



Все испытывайте, хорошего держитесь.
Ап. Павел (1 Фес 5 : 21)

ВЕСТНИК

РУССКОЙ
ХРИСТИАНСКОЙ
ГУМАНИТАРНОЙ
АКАДЕМИИ

2011
том 12
выпуск 1

*Издается
с 1997 г.*

Научный журнал

*Выходит
4 раза в год*

Издательство
Русской христианской гуманитарной академии
Санкт-Петербург

Журнал является научным изданием
Русской христианской гуманитарной академии.
Издается с 1997 г. С 2009 г. выходит 4 раза в год

Главный редактор

Д. В. Шмонин

Зам. главного редактора

А. А. Ермичев

Редакционная коллегия:

Е. Г. Андреева, Д. К. Бурлака, Т. В. Ермакова, К. Е. Нетужилов,
П. Ю. Нешитов (*отв. секретарь редколлегии*), О. Е. Иванов,
М. В. Руднева, Р. В. Светлов, Т. Ф. Фадеева, А. А. Хлевов

Вестник Русской христианской гуманитарной академии.
2011. Том 12. Вып. 1.— СПб.: Изд-во РХГА, 2011.
ISSN 1819–2777

СОДЕРЖАНИЕ

НАЦИОНАЛЬНЫЕ КУЛЬТУРЫ В РЕЛИГИОЗНОМ КОНТЕКСТЕ

(Материалы II Культурологических чтений памяти Л. И. Мечникова)

<i>Бурановская Н. А.</i> Сакрализация камня в культуре Средневековой Индии	7
<i>Бурмистров С. Л.</i> Эстетика неоведантизма и принцип dhvani	16
<i>Воробьева-Десятовская М. И.</i> Мечников Л. И. и русская цивилизация XIX в.	23
<i>Джибраев А. Ю.</i> Судан-2011: грядущая религиозно-идеологическая реструктуризация . . .	29
<i>Ермакова Т. В.</i> Вклад монголоведа А. М. Позднеева в исследование буддийской культуры	41
<i>Климов В. Ю.</i> Светские власти, Рэннэ, восьмой иерарх буддийской школы «Истинной веры Чистой Земли», и ее адепты в средневековой Японии	53
<i>Марахонова С. И.</i> Выдающийся исследователь японской художественной культуры Сергей Елисеев и его петроградское окружение	67
<i>Махлина С. Т.</i> Значение Эдварда Саида в современной культуре и культурологии	78
<i>Островская Е. А.</i> Теория традиционных религиозных идеологий: методологические возможности и горизонты применимости	83
<i>Островский А. Б.</i> Категория «замирщение» в нормативных документах старообрядцев-беспоповцев XIX– начала XX в.	97
<i>Плебанек О. В.</i> Цивилизационная матрица как категория геополитики.	106
<i>Прокуденкова О. В.</i> Роль географического фактора в культурологической концепции Л. И. Мечникова.	114
<i>Регинская Н. В.</i> Александр Невский как символ национальной идентичности в современном искусстве.	121
<i>Рысаков А. С.</i> Основные тенденции в конфуцианстве эпохи Цинн	133
<i>Рысакова П. И.</i> Социокультурная специфика женского образования в традиционном китайском обществе	144
<i>Свиридова Л. О.</i> Олицетворение ада в «Чине погребению священническому».	151
<i>Федорова М. В.</i> Семиотика свадебных украшений бурят.	160
<i>Чистякова Э. Э.</i> Скандинавское влияние в русской художественной культуре рубежа XIX–XX вв.	169
<i>Шомахмадов С. Х.</i> Космография Южной Азии в письменных памятниках вишнуйской и буддийской традиций	179

БОГОСЛОВИЕ И ФИЛОСОФИЯ: ТЕМЫ, ИМЕНА, СЮЖЕТЫ

<i>Беневич Г. И.</i> Логос Мелхиседека. Экзегеза и парадигма обожения у прп. Максима Исповедника	190
<i>Бирюков Д. С.</i> Николай Мефонский и византийский «проклренессанс»	198

<i>Микитюк Ю. М.</i> Категории органической теории в идеологии почвенничества.	208
<i>Муравьев К. В.</i> Два модуля триадологии А. Ф. Лосева.	217

Публикации

<i>Ориген.</i> «Приближалась Пасха иудейская» (Ин.2,13)	227
---	-----

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ. ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ

<i>Селивановский В. В.</i> Сциентистские элементы вероучения Движения Веры.	233
<i>прот. Олег Скоморох.</i> История тюремного служения христианской церкви в связи с пенитенциарными реформами XVIII–XIX вв.	240
<i>Гольцев Д. В.</i> Образ Храма в истории и современной культуре евреев	250

ОБРАЗЫ КУЛЬТУРЫ

<i>Михайлова М. В.</i> Классический текст как личное бытие	257
<i>Матюшкина Е. Н.</i> Тип героя в исторических романах Б. Окуджавы	272
<i>Филиппова Ю. В.</i> Мифологические аспекты в понятии сознания.	279
<i>Ларионова Д. Г.</i> Лингвокультурные предпосылки формирования концепта «родина».	286
<i>Фадеева Т. Ф.</i> Повседневные элементы духовной средневековой культуры. Искусство квадривиума: Музыка.	291
<i>Касаткина З. А.</i> Дирижерско-хоровая педагогика и образование в России на современном этапе.	297

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

<i>Хлевов А. А.</i> The Viking world (Routledge Worlds). Мир викингов. Под ред. С.Бринка и Н.Прайса	308
Наши авторы.	311
Аннотации.	314

НАЦИОНАЛЬНЫЕ КУЛЬТУРЫ В РЕЛИГИОЗНОМ КОНТЕКСТЕ (Материалы II Культурологических чтений памяти Л. И. Мечникова)

Н. А. Бурановская

САКРАЛИЗАЦИЯ КАМНЯ В КУЛЬТУРЕ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ИНДИИ

Цель настоящего исследования состоит в культурологическом анализе процессов сакрализации космологических представлений индуизма в храмовом зодчестве как феномене художественной культуры Средневековой Индии.

Понятие «сакрализация» (от лат. sacer — «посвященный богу», и sacrum — «священное», «запретное», «проклятое», интерпретируется нами как процесс надления какого-либо объекта качеством священного, т. е. превращения занимаемого им локуса в фактор, дифференцирующий пространство по принципу «сакральное — профанное»).

Как известно исторически, развитие семантики понятия «сакральное» прошло три этапа. Первоначально под сакральным подразумевалось все то, что можно было отнести либо к святому, либо к проклятому. Затем сакральное отождествлялось с порядком и нормативным образцом действия, т. е. с ритуалом. Позднее произошла окончательная семантическая спецификация — сакральное утратило исходную амбивалентность «святое»/«проклятое», и приобрело позитивную однозначность («святое»).

Именно в контексте исторических религий «сакральное» прочно связалось с конструированием трансцендентной реальности и опытом запредельного. Сакральные объекты в культуре Средневековой Индии манифестируют онтологический статус абсолютного.

В ведийскую эпоху, не оставившую после себя ни археологических артефактов, ни иконографических свидетельств, сакральным выступило пространство, осваиваемое как локус жертвоприношения. Именно таковым оно предстает в гимнах «Ригведы» и жреческих комментариях — текстах в жанре «брахманы». Но одновременно сакральной выступала и территория, осваиваемая общинами жертвователей. Эта территория, если пользоваться определением М. Элиаде, представляла собой «структурно органи-

зованное и упорядоченное целое в противоположность беспорядочной рассеянности, бесформенности»¹. Все остальное пространство отождествлялось с ареалом хаоса. Иными словами, обитаемая земля превращается благодаря упорядочивающей активности жертвователей в «космос». В таком контексте становится понятным афоризм «Ригведы»: мир — это жертва.

«Ничто не может быть начато, предпринято без предварительной ориентации, а всякая ориентация предполагает наличие какой-то точки отсчета»² — утверждал М. Элиаде, характеризуя процесс структурирования культурного пространства. Обнаружение этого центра, точки отсчета, равносильно началу сотворения мира, благодаря чему культурное пространство становится священным, и обретает тем самым свой онтологический статус.

Центр является проломом в пространстве и времени, точкой сообщения между тремя мирами, осью, соединяющей мир как вертикально, так и горизонтально, источником существования, стержнем космогонического вселенского спектакля.

Центр выступает также точкой отправления и возврата, т. е. месторождением метаисторического времени, в котором творится вселенная, рождаются формы, появляется движение. Там, где через проявление сакрального осуществляется разрыв уровней, одновременно происходит открытие пути наверх, в божественный мир, и вниз, в хтонические бездны. Три космических уровня — земля, небо, нижние области — выстраиваются в «систему миров», в которой разрыв однородности пространства маркирован «отверстием» — возможностью перехода из одного космического уровня на другой.

В ведийскую культурную эпоху местом совершения ритуалов служила специально подготовленная площадка для жертвоприношения, на которой находился жертвенный столб (санскр. юпа), сооружались алтари, и воздвигался навес. Сооружение жертвенных площадок и алтарей представляло собой ритуальный акт сакрализации пространства, т. е. являлось совокупностью священных действий, производимых в течение длительного времени. «Обряд агничаяна — сооружение жертвенного алтаря Агни — длился не менее года и включал в себя множество символических действий, повторяющих космогонию: замешивание глины, изготовление кирпичей, поддержание огня в ритуальном сосуде, жертвоприношение животных, головы которых замуровывались в основание алтаря, а тела бросались в ту самую воду, откуда была взята глина, и т. д.» — указывает исследователь М. Ф. Альбедиль³. При строительстве алтаря, отмечает она, каждый кирпич получал свое наименование, и тем самым приобретал символическое значение. Его закладка сопровождалась произнесением заклинаний и оглашением мантр — ритуальных словофонем или сакральных словесных формул из гимнов «Ригведы». Кирпичи при этом наделялись также и темпоральной семантикой — «день»/«ночь», чтобы придать алтарю статус объекта, существующего не в обыденной (профанной), а в сакральной временной протяженности.

Каковы бы ни были конструкция, форма и степень сложности алтаря, он в процессе совершения ритуала жертвоприношения выступал центром сакрального пространства, т. е. центром мира. Алтари ведийских культов имели различную, но всегда

¹ Элиаде М. Священное и мирское. — М., 1994. — С. 18.

² Там же. С. 23.

³ Альбедиль М. Ф. Индуизм: творящие ритмы. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2004. — С. 215.

строго определенную форму: круглую, квадратную, трапецевидную, птицы, полумесяца и т. п. Центральный алтарь (санскр. веди), где осуществлялась жертва, имел вид трапеции с вогнутыми боковыми сторонами. Он предназначался для жертвоприношения коня — царского ритуала наделения властью над территорией. Этот ритуал имел связь с женским началом как медиатором передачи силы. Квадратный алтарь был символом мира, опоры, порядка. Круг был связан с представлением о земле, движении, развитии. Полукруг символизировал воздушное пространство. Юпа — жертвенный столб, выполнял роль космической оси. При сравнении планов алтарей с планами позднейших индуистских храмов исследователи обнаружили общие принципы их построения, планировки и сходство конструктивных особенностей. Таким образом, можно предположить, что эволюция культовых сооружений от эпохи ведийской древности к индуистскому средневековью проходила в направлении космогонической символизации от алтаря к храму.

Сообщение с небом как базовая идея сакрального получает свое иконическое выражение и воплощается в чувственно воспринимаемых формах только в значительно более поздний период истории индийской культуры — в средние века, когда на территории Южной Азии развернулось каменное храмовое строительство.

Следует отметить, что индуизм в своих шиваистской и вишнуистской версиях функционировал в средние века (и продолжает функционировать ныне) в организационной форме храмовых общин. Храм выступает тем центром, который самим фактом своего бытия организует культурное пространство, соответствующее религиозной идентичности членов общины. Соответственно этой нормативно-упорядочивающей социокультурной функции храма его строительство имеет своим прототипом космогонию. Действуя на территории хаоса, строители-зодчие и мастера трансформируют ее в статусе космоса.

Рассмотрим семантику конструктивных элементов храмового сооружения. Разрыв территории хаоса обозначается дверью храма. Порог разделяет два пространства и является границей между сакральным и профанным. Но эта граница не только разрыв, но и символ перехода из мира профанного в мир священного. Порог и дверь являются непосредственным указателем на онтологический статус абсолютного, представленного в чувственно-воспринимаемой форме. Храмовое пространство символизирует землю. Прямоугольный зал, ориентированный по сторонам света четырьмя стенами, моделирует космологическую полноту пространства. Купол, имеющий верхнее отверстие (потолочное окно), семантически соответствует базовой идее сакрального — обнаружению центра мира.

Индуистский храм уже не был местом жертвоприношения, поскольку ритуал жертвоприношения (санскр. яджна) заменился церемониальным подношением (санскр. пуджа) божеству. Храм, где совершалась пуджа, служил временной земной резиденцией божества, когда оно спускалось из своей небесной обители в соответствующие дни и часы.

Несколько слов надо сказать об аниконизме ведийской культурной эпохи. Как показали исследования французского индианиста-антрополога Ш. Маламура, словесные образы ведических иконических представлений зафиксированы в третьем разделе Священного ведийского канона — текстах в жанре «араньяка». Эти тексты содержат описание церемонии, состоящей в изготовлении предмета, который именуется санскритским термином «махавира» (великий герой). Антропоформизм этого образа отчетливо акцентирован. Тела богов, отмечает Ш. Маламур, анализируя ритуал

агничаяна, конструируются с помощью ритуальных действий, т. е. они «состоят из ритуалов», субстанция божественных тел ассоциируется с ведийским словом — мантрой и ритмом поэзии⁴.

Храмовое пространство отличается от внешнего мира особой полифонической упорядоченностью символично-семантического статуса. Отделенность сакрального пространства от профанного подчеркивается оградой, которой обнесен каждый индуистский храм. Профанное пространство упорядочено по принципу культуры повседневности, которая также являет собой неотъемлемую часть космоса. Но храм — территория идеального космоса — насыщен особой магической силой. Эта сакральная сила ассоциируется с актом церемониального подношения — пуджей, которое совершается в храме и служит главным средством связи мира богов и мира людей, тем самым подчеркивая незыблемость циклической упорядоченности мироздания. Максимум интенсивности магической силы сосредоточен в центре храма, особенно в его потайном святилище, сердцевине ритуальной чистоты. Оно именуется санскритским термином «гарбхагриха» — «лоно-дом». Как правило, это низкая квадратная камера без окон и дверей, с низким и узким входом. Ее форма исторически восходит к укхе, глиняному кубическому сосуду, который использовался в ведическом ритуале для перенесения огня.

Изображение божества или его символ находится в геометрическом центре камеры.

Свет проникает в гарбхагриху либо от входа, либо же камера освещается небольшим масляным светильником — дипой. С внешней стороны святилища проложен путь, называемый «прадакшинапатха». Он служит для ритуального кругового обхода — «парикрама».

Над камерой возвышается тело храма — башня («шикхара» на севере Индии и «вимана» на юге). Башня символизирует мировую гору, а гарбхагриха пещеру. В некоторых храмах под святилищем располагается еще одна, подземная камера, замурованная. Эта недоступная восприятию, но реально существующая подземная гарбхагриха символизирует абсолютную, т. е. причинно не обусловленную природу божества.

Посетители храма, приближаясь к ограде, окружающей главное святилище, становятся все ближе и ближе к источнику сакрального, центру мироздания. На подходе к ограде совершалось омовение ног, и только после этого ритуального действия можно было приблизиться к центру мира.

Храм — это место, где божество останавливается, посещая мир людей. Божество, пребывая в храме, условно ограничивает свою беспредельность некими рамками для того, чтобы людям было легче воспринять реальность абсолютного. Планировка храма уподоблялась алтарю. Храм, вознесенный вверх, ассоциируется с жертвенным огнем и, вместе с тем, с Пурушей — Первочеловеком, принесенным, согласно ведийскому мифу, в жертву ради упорядоченности нарождающегося человеческого сообщества. Материалы, из которых создавались храмы, также имеют символическое значение. Обожженный кирпич связан одновременно с землей и огнем, пропитан дыханием и сакральной речью, поскольку при строительстве читались мантры.

На ранней стадии становления индуистской культуры кирпич в ритуальном отношении имел превосходство над камнем, который стал использоваться в строительстве

⁴ Маламуд Ш. Испечь мир. Ритуал и мысль в древней Индии. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2005. — С. 285–286.

значительно позже. На плане храм представляет чаще всего мандалу — символическую космограмму, сооружение которой предшествовало возведению строения. Символизм мандалы образует основу многих индуистских образов. «В своем исходном значении мандала, — отмечает М. Ф. Альбедиль, — означает круг, и в сфере религиозной практики действительно к основным образам мандалы относят обычно различные круговые варианты»⁵. Вариантом мандалы выступает янтра. Разъяснение ее смысла исследователь художественной культуры Маратхе Каумуди пишет «Васту-пуруша-мандала, чертеж храма, — загадка (yantra). Это своего рода хитрость, в которой бхуми (земля) превращается в продолжение вселенной. В соответствии с традицией, композиция любого индуистского храма или любого индуистского сооружения где угодно в стране и во все времена должна базироваться на фундаментальных принципах Васта-пуруша-мандалы. Слияние законов астрономии, астрологии и математики изображается квадратом безупречной формы, олицетворяющим смысл порядка и совершенства как прямую противоположность беспорядку, присутствующему в жизни человека. Внутри квадрата изображается круг. Это — символ индуистской теории, демонстрирующей, что жизнь циклична и состоит из движения от рождения к смерти и наоборот»⁶. Храм в соответствии с этими представлениями может рассматриваться как челн — средство спасения в океане сансары (круговороте рождений, в котором блуждает, претерпевая страдания, душа).

Мандала представляет собой символическую диаграмму, которую либо сооружают во время определенных ритуалов, либо визуализируют во время созерцательных практик. Графически — это совокупность геометрических фигур, состоящая из кругов и квадратов, вписанных друг в друга. В центре этой композиции размещается какой-либо сакральный символ, контекстуально трактуемый как единство личного и безличного космических принципов — Атман есть Брахман, или Ты есть То.

Структурным подобием мандалы является янтра — наиболее упрощенная форма мандалы, моделируемая по тождественному принципу. Типичный пример такой упрощенной космограммы — шри-янтра. Она представляет собой геометрическую композицию, состоящую из кругов и внешнего квадрата, образованного изломанной линией и ориентированного по сторонам света. В квадрат вписаны две серии пересекающихся треугольников: одна обращена вершинами вверх, что символизирует мужскую творческую энергию, другая — вниз, и символизирует женскую энергию, а их переплетение является символом мировой гармонии. Треугольники обрамлены концентрическими кругами и стилизованными лепестками лотоса.

Круг символизирует воду, квадрат — землю. В центре янтры находится точка «бинду» («семя») — потенциальный центр мироздания.

Янтры также использовались как образы для проектирования храмов. В самом общем виде янтра, как и мандала, воспроизводит схему странствия души к священному центру и во внутреннем мире, и во внешнем его воплощении. Визуализируя мандалу, созерцатель мысленно приближается к этому центру.

Согласно индуистским представлениям, мандала существует и в человеческом теле: ее образуют так называемые чакры — нервные плексусы, интерпретируемые как

⁵ Альбедиль М. Ф. Зеркало традиций: человек в духовных традициях Востока. — СПб.: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2005. — С. 140.

⁶ Маратхе Каумуди. Храмы Индии. Превращение камня. — Интернет-ресурс <http://artslibrary.tripod.com/stonetemples.htm>

энергетические центры. А это, в свою очередь, означает, что в идее мандалы воплощается представление о тождестве микро- и макрокосмоса, и именно этот ее глубинный смысл заложен в облике индуистского храма.

В храме посетитель продвигается к центру окольными путями через последовательные стадии: он должен пройти через несколько ворот, внутренние дворы и проходы, приближаясь к святилищу. Таким образом, это путешествие символизирует духовный маршрут от внешнего к внутреннему.

Символически храм — это также и тело божества. Так, горизонтально гарбхагриха представляет голову, а надвратная башня (гопура) ноги, вертикально гарбхагриха ассоциируется с шеей, башня (шикхара) с головой, колонна — с ногами. Названия различных элементов и декоров храма совпадают с названиями частей тела. Храм воплощает в своих элементах и мистическую анатомию — семь чакр.

И, наконец, храм является также символом космической золотой горы Меру, мировой оси, центральной точки вселенной, вокруг которой вращаются все остальные миры. Ее проекцией и «тенью» считается географический объект — гора Меру в Гималаях.

При крупных храмовых сооружениях обычно произрастает специально выращенное дерево, символизирующее символическое древо Кавидара, под кроной которого боги и предки, обретшие «освобождение и небеса», вкушают амриту — напиток вечного блаженства.

Поскольку строительство храма ритуально уподобляется утверждению земной тверди посреди изначальных вод хаоса, символическим напоминанием об этом служит рукотворный водоем, в котором совершаются ритуальные омовения.

Основы строительства индуистских храмов изложены в собрании трактатов «Васту Шадра» («Наука Архитектуры»), предположительно составленном в VI в. н. э. Считается, что их источником служил опыт легендарных зодчих Ману и Вишвакармы. Семантика и символика храмового зодчества опирается на индуистские письменные источники — литературу в жанре «пурана».

Первые индуистские храмы сооружались как рукотворные пещеры. В индийской архитектуре тема лона «мировой горы» нашла свое грандиозное воплощение в многочисленных скальных пещерных храмах — в настоящее время сохранилось более 1200 таких сооружений. Вырубавшиеся в скалах, они несли в себе идею сакрального прибежища и лона «мировой горы».

Следует упомянуть в этой связи, что в древнеиндийском эпосе «Рамаяна» храм сравнивался с упиравшимся в небо гребнем священной горы Кайлас, обителью богов, и с мировой горой Меру.

Этот монументальный вид архитектуры развивался с III по X вв. Пещерное зодчество Индии отличается оригинальностью замысла и богатством художественного оформления — замечательной стенописью и скульптурой. В целом система индуистского пещерного храма включала в себя святилище в центре с небольшим внутренним пространством, где помещалась главная святыня, за ним следовали притвор и многоколонный зал собраний.

В конце VI в. н. э. был высечен скальный шиваистский храм Дхумар Лена. Его вход охраняют фигуры львов и слонов, символизирующие власть Шивы. Внутреннее пространство поделено на части четырьмя рядами массивных колонн.

В VII–VIII вв. н. э. продолжали сооружаться грандиозные монолитные пещерные храмы. Эти огромные комплексы смогли воплотить новые тенденции в храмовом

зодчестве: выразить титаническую мощь богов, эпических героев, запечатленную в антропоморфных скульптурных образах.

В базальтовом откосе Элурсы сохранился комплекс из 34 пещерных храмов, сооруженных на протяжении VIII–IX вв. Если в ранних пещерных храмах главную роль играла стенопись, то в этих шедеврах зодчества господствующая роль уже принадлежала скульптуре. Пещерные храмы Элурсы отличаются от прежних большими размерами и сложной планировкой. В скалах проложены галереи, площадь некоторых залов достигает 1600 кв. м., стены сплошь покрыты барельефами и впечатляющими своим динамизмом горельефами. В подземных святилищах доминируют колоннады и изваяния божеств.

В храме Рамешвара, меньшем по размеру, скульптурный рельеф и каменная резьба покрывают всю поверхность стен и колонн, огромные настенные горельефы нависают над интерьерным пространством. Яркий контраст света и тени создает непередаваемый эффект оживших фигур.

Сам процесс создания пещерного храма был уподоблен труду скульптора. Скальное зодчество породило удивительное своеобразие в зодчестве средневековой Индии — взаимосвязанное развитие пластики и архитектуры привело к тому, что наиболее значимые достижения индийской скульптуры связаны не с наземными храмами, относящимися к более позднему времени, а с уходящим и не имевшим дальнейшего развития пещерным зодчеством.

Одним из самых замечательных произведений пещерного зодчества является горельефное изображение Шивы Махешвара (VIII в.) в пещерном храме на небольшом острове Элефанта, недалеко от Бомбея. Гигантский трехголовый бюст Шивы, расположенный в нише, окруженный огромными рельефными композициями, поражает своими масштабами (высота его примерно шесть метров) и пластической мощью, отображающей величие его образа. Согласно индуистской иконографической традиции, трехголовый бюст Шивы символизирует сложную и противоречивую сущность этого божества. Первый, центральный лик Шивы-созидателя символизирует принципы сотворенности мироздания. Второй лик Шивы-Рудры (разрушителя вселенной) полон гнева, адресованного к человеческим прегрешениям. Третий лик Шивы-охранителя женский. Это образ Шивы-Амбы (матери мира), оберегающей покой вселенной в тот период ее циклического существования, когда люди праведны и не склонны к греховным деяниям.

На юге Индии, в Махабалипураме, на морском берегу, среди песчаных дюн и береговых скал, расположен храмовый ансамбль, включающий в себя центральный храм Шивы, пять маленьких скальных храмов-ратхи и несколько пещерных храмов. Возведенный в VII в., ансамбль посвящен двум стихиям — земле и воде. Грандиозный скальный рельеф «Нисхождение Ганги» является смысловым ядром комплекса. Ганга в данном архитектурном замысле — это мифическая река, пролившаяся с небес по просьбам людей.

Центром рельефа является расщелина, через которую, благодаря специальным приспособлениям, извергались потоки воды, символизировавшие священные воды Ганги.

Рельеф высечен из розового гранита под открытым небом на главной площадке комплекса и служил декорацией во время религиозных празднеств и церемоний. На монументальном рельефе изображены все живые существа, объединившие представителей трех сфер мира, устремившиеся к воде, подательнице жизни. Вся композицию освящает Шива, сидящий слева от расщелины.

«Нисхождение Ганги» оказало большое влияние на развитие художественной культуры Индии и сопредельных стран. В дальнейшем этот сюжет прослеживается во многих индийских архитектурных комплексах.

В начале VIII в. в храмовой архитектуре Индии стилистически окончательно сформировались два основных типа храмов — северный (индоарийский) и южный (дравидийский). Первый тип отличался высокими, мягко изогнутыми башнями-шикхарами с диском-амалаки наверху. Второй развивал стиль многоступенчатой пирамиды с ложным куполом.

Наиболее значительные храмы северного типа, построенные в начале XI в. — храм Лингараджа на территории Ориссы, Бхубанесвар, и храм Кандарья Махадева в Кхаджурахо. В храмовом зодчестве того времени утвердилась в то время традиция синтеза архитектуры и скульптуры. Башня храма Бхубанесвара символизирует связь человеческих деяний с природой и ее растительными формами. Сама башня напоминает грандиозное растение, плод лотоса. Она сплошь покрыта скульптурой и разделена вертикальными членениями. Основные части храмового ансамбля повторяют в миниатюре форму башни, словно подготавливая ее плавное движение кверху.

Храмовый комплекс Кхаджурахо возводился в течение X–XI вв. В основном, в комплексе представлены индуистские святилища, посвященные Шиве и Вишну. Храмы выстроены на высоких платформах, ориентированы по сторонам света и в плане представляют крест с перекладиной. Высокие башни-шикхары напоминают о Гималаях, где обитают боги. Храмы Махадева, Вишванатхи, Лакшмана величественны и монументальны, обильно украшены скульптурными барельефами, приближающимися к круглой скульптуре.

Изображения богов, апсар — небесных танцовщиц, пребывающих в любовных объятиях гандхарвов — небесных музыкантов, плотно покрывают пространство стен храма. Эффект ожившей плоти создается за счет смены естественного освещения — от розового утром и вечером, до белого в полдень, и благодаря материалу — камню с розовыми прожилками. Кроме барельефов представлена и культовая монументальная скульптура. Статуя Варахи-Вишну, сошедшего в мир людей в образе вепря, насыщена семантикой космологического мифа о спасении людей от великого потопа.

Образцом южного стиля является храм Минакши (XVI–XVII вв.), с которым связан последний взлет индуистского храмового зодчества. Комплекс представляет собой ансамбль со множеством внутренних двориков и водоемов для омовения. Территорию ансамбля украшают восемь многоступенчатых пирамидальных башен-гопурамов. Высота самого высокого гопурама составляет 50 м. Так называемый тысячеколонный зал Шивы, в котором более 2000 колонн, является культовым центром комплекса. Ни одна из колонн по своему пластическому убранству не дублирует другую. Скульптуры богов, богинь, мифических персонажей, животных, эпических героев, апсар и гандхарвов, выполненных в технике горельефа, имитируют ярусы мироздания.

Храмовое зодчество прекратилось в художественной культуре Индии в результате ее колонизации европейцами. Богатейшая космологическая семантика и символика индуистских храмов сохранилась лишь как факт культурного наследия ушедших эпох, как мировоззрение, запечатленное в сакрализованном камне.

ЛИТЕРАТУРА

1. Альбедиль М. Ф. Зеркало традиций: человек в духовных традициях Востока.— СПб.: Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2003.
2. Альбедиль М. Ф. Индуизм: миф как парадигма смыслов // Smaranam: Памяти Октябрины Федоровны Волковой: Сборник статей.— М.: Восточная литература, 2006.
3. Альбедиль М. Ф. Индуизм: творящие ритмы.— СПб.: Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2004.
4. Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Индия в древности.— СПб.: Алетейя, 2001.
5. Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация: история, религия, философия, эпос, литература, наука, встреча культур.— М.: Восточная литература, 2007.
6. Дандекар Р. Н. Индуистская концепция вселенной // Дандекар Р. Н. От вед к индуизму: Эволюционирующая мифология.— М.: Восточная литература, 2002.
7. Древо индуизма / Под ред. Глушкова И. П.— М.: Восточная литература, 1999.
8. Дьяконов И. М. Архаические мифы Востока и Запада.— М.: Книжный дом Либроком, 2009.
9. Мадху Х. Янтра. Энергетические символы медитации.— М.: Садхана, Маркетинг.
10. Элиаде М. Священное и мирское / Пер. с фр. Гарбовского Н. К.— М.: Издательство МГУ, 1994.
11. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения / Пер. с англ.— М.: Ладомир, 1999.

С. Л. Бурмистров

ЭСТЕТИКА НЕОВЕДАНТИЗМА И ПРИНЦИП DHVANI

Представление о прекрасном всегда было одним из ключевых вопросов философии, и западная философская мысль в этом отнюдь не одинока — не меньшее внимание этому вопросу уделяли мыслители Востока. Однако при сопоставлении с разработками в области этики, онтологии или эпистемологии, достижения эстетики кажутся гораздо более скромными. В особенности это касается исследований эстетической проблематики в компаративистском ключе, и настоящая статья призвана хотя бы немного восполнить этот пробел в нашем знании. Речь здесь пойдет об индийской эстетике, которая имеет свою специфику, существенно отличающую ее от эстетики европейской. Основываясь на этом, мы попытаемся через анализ эстетической проблематики осветить некоторые особенности философских «техник» современных Индии и Запада.

В исследовании понятия прекрасного есть одна принципиальная трудность: когда речь заходит об определении содержания этого понятия, нам приходится опираться, как правило, лишь на субъективные представления о нем — на то, что *считается* прекрасным в той или иной культуре, или даже на то, что *воспринимается* как прекрасное самим мыслителем, задавшимся этим вопросом. Это, конечно, может дать нам представление о каких-то особенностях данной культуры или личности, но вопрос о том, что такое прекрасное само по себе, безотносительно к случайностям истории или индивидуальной биографии, так и остается непроявленным. Совершенно естественно, что наиболее глубокие мыслители пытались определить объективное содержание понятия прекрасного — как с чисто научной целью, так и, конечно, с практической: дать деятелям искусства универсальное мерило, при помощи которого можно было бы оценивать качество художественного произведения математически объективно и беспристрастно. Необходимый постулат такого исследования — идея о том, что прекрасное существует объективно и не представляет собой лишь проявление человеческого произвола, а следовательно, проступает в той или иной степени в каждом художественном произведении. Как видно, уже здесь проявляется теснейшая связь эстетики с практикой искусства, так что эстетическое исследование всегда будет в значительной мере исследованием художественной деятельности человека.

От этих тезисов отталкивался, в частности, один из крупнейших мыслителей современной Индии, до сих пор недооцененный как оригинальный философ, — Сурендрнатх Дасгупта (1885–1952). Он больше известен как историк философии, автор знаменитой пятитомной «Истории индийской философии», но его общепризнанные воззрения до настоящего времени остаются практически неисследованными. Между тем он был самобытным мыслителем, разработавшим в том числе и эстетическую проблематику. Более того, он был одним из очень немногих философов-неоведантистов, которые уделяли эстетической проблематике и философии художественного творчества особое внимание, поэтому его можно считать в этом отношении в высшей степени показательной фигурой.

Прекрасное само по себе — таким, каким оно существует (если существует) независимо от наблюдателя, — нашему познанию не дано, поэтому все, что остается, — это исследовать реакцию человеческой психики на то, что воспринимается как прекрасное. Чувство прекрасного, полагает Дасгупта, представляет собой особое эмоциональное состояние, «an emotional thrill», радикально отличающееся от всех других переживаний, нередуцируемое к ним, онтологически самостоятельное и, более того, самодостовверное¹. В этом отношении Дасгупта стоит полностью на ведантистской позиции с характерным для нее признанием самодостовренности (self-luminosity, санскр. *svayamprakāśatā*) всякого истинного знания. Истина постигается таким образом, что отрицать ее, если ее воспринимаешь, невозможно; она сама удостоверяет себя и свидетельствует о себе как об истине. Истина же искусства проявляется в виде ощущения прекрасного, которое также достоверно само по себе, безотносительно к каким бы то ни было возможным рациональным доказательствам. В веданте познание представляет собой модификацию сознания образом объекта, так что познание высшей истины — это не объективное познание, при котором сознание остается неизменным по своей сути, а радикальное изменение сущности сознания, тотальная его модификация абсолютной истиной. Познать предмет абсолютным образом значит, фигурально выражаясь, «влезть в его шкуру», стать тождественным ему, и в этом случае знание и его объект совпадают (это, собственно, и есть в веданте интуиция)². Таким же интуитивным способом постигается нами и красота. Она здесь выступает как архетип, существующий до вещей и независимо от них и лишь осуществляющийся в них. Через них же мы и познаем его, так что эстетическое восприятие оказывается непосредственным восприятием идеи прекрасного или, точнее, прекрасного как такового, носителем и проявлением которого является данная конкретная вещь.

Иными словами, прекрасное в эстетике Дасгупты объективно и не просто ощущается, но познается. Строго говоря, прекрасное для него — это соответствие идеи, содержащейся в произведении, той форме, в которой она явлена адресату, и в этом взгляды индийского философа близки воззрениям другого великого мыслителя — Гегеля. Дасгупта акцентирует внимание на произведении искусства как на средстве выражения абстрактного содержания в конкретной чувственной форме. В философии Гегеля произведение искусства является воплощением духа, внешней реализацией его глубинного содержания. «Подлинно поэтическое начало в искусстве есть не что иное, как идеал. Это означает, что задача искусства состоит в том, чтобы постигнуть предметы, явления

¹ Dasgupta S. N. *Fundamentals of Indian art*. — Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1954. — P. 1.

² Murti T. R. V. *Knowledge and truth // Murti T. R. V. Studies in Indian thought / Ed. by H. Coward.* — Delhi; Varanasi; Patna: Molilal Banarsidass, 1983. — P. 117.

в их всеобщности и опустить в их внешнем выражении все то, что с точки зрения передачи содержания является несущественным, внешним, безличным»³. Содержательная сторона искусства, таким образом подчиняет у Гегеля формальную, выступающую здесь лишь как средство выражения идеи. Форма не играет самостоятельной роли в производстве искусства и нужна лишь для адекватной передачи содержания.

Аналогичные взгляды высказывает и Дасгупта. У него произведение искусства должно выражать внутреннее содержание, которое имеет религиозную природу и связано с глубинным человеческим «Я» — центром всякой эмпирической личности. Индийский мыслитель подчеркивает, что целью искусства (по крайней мере в Индии) никогда не было простое подражание природе, и в этом его воззрения находятся в полном согласии со взглядами В. фон Гумбольдта, полагавшего, что художник в произведении искусства не отражает реальность, а преломляет, изменяет ее. В изобразительных искусствах Индии, полагает Дасгупта, никогда не было стремления точно отобразить материальный предмет, в изображении богов продемонстрировать красоту человеческого тела, как это было у греков; индийские художники стремились отобразить духовное содержание, которое составляло суть образов богов. Равным образом и в изображении человеческой красоты целью было не продемонстрировать лишь ее, но показать красоту вообще, как она проявляется в человеческом теле⁴.

Художник или поэт в понимании Дасгупты стремится высказать истину высшего «Я», заключенную не только в нем самом, но и в любом предмете, которого может коснуться поэтическое воображение, так что не имеет большого значения, насколько верно он передает объективную реальность, — важно, насколько он верен реальности внутренней. «Цель художника, — пишет он, — не только быть верным природе, но и превосходить ее»⁵. Он воспринимает поэта как того, кому открыта основа мироздания, проявляющаяся и находящая отражение в его творчестве. Это делает невозможным никакой произвол в художественном творении, так как поэт должен выражать не свое малое «я», не имеющее отношения к основам бытия, а «Я» истинное, единоприродное со всей Вселенной. В Ригведе поэт (*kavī*) — не только поэт в узком смысле слова, но и пророк, обладатель эзотерической мудрости, и хранитель мирового порядка. Дасгупта в своей эстетике воспроизводит это специфическое отношение к поэтам и поэзии, распространяя его на искусство вообще, которое он воспринимает как средство раскрыть в образах или в слове сущность мироздания, превзойти реальный мир, реальную природу и показать ее ограниченность, но вместе с тем и показать, что существует и подлинная, свободная от всяческих ограничений реальность, лежащая в основе повседневной «реальности» и бесконечно превосходящая ее.

При этом Дасгупта подчеркивает, что такое отношение к миру характерно в первую очередь для индийского искусства, более тесно связанного с «истиной бытия» и стремящегося раскрыть именно ее, а не преходящую, нестойкую красоту материального мира. Наличие скрытых смыслов составляет существеннейшую особенность индийской художественной традиции⁶. Это объясняет и существование в индийском искусстве таких образов, как, например, божества со множеством рук или голов. В природе многоголовых существ не бывает (по крайней мере, в норме); почему же поэты

³ История эстетической мысли: В 6 т. Т. 3.— М.: Искусство, 1986.— С. 113.

⁴ Dasgupta S. N. *Op. cit.* P. 13.

⁵ *Ibidem.* P. 18.

⁶ *Ibidem.* P. 21.

и художники описывают все именно так? Для того, говорит Дасгупта, чтобы раскрыть перед читателем или зрителем истинный смысл текста, скрытый от непосредственного восприятия и требующий специального анализа, который, в свою очередь, требует известной интеллектуальной подготовки. Существа со множеством рук, голов и глаз символизируют сверхъестественные силы и способности, свойственные божествам или демонам, и именно эти силы изображаются художником в таких, на первый взгляд, вычурных образах⁷. Индийский художник, по мнению Дасгупты, всегда чувствовал себя вправе подчинить требования анатомической точности требованиям точности выражения духовной жизни⁸.

Иначе говоря, в произведении искусства (согласно представлениям Дасгупты) основным моментом оказывается не соответствие «жизненной правде», а ясное выражение *идеи*, в жертву которой можно принести и правдоподобие. Индийское искусство в принципе нереалистично и даже, можно сказать, антиреалистично, ибо всякая реальность воспринимается в нем как случайная и лишь скрывающая то, что должно быть ясно высказано. Об истинном месте прекрасного по отношению к реальному очень ярко и образно пишет другой современный индийский мыслитель — Рабиндранат Тагор: «Прекрасное не входит в необходимое — оно существует сверх необходимого. Как же на нас воздействует Прекрасное? Оно ослабляет пути желания, связывающие наш дух, не дает ему стать нашим единственным божеством. Голод, ужасный как богиня Дурга, озаренная пламенем, приказывает нам: “Ешь! В этом вся земная премудрость!”. Но в тот же миг улыбающаяся Лакшми Прекрасного облегчает бремя необходимости и притупляет остроту голода. Замкнув необходимое в подвал, она готовит пиршество радости в верхних покоях»⁹. Эстетическое восприятие высвобождает человека из оков реальности подобно тому, как психотехника и другие религиозные практики освобождают его из пут сансары, раскрывая ему истинную реальность — Атмана-Брахмана. В этом смысле и Дасгупта, и Тагор — типичные последователи адвайта-веданты, которая ставит перед адептом цель увидеть за феноменальным миром единую Реальность, делающую возможным его существование.

Брахман скрыт, и для того, чтобы его увидеть, необходимо, во-первых, верить в его существование, а во-вторых, знать, как отодвинуть покров майи. Это умение прозревать неочевидное характерно (в интерпретации Дасгупты) вообще для всего индийского искусства, и это хорошо видно по такому важному для индийской эстетики понятию, как *dhvani* (букв. «намеки, отзвук, эхо»). Наличие скрытых смыслов в произведении — исключительно важный момент традиционной индийской эстетики, отраженный, в частности, в таком ее памятнике, как «Свет дхвани» Анандавардханы. Дхвани — это, по выражению автора трактата, «Атман поэзии»¹⁰. Смысл этого понятия таков: дхвани — это не высказанное прямо, угадываемое значение слова или выражения, так как всякое поэтическое высказывание, по Анандавардхане, имеет две стороны — высказанное прямо и угадываемое¹¹. Естественно,

⁷ Ibidem. P. 22.

⁸ Ibidem. P. 24.

⁹ Тагор Р. Прекрасное // Открытие Индии: Философские и эстетические воззрения в Индии XX века / Пер. с англ., бенгали и урду.— М.: Художественная литература, 1987.— С. 275.

¹⁰ Анандавардхана. Дхваньялока («Свет дхвани») / Пер. с санскр. Ю. М. Алихановой.— М.: Наука, ГРВЛ, 1974.— С. 63.

¹¹ Там же. С. 66.

существуют в поэтическом тексте и высказывания, не несущие скрытого смысла, но суть поэтического произведения составляют не они, а лишь те фразы, которые содержат скрытый и требующий расшифровки намек. «Особого рода поэтическое высказывание, где содержание или выражение проявляют это значение [отличное от того, что высказано прямо. — С. Б.], отступая при этом на второй план, называется мудрыми “дхвани”»¹². Примером дхвани может служить приводимая самим Анандавардханой речь девушки, обращенная к путнику, остановившемуся на ночлег в ее доме: она рассказывает ему, где спит она сама, ее муж, свекровь, служанки, и предупреждает его, чтобы он ничего не перепутал; формально в ее речи выражен запрет («Не перепутай!»), фактически же речь содержит намек (дхвани) на то, что ей хотелось бы, чтобы ночью он лег именно к ней¹³. Задача путника (и, естественно, читателя) — правильно расшифровать намек, наградой за что для путника будут плотские удовольствия, для читателя же — эстетическое наслаждение от самой разгадки дхвани.

Дасгупта в своей эстетике подхватывает учение о дхвани и развивает его, расширяя на любое искусство. Однако если у поэта смыслом дхвани может быть, в принципе, все, то у Дасгупты окончательный смысл художественного произведения раскрывается как намек на бесконечность Абсолюта, лежащего в основе и личности автора, и личности читателя, и существования самого произведения искусства.

Кроме того, учение о дхвани можно сопоставить и с учением древнеиндийских грамматистов о спхоте. Спхота — это внезапное, как вспышка света, постижение адресатом смысла слова, и нечто подобное мы находим и в понятии дхвани: читатель или зритель понимает поэтический намек так же внезапно, как и смысл отдельного слова. Дхвани как «скрытый смысл поэтической речи»¹⁴ постигается с опорой на смысл явный, выраженный непосредственно в тексте, но постижение это сходно с раскрытием смысла отдельного слова, происходящим мгновенно. В этом смысле отдельное слово и связный фрагмент поэтического произведения (и даже произведение в целом) оказываются изоморфными: отдельное слово — это, по сути, такое же поэтическое произведение, как и, скажем, гомеровская «Илиада» или «Жизнь Будды» Ашвагхоши.

У Дасгупты основным содержанием художественной ценности является надличностное начало, которое требует себе выражения в словах или образах, причем это начало едино во всех произведениях искусства, ибо является центром любой личности, а все различия между художественными традициями и индивидуальными манерами отдельных авторов объясняются лишь вмешательством случайных факторов, не меняющих сути художественного произведения. Индийский мыслитель пытается обосновать эстетическую ценность произведения (и вообще любого предмета, который можно воспринимать эстетически) на фундаменте, максимально свободном от всяких личностных, частных особенностей конкретного автора или специфических черт эстетического мировосприятия конкретной исторической эпохи или культуры. Эстетические категории для него абсолютны и лишь по-разному выражаются в разных условиях и конкретных исторических обстоятельствах, и он в своей эстетической

¹² Там же. С. 71.

¹³ Там же. С. 72.

¹⁴ Щербатской Ф. И. Теория поэзии в Индии // Избранные труды русских индологов-филологов / Сост. И. Д. Серебряков. — М.: Изд-во восточной литературы, 1962. — С. 279.

теории пытается показать их общезначимость, продемонстрировать общий момент во всех произведениях искусства и во всех формах эстетического восприятия, характерных для всех культур мира, и создать своего рода универсальную шкалу для эстетической оценки любого явления мира (ведь очевидно, что как прекрасное мы можем воспринимать не только произведение искусства, но и явление природы). С этой точки зрения восприятие, например, заката над морем как прекрасного возможно лишь постольку, поскольку в нашей душе есть что-то, что отзывается на это и вызывает в нас то же чувство, что и созерцание картины, чтение стихотворения или слушание музыки. При этом не имеет смысла искать основы эстетического восприятия в физиологических особенностях человека, ибо они относительно и переходящи — если изменится с ходом эволюции строение мозга, то вместе с ним, по такой логике, должно измениться и понятие прекрасного. Если опираться на строение мозга и индивидуальные особенности восприятия мира человеком как *Homo sapiens*, тогда, например, мы не сможем говорить об универсальном значении прекрасного в области музыки: существуют люди, которые из-за поражения правой височной доли коры не могут воспринимать сложные ритмические сочетания звуков (так называемая сенсорная амузия)¹⁵. Необходимо поэтому найти такое определение прекрасного и других категорий эстетики, содержание которых не менялось бы в зависимости от воспринимающего субъекта, и Дасгупта пытается найти сущность эстетического в связи его с внутренним, глубинным «Я» — Атманом. Атман стремится получить доступ к эмпирическому сознанию и, подобно фрейдовскому «Оно», находит свое воплощение, помимо всего прочего, в творениях искусства. Отличие его от «Оно» заключается в данном случае лишь в том, что последнее представляет собой комплекс инстинктивных влечений, которые, если они противоречат культуре, должны быть подавлены и могут реализоваться только в превращенной форме — в виде невроза или культурно ценной деятельности (например, художественного творчества), тогда как Атман — это истинное «Я» человека, которое следует осознать, убрав все отделяющие нас от него покровы неведения.

Во всем этом ярко проявляется характерный для неоведантизма образ мышления. Основным содержанием искусства (и эстетического переживания вообще) выступает Атман-Брахман, полнота проявления которого в художественном произведении и является главным мерилем его эстетической ценности, а то прекрасное, что мы находим во внешнем мире, воспринимается именно как прекрасное лишь постольку, поскольку Атман — стержень человеческой личности — отзывается на него; в этом смысле прекрасное всегда в той или иной мере затрагивает те сферы психики, с которыми работает йога, психотехника.

Неудивительно, что эстетика неоведантизма многим обязана классической адвайте. Познание истинной Реальности, которую надо увидеть за многообразием феноменального мира, так же сложно, как и умение понять тонкий намек на истинный смысл текста, зашифрованный автором. И из этого, в принципе, можно сделать вывод о понимании вообще всей реальности в веданте как текста — или, точнее, поэтической речи, и этот вывод вполне может оказаться справедливым в свете, например, лингвистического монизма Бхартрихари. Однако этот вопрос требует специального исследования, а здесь достаточно лишь краткой констатации. Важно другое: концепция искусства как образного воплощения идеи в неоведантизме обязана своим существованием западной

¹⁵ Лурья А. Р. Основы нейропсихологии. М.: Академия, 2004. С. 155.

философии, а именно — эстетике Гегеля, который первым высказал эту мысль явным образом. В этом мы видим отличный образец интеркультурного диалога, в котором идеи веданты о единой Реальности, лежащей в основе феноменального мира, совместились с гегелевской эстетикой, имеющей совершенно иные корни, но оказавшейся *созвучной* идеям веданты и потому воспринятой неоведантистами.

ЛИТЕРАТУРА

1. Анандавардхана. Дхваньялока («Свет дхвани») / Пер. с санскр. Ю. М. Алихановой. — М.: Наука, ГРВЛ, 1974.
2. История эстетической мысли. В 6-ти т. Т. 3. — М.: Искусство, 1986.
3. Лурия А. Р. Основы нейропсихологии. — М.: Академия, 2004.
4. Тагор Р. Прекрасное // Открытие Индии: Философские и эстетические воззрения в Индии XX века / Пер. с англ. бенгали и урду. — М.: Художественная литература, 1987.
5. Щербатской Ф. И. Теория поэзии в Индии // Избранные труды русских индологов-филологов / Сост. И. Д. Серебряков. — М.: Изд-во восточной литературы, 1962.
6. Dasgupta S. N. Fundamentals of Indian art. — Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1954.
7. Murti T. R. V. Knowledge and truth // Murti T. R. V. Studies in Indian thought / Ed. by H. Coward. — Delhi; Varanasi; Patna: Molilal Banarsidass, 1983.

М. И. Воробьева-Десятовская

Л. И. МЕЧНИКОВ И РУССКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ XIX В.

Лев Ильич Мечников родился в Петербурге в 1838 г. В шаловливом ребенке, способном к учебе, никто еще не мог предугадать будущего путешественника, революционера, ученого, географа, первооткрывателя. Он был одним из выдающихся деятелей русской и мировой культуры середины XIX в. И мы должны сохранить о нем уважительную память.

Мечников поступил сразу в два университета — Петербургский и Московский, но не кончил ни одного из них. Его тянули к себе путешествия: сначала на Запад, а потом и на Восток. В Швейцарии он закончил математическое отделение Шевшательского университета. В то же время он был прирожденным филологом: изучил 18 европейских языков и 3 восточных. В Петербурге он как переводчик поступил на службу к Мансурову Б. П., возглавившему экспедицию для организации сообщений русских черноморских портов с портами Леванта. С экспедицией Мечников побывал в Константинополе, Афинах, Палестине, где прожил несколько месяцев. Но вскоре отношения Мечникова с Мансуровым разладились, и Мечников очутился в Бейруте без денег и знакомств. Ему пришлось устроиться агентом на тот каботажный флот, который он готовил с Мансуровым. Арабы относились к нему очень хорошо. Он пытался выучить их местный говор, но язык давался с трудом и арабы подсмеивались над его произношением. К тому же с детства Мечников хромал. После заболевания коленной чашечки, которое, как выяснилось позже, проявилось на почве туберкулеза, который и свел в конце концов Мечникова в могилу, одна нога стала короче другой, и Мечников хромал. Несмотря на это он выполнял тяжелую физическую работу и не покидал мечты о путешествиях. Добрый, отзывчивый, он пользовался большим авторитетом у местного населения. Поселился сначала в Искандеруне, где основным занятием жителей было изготовление хны, рыжей краски, которой красили ногти, бороды, подошвы ног. Затем переехал в Родос. От природы Мечников был прекрасным художником. Он делал зарисовки всего, что казалось ему интересным. Интерес к живописи привел Мечникова в Венецