремятся к унификации.

Вывод

Рассмотрев путь буддизма в Бурятии от истоков до современности, мы сделали попытку охарактеризовать его современное состояние. По сути современный буддизм Бурятии сформирован двумя волнами буддийской экспансии, проходившими с большим временным перерывом. Особенности развития буддийских сообществ в Бурятии определяют то, каким образом выстраиваются взаимоотношения с российским государством, местными властями и простым населением. Несмотря на то, что буддизм был, можно сказать, уничтожен в советское время, мы видим, что традиционная модель, развившаяся в дореволюционной России, по-прежнему влияет на современные пути развития и более того находит поддержку от государства. Поскольку традиционная и глобальные модели буддизма формировались в разных условиях, возникает ряд сложностей их взаимодействия в одном пространстве, что отражается не только на вопросах взаимоотношения буддийских организаций, но и выстраивании взглядов на функции и образ буддизма среди простого населения. Это в свою очередь отражается на вопросах идентичности буддистов Бурятии, которая является неоднозначной и требует дальнейшего наблюдения. Буддизм всегда отличался адаптивностью и в условиях ускоренного темпа современной жизни сопровождающейся различными трансформациями общества и разного рода вызовами, дальнейшее наблюдение за современным буддизмом как в Бурятии, так и в мире всегда будет представлять научный интерес.

Библиографические ссылки

1. Clarke P. New Religions in Global Perspective: Religious Change in the Modern World.–

London: Routledge, 2004.

2. Collins P. New Age spirituality //The Furrow, 1998. T. 49. №. 2.P. 91-97.

3. Faure B. Unmasking Buddhism.–John Wiley & Sons, 2011.

4. Hundley H. Tibet's part in thegreat game.(AgvanDorjiev) //History Today, 1993. T. 43. P. 45-50.

5. Jones L. A. New Age Movement //Encyclopedia of Religion. Macmillan, 2005. 2nd ed. vol.10

6. Lopez Jr D. S. Prisoners of Shangri-la: Tibetan Buddhism and the west. –University of Chicago Press, 2018.

7. McMahan D. L. The making of Buddhist modernism. –Oxford University Press, 2008.

8. Melton J. G., Baumann M. (ed.). Religions of the World: A Comprehensive Encyclopedia of Beliefs and Practices, [6 volumes]. –Santa-Barbara: ABC-CLIO, 2010.

9. Saxer M. Journeys with Tibetan Medicine: How Tibetan Medicine came to the West: The Story of the Badmayev Family. –University of Zurich, 2004.

10. Амоголонова Д. Д. Буддизм в Бурятии: Российское государство и конфессиональная конкуренция //Страны и народы Востока, 2015. №. 26. С. 5-41.

11. Амоголонова Д. Д. Возвращение Хамбо-ламы Итигэлова в контексте постсоветской десекуляризации общественного сознания //TartariaMagna, 2012. №. 1. С. 128-147.

12. Амоголонова Д.Д. Хамбо лама Дамба Аюшеев и его роль в современном буддийском возрождении Бурятии //Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке, 2017. №. 2.

13. Ангаева С. П. Буддизм в Бурятии и Агван Доржиев. –Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во. 1999.

14. Ангаева С. П., Тыхеева Ю. Ц. Жизнь и судьба Агвана Доржиева //Буддийская культура: история, источниковедение, языкознание и искусство: Седьмые Доржиевские чтения.СПб: Свое издательство, 2018. С. 17-21.

15. Андреев А. И. Буддийская святыня Петрограда. –Улан-Удэ: Агентство ЭкоАрт, 1992.

16. Андреев А. И. Храм Будды в северной столице. –СПб.: Нартанг, 2004.

17. Андреев А.И. Цыремпилов НВ Буддизм и империя. Бурятская община в России (XVIII-нач. XX В.). Улан-Удэ: институт монголоведения, буддологии и тибетологиии СО РАН, 2013.338 с //Государство, религия, церковь в России и за рубежом, 2015. №. 4 (33). С. 412-417.

18. Аюшеева Д. В. Тибетский буддизм в северной Америке //Религиоведение, 2013. №. 3. С. 63-70.

19. Аякова Ж. А. О буддизме Махаяны в современном социокультурном пространстве Северной Америки //Вестник Калмыцкого университета, 2017. №. 1 (33).

20. Бакаева Э. П. Об особенностях современной религиозной ситуации в Калмыкии (Буддизм и “посвященные”) //Этнографическое обозрение. М: ИЭА РАН, 2004. №. 3. С. 23-39.

21. Балагушкин Е. Г. Критика современных нетрадиционных религий: истоки, сущность, влияние на молодежь Запада. – М.: Изд-во Московского университета, 1984.

22. Басхаев А. Н., Максимов К. Н. Буддийская церковь Калмыкии: 1900-1943 гг..–Элиста: НПП Джангар", 2007.

23. Брокгауз Ф. А. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. –СПб.: Рипол Классик, 2013.

24. Бурдо М., Филатов С. Б., Лункин Р. Н. Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания. –М.: Логос, 2003. Т. III.

25. Ванчикова Ц. П., Чимитдоржин Д. Г. История буддизма в Бурятии: 1945-2000 гг..–Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006.

26. Варнавский П.К. "Национальная" религия в контексте глобализации: традиционный буддизм в современной Бурятии //Антропологический форум. СПб.: МАЭ РАН, 2011. № 14.

27. Гарри И. Р. Тибето-бурятские взаимоотношения: история и современность //Вестник БНЦ СО РАН. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2014. № 2 (14). С. 160-166.

28. Гарри И.Р. Буддизм в Бурятии в XX веке: расцвет, упадок, возрождение//Гарри И.Р.Буддизм в истории и культуре бурят.Улан-Удэ: Буряад-Монгол Ном, 2014. С. 66-93.

29. Гарри И.Р. Тибето-монгольский буддизм и национальная идентичность бурят// Гарри И.Р.Буддизм в истории и культуре бурят.Улан-Удэ: Буряад-Монгол Ном, 2014. С. 326-359.

30. Герасимова К. М. Обновленческое движение бурятского ламаистского духовенства. –Улан-Удэ: Бурятское книжное изд-во, 1964.

31. Доржигушаева О. В. О некоторых особенностях конфликта «глобального» и «локального» в буддийских сообществах россии //Морохоева З.П. DebatyArtesLiberales. Warszawa: ZakładGraficznyUniwersytetuWarszawskiego, 2012. TomVI.C. 153-163.

32. Емельянов Б. В. Тантра – на Запад! НеобуддизмБидииДандарона //Дискурс-Пи. Екатеринбург: УрО РАН, 2004. Т. 4. №. 1. С. 50-52.

33. Жамбалова С. Г. Народный буддизм и сангарил у бурят //Гуманитарный вектор. Серия: Философия, культурология. Чита: ЗГУ, 2014. №. 2 (38). С. 116-125.

34. Жуковская Н. О буддизме и буддистах. Статьи разных лет. 1969–2011. –М: Ориенталия, 2013.

35. Игнатьев И. П. Как стать буддой. –Ленинград: Лениздат, 1990.

36. Интервью с лидером общины «Тхеравада.ру» Топпером-Панньяавудхо. 24.12.2014.

37. Интервью с ПадидоХамбо ламой //Передача Александра Махачкеева «Нейтральная территория». 25.07.2012. [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://www.youtube.com/watch?v=OeZCpCtuPDQ,свободный, Яз.рус.

38. Конфликт между Хамбо ламой и руководством Бурятии? Стороны обменялись официальными комментариями // Информ полис Online, 04.10.2019. [Электронный ресурс] – Режим доступа:https://arigus.tv/news/item/134235/свободный, Яз.рус.

39. Курас Л. В. Панмонголизм в воззрениях атамана Семенова. // Власть. М: Власть. 2010. №. 8. С.31-34.

40. Лобач, В. В. Теософия //Новейший философский словарь 3-е издание. Минск: Книжный Дом, 2003. С. 1036-1037.

41. Малышев Б. А. Буддизм в истории России //Электронный научно-образовательный журнал История. М: Интеграция: Образование и наука, 2014. №. e1. С. 10-20.

42. Манзанов Г. Е. Современное состояние религиозности в республике Бурятия //Религиоведение, 2005. №. 2. С. 79-87. [Электронный ре-

сурс] – Режим доступа:https://religio.amursu.ru/index.php/ru/archive-ru/53-religiovedenie-2-2005свободный, Яз.рус.

43. Махачкеев А. В. Хамбо-лама Дамба Аюшев: Мы поддерживаем наших братьев –тибетских буддистов //МК Бурятии. 26.03.2008 [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://www.baikal-media.ru/news/interview/26721/свободный, Яз.рус.

44. Медведев стал Белой Тарой //Газета.ru. 24.08.2009[Электронный ресурс] – Режим доступа: https://www.gazeta.ru/politics/2009/08/24_kz_3239833.shtmсвободный, Яз.рус.

45. Митыпов В.М. Государство и буддийская церковь в СССР/России: основные аспекты законодательных отношений //Власть. М: Власть, 2011. №. 5. С. 13-17.

46. Монтлевич В.М.ДхармараджаБидияДандарон //Гаруда. СПб.: Гаруда, 1992. (1). С. 3-10.

47. Монтлевич В.М. Краткая биография БД Дандарона //Материалы к семинару «Дело Дандарона, 1997. [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.dandaron.ru/rus/tradition/dandaron_short_biography.htmlсвободный, Яз.рус.

48. Обращение Далай-ламы XIV к буддистам Бурятии и других традиционных буддийских регионов //Учения для буддистов стран Балтии и России в Риге. 12.10.2017.[Электронный ресурс] – Режим доступа: https://www.youtube.com/watch?v=MbRSDkzYj8o&t=243sсвободный, Яз.рус.

49. Овчинников В. С. Борьба партийных организаций с реакционной деятельностью ламаистского духовенства //Ученые записки Читинского пединститута. Чита: ЗабГУ, 1967. №. 15.

50. Островская Е. А. Российский буддизм в оправе гражданского общества //Двадцать лет религиозной свободы в России. Российская политическая энциклопедия. РОССПЭН, 2009. С. 185-191.

51. Очирова Н. Г. Буддийское духовенство и развитие калмыцкой культуры //Буддийское духовенство и культура Калмыцкого народа. Элиста. 2004. С. 5-13.

52. Палхаева Е. Н., Митупов К. Б. Общественно-политические условия советского национально-государственного строительства (1917–1923

годы) //Современные проблемы науки и образования. Пенза: Издательский Дом Академия естествознания, 2013. №. 6.

53. Пореш В. Русский буддизм, как это возможно? //Филатов С.Б. Религия и общество: очерки религиозной жизни современной России. СПб., 2002. С.383-400.

54. Синицын Ф. Л. “Красная буря” Советское государство и буддисты (1917-1946 гг.). –М.:РАН, 2013.

55. Стогов Д. И. Кружок ПА Бадмаева и его влияние на политику Российской империи в годы первой мировой войны //Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Издательство Грамота, 2013. №. 6-2. С. 165-171.

56. Стрелков А.М. Ваджра-гуру БидияДандарон. –Улан-Удэ: Удумбара, 2013.

57. Терентьев А.А. Российский буддизм в XIX–начале XX вв //Буддизм России. СПб.: Нартанг, 2004. №. 36.

58. Топчиев М.С., Черничкин Д. А. Реальный и виртуальный буддизм на территории Юга России //Манускрипт. Тамбов: Издательство Грамота, 2017. №. 12-3 (86). С. 191-195.

59. Торчинов В.А. Введение в буддологию: курс лекций. –СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000.

60. Тринле К. История Кармап Тибета. –М.:Алмазный путь, 2009.

61. Убушиева С. И. Атеистическая пропаганда в Калмыкии. –Элиста: Калм. кн. изд-во, 1986.

62. Уланов М. С. Буддизм в социокультурном пространстве России (социально-философский анализ). Автореферат диссертации. Южный федеральный университет. – Ростов-на-Дону, 2010.

63. Уланов М.С. Специфика современной модернизации буддизма (на примере Бурятии и Калмыкии) //Личность в парадигме межкультурной коммуникации: язык–культура–образование–музей (теоретические и прикладные проблемы). Элиста: КалмГУ, 2016. С. 156-160.

64. Урсынович, С., 1930. Религии туземных народностей Сибири // Безбожник, М.

65. Филатов С. Б., Лункин Р. Н. Религиозно-общественная жизнь российских регионов – М.: Издательство Летний сад, 2014.

66. ФМ-радио на бурятском языке //Информ полис online. 29.07.2016 [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://www.infpol.ru/117171-fm-radio-na-buryatskom-yazyke/свободный, Яз.рус.

67. Хамбо лама Аюшеев Д.Б. Мысли наедине. Выдержки из речей. – Улан-Удэ: НоваПринт, 2013.

68. Цыремпилов Н. В. Буддизм и империя: Бурятская буддийская община в России (XVIII-нач. XX в.). –Улан-Удэ: ИМБТ СО РАН, 2013.

69. Цыремпилов Н.В. Буддизм и Российское государство в XIXвеке: от конфликторв к компромиссам//Гарри И.Р. Буддизм в истории и культуре бурят.Улан-Удэ: Буряад-Монгол Ном, 2014. С. 36-65.

70. Цыремпилов Н.В. Конституционная теократия Лубсан-СамданЦыденова: попытка создания буддийского государства в Забайкалье (1918-1922) //Государство, религия, церковь в России и за рубежом. М.: РАНХиГС, 2015. №. 4 (33). С. 318-345.

71. Цыремпилов Н.В. От символьного альянса к политической гегемонии. Цинская империя и тибето-монгольская буддийская община в XVII-XIX вв //Вестник Бурятского государственного университета. Педагогика. Филология. Философия. Улан-Удэ: БГУ, 2014. №. 8. С. 173-176.

72. Цыремпилов Н.В. Ранний этап распространения и утверждения буддизма в Российском Забайкалье//Гарри И.Р.Буддизм в истории и культуре бурят.Улан-Удэ: Буряад-Монгол Ном, 2014. С. 4-35.

73. Цыремпилова И. С. Религия и власть в Республике Бурятия: история взаимоотношений (1917-1940 гг.).- Улан-Удэ: ИПК ВСГАКИ, 2000.

74. Цыремпилова И.С. Обновленческое движение в буддизме на территории этнической Бурятии как социокультурное явление в 1920-е гг. //Известия Иркутского государственного университета. Серия: История. Иркутск: ИГУ, 2014. №9. С.66-71.

75. Янгутов Л. Е. О социальной и политической востребованности буддизма в период его распространения в Монголии и Бурятии // Вестник Бурятского государственного университета. Улан-Удэ: БГУ, 2009. №. 14. С. 5-14.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проблематике феномена «этноконфессиональной идентичности», посвящено значительное количество исследований и публикаций, доступных сегодня непосредственно в интернете (65 000 в Яндексе, 118 000 в Google, 1 400 000 в Рамблер и т.п.). По сравнению с этими масштабными данными тематика «политологического религиоведения» еще вообще не встречается на просторах русскоязычного сектора всемирной сети, являясь эксплицитно новой для отечественной науки, хотя запрос «политика и религия» дает результаты не менее впечатляющие, чем данные об «этноконфессиональности" (2 474 в Яндексе, 70 400 000 в Google, 1 000 000 в Рамблер и т.п.). Цицерон, как уже отмечалось в первой главе нашего исследования, превратил латинское разговорное слово «religio» (страхи перед вторжениями неизвестного), бывшее оппозицией «sacrum» (политические установления), в философский термин, который на все последующие столетия стал символическим обозначением «высшего порядка природы». Интересно, но, как любезно сообщила Санами Такахаси, в японском переводе цицероновского трактата «De natura deorum» лингвистически дистанцированы массовая традиция «религии страха» (畏怖/ifu) и философская традиция «религии высшего порядка природы» (宗教/Shūkyō）.

Понимание и интерпретации того, что же именно «властью» и «народом» в том или ином месте в то или иное время принимали за феномены «религии», «божественности» и «высшего порядка природы» радикально отличались в истории человечества. Возможно, один из самых экстремальных вариантов имел место в истории нашей страны, непосредственно затронув и все представленные регионы, где за XX век произошло как минимум три фундаментальных трансформации норм понимания «высшего порядка природы». Это понимание в рамках «господствующего вероисповедания» изменилось в ходе краткого периода «свободы вероисповеданий» (1905-1917), сменившись «штурмом небес» и «воинствующим атеизмом» (1918-1953), в свою очередь смещенным нормами «научного

атеизма» (1954-1988), завершившись к настоящему времени утверждением современной и бурно обсуждаемой проблематики того как же именно следует трактовать нормы «свободы вероисповеданий» и «светскости».

Общество, отдельные граждане, элиты и экспертные сообщества оказались в продолжающейся и сегодня растерянности перед реалиями последних десятилетий, когда выяснилось, как поэтично описали происходящее слова известной песни нашей самой популярной рок-группы, отмечающей в эти дни свое 50-летие, где открылось, что у чаемой всеми свободы «недетское, злое лицо». Возникла серьезная проблема того, как академично, т.е. нейтрально описывать в учебниках и энциклопедиях такие социально-политические феномены как «Pussy Riot», «Jehovah's Witnesses», «داعش» или «Христианское государство - Святая Русь» и т.п., два из которых («Jehovah's Witnesses» и «داعش») запрещены в Российской Федерации, являясь не только и не столько «интересным материалом для исследования» или особого рода социальными фактами, вызывающими скандалы в СМИ и споры в экспертном сообществе, но и непосредственно действующими «акторами», порой способными совершать экстремистские и террористические акции, как это делает «داعش», угрожая нам, нашим близким и вообще «всем, кто не с ними».

В таком социально-политическом контексте важным представлялось обратиться к подходам «глокального религиоведения», стремящееся, в духе известного принципа, «думая глобально, действовать локально». Такой подход, как представляется, позволил С.Н.Булгакову увидеть особый «религиозный тип» в личности К.Маркса, которого у нас еще недавно провозглашали во всех учебниках самым аутентичном проявлением «подлинного атеизма», митрополиту Антонию (Сурожскому), увидевшему в советском солдате, спасавшем немецкого ребенка из под обстрела и наверняка тоже «атеисте и комсомольце», подлинного христианина, или самому религиоведению, в котором, как полагал Н.Лобковиц, «истинным сердцем» является «некая теология», как и А.В.Михайлова, утверждавшего, что даже «заведомо атеистическая», вообще «любая серьезная философская мысль заключает в себе теологические импликации» и в этом смысле она всегда есть «известное богословие». Все мы должны быть бдительными в мире, где нам в глобальном масштабе сегодня противостоят обездушенность разруши-

тельного утилитаризма и фанатичность бездуховного обскурантизма, отделяющихся от универсализма традиции и справедливости, «сокрушения сердца» перед «вечными», «конечными» и «предельными» вопросам бытия.

Наш проект, представленный в данном издании, рассматривает феномены религии, политики и этноконфессиональной идентичности с позиций трех базовых интерпретаций: бытийственной, консолидирующей и гражданственно-политической, что позволяет сформировать рабочее определение того, что нами пониманется под «политологическим религиоведением», призванным утверждать принципы академизма, эмпатии и толерантности в нашей стране. Актуальность представленного проекта обосновывается тем, что в последнее время стало очевидным усиление социального влияния религии на политические процессы, в связи с чем исследователи из достаточно специализированных религиоведческих и политологических областей современного гуманитарного и социального знания активно обсуждают проблемы и конфликты, возникающие между теми, кто трактует происходящие изменения в религиозной ситуации как «религиозное возрождение», с одной стороны, и, с другой, теми, кто их же трактует как «клерикализацию» общества. Представленный проект отражает современную потребность синтеза концепций и идей специализированных религиоведческих и политологических исследований появлений религиозных интенций, присущих, как полагают многие авторы, всем людям от природы. Авторы делают акценты на формы проявления этноконфессиональной идентичности (выделяемой на основе 4 регионов, различающихся своей историей и современным религиозно-мировоззренческим состоянием).

Такие привычные нам сегодня слова как «светскость», «религия», «православие», «ислам», «буддизм» и «политика» вошли в русский язык, как свидетельствует информационно-справочная система «Национальный корпус русского языка», только в XVIII-XX веках (к примеру, их нет в «Словаре Академии Российской», 1789-1794), но, тем не менее, сегодня они претендуют на статус особых «интуиций» в отношениях с «экстралингвистической реальностью», дистанцируемых от «научных», представляющих «лингвистическую действительность», фиксируя вовлечение России в глобальный культурный мультимировоззренческий контекст «пост-

модерна», при этом конкретное понимание их значимости определялось социально-политической ситуацией в обществе, соотношением своего рода «веры дворца», «веры храма», «веры академиков» и «веры народа», к числу которых сегодня причисляется и «вера массмедиа», сталкиваясь с господствующими представлениями о «нормативном», «маргинальном» и «девиантном» в конкретном локальном социальном контексте, те или иные формы которых часто маркируются в качестве «сект». В условиях конституционных гарантий свободы совести утвердившийся, согласно данным социологов, «проправосланый консенсус» (К. Каариайнен и Д.Е. Фурман), парадоксальным образом сочетается с полной маргинализацией школьного курса «Основы религиозных культур и светской этики», который, согласно опросу Левада-Центра от 03.09.2016, занял 16 место из 16 возможных в рейтинге «степени важности» для преподавания. Факты свидетельствуют, что «проправосланый консенсус» отнюдь не означает массового консенсуса по перспективе создания в Российской Федерации политического подобия «республики на Афоне». Наоборот, общество активно интересуется широким кругом «таинственных феноменов», к рубрике которых относятся и «эзотерические проекты» на целом ряде упоминавшихся ранее федеральных каналов ТВ, профанирующих «научную картину мира».

Социологические исследования показывают (Фурман Д.Е, Каариайнен К., Синелина Ю.Ю., Мчедлов М.П., Мчедлова М.М., Смирнов М.Ю. и др.), что в «пост-советской» России за последние 25 лет резко возросло количество тех, кто относит себя к категории «верующих», возрождается православная «приходская жизнь» (Агаджанян), на глазах одного поколения происходит «социальное конструирование» новой символической реальности (Бергер, Лукман), где прежний «массовый атеизм» трансформируется в массовый «проправославный консенсус», порой, однако, вступающий в противоборство с особым социальным феноменом, получившим название «нового антиклерикализма» (Н.Митрохин). Проект развивает опыт публикаций коллектива в ряде изданий, где были представлены, систематизированы и проанализированы более чем 1000 дефиниций термина «религия» (Аринин, 1998, 2004, 2013, 2014, 2015). В данном издании мы посчитали эвристичным и конструктивным дать детальное и репрезентативное описание тесной связи ключевых терминов, описывающих «об-

ласть таинственного» с политикой, легитимизирующей те или иные образы разных типов «надзирания за таинственным». Исследователи отмечают, что само стремление дать определения «таинственного», т.е. того, что «неопределенно» по определению, является фундаментальным парадоксом, позволяя, тем не менее, так или иначе символизировать «несимволизуемое».

Латинский термин «religio» появляется в урбанистической культуре, где формируются книжные нормативные «философии» и «теологии», а слово «магия», изначально обозначавшее нормативное жреческое «искусство постижения сокровенного» в древнехалдейском и зороастрийском обществах, постепенно становится собирательным символом, маркирующим маргинальные «фокусы» (или «жульничание») для «простецов» и девиантные «суеверия» в греческой, римской и христианской культурах. Последние 500 лет, прошедшие с начала «революции Гутенберга» и эпохи Реформации, возникновения национальных государств со своими «господствующими религиями» и становления современного «медиа-общества» превращают «религию» в собирательное понятие, обобщенно маркирующее «конфессии» («вероисповедания», «религиозные объединения» и т.п.) как элементы специализированной социальной субсистемы, контролирующей институционализированные отношения к «таинственному (неизвестному) вообще», включающему в себя ситуативно дифференцируемые «магию», «шаманизм», «христианство», «православие», «экстрасенсорику», «спиритизм» и т.п.. Именно это многообразие социально-культурных феноменов с XIX века стало изучаться «наукой о религии», «религиоведением», началось конструирование многочисленных «моделей религиозности», в которых «нормативное», «маргинальное» и «девиантное» из «оценочных» и «сущностных» категорий превратились в соотносительные и контекстуальные.

«Экстралингвистическая реальность» того, что принято именовать «народной верой» и сегодня является основой для формирования, с одной стороны, как множества «спонтанных религий» и «суеверий», так и, с другой, изначальным живительным источником для форм институционального «подлинного благочестия» более чем 2000 зарегистрированных Минюстом «юрисдикций». Требуется дополнительное и детальное исследование

того, как вопреки массированным и многоуровневым попыткам власти сконструировать новую легитимность «общества массового атеизма», а ранее «синодального правоверия» в социуме возникает парадоксальная ситуация, в которой не репрессированное духовенство или разгормленные институты, но «бабушки» смогли «спасти православие». Противоречивость ситуации, однако, состоит в том, что превознесение народной веры как образца «действительной подлинности» сталкивается с тем, что даже церковные публицисты пишут о «бабках-ежках» и «клинических воцерковленных», от которых «током бьет».

В таком контексте «политологическим религиоведением» мы предлагаем считать особую область «науки о религии», которая исследует отношения «конфессиональной» (юрисдикционной, жреческой, профессиональной), «этноконфессиональной» (культурной, массовой, «народной») и «внефессиональной» (личной, интеллигентной, персональной) идентичности с политическими структурами («властью»), выявляя специфические универсальные методологические основания для решения этих предельно сложных проблем личного и социального бытия человека в мире политических институций и природных факторов на своем специальном «языке второго порядка», который позволит вести диалог между «языками первого порядка», символизирующими локальные нормы понимания «высшего порядка природы», сформулированные Цицероном. Последние видятся восходящими к истокам урбанистической цивилизации, где еще в древнейших городах возник новый тип коммуникации и понятие об универсальных нормах «справедливости», идущим от «Единого Начала Бытия» для разнообразных этнических субкультур в стремлении к идеалам «золотого правила этики» Сократа, «Нагорной проповеди» и тех, кого Климент Александрийский отнес к статусу «ὀρθοδοξία» (ортодоксальных, православных, правоверных), которых он понимал как «людей доброй воли» и «γνωστική πίστις» (ведающей, умной, познающей веры).

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ 3

ВВЕДЕНИЕ..... .4

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ
Формирование разделительного значения слова «religio»..... 9

Глава 1. Политическое конструирование «religio» в латинской культуре.... 9
Глава 2. Вхождение «religio» в политические реалии «Pax Christiana» 57

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ
Формирование собирательного значения термина «religio»..... 109

Глава 3. Политическое конструирование «religio»
в поствестфальской политической реальности..... 109
Глава 4. Реформация и конструирование моделей европейской
веротерпимости: «Akt konfederacji warszawskiej» (1573)..... 139

РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ
Личность и традиция в «глокальном измерении» 182

Глава 5. Архангельск, Владимир и концептуализация
«этноконфессиональности»..... 182
Глава 6. У стены Искандера: религиозно-политическая
ситуация в Татарстане..... 240
Глава 7. Формирование буддистской этноконфессиональной
идентичности в Бурятии (историко-политический контекст)..... .276

ЗАКЛЮЧЕНИЕ..... 321

Научное издание

РЕЛИГИЯ КАК ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПОЛИТОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОЕКТЫ
(РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЙ АНАЛИЗ)

Коллективная монография

Издается в авторской редакции

За содержание, точность приведенных фактов и цитирование
несут ответственность авторы

Подписано в печать 11.12.19.
Формат 60×84/16. Усл. печ. л. 19,07. Заказ № 2400. Тираж 300 экз.

Отпечатано с готового оригинал-макета в типографии ООО «Аркаим».
600017, г. Владимир, ул. Кирова, 14 г.
Тел.: 8(4922) 53-41-50
e-mail: print@arkprint.ru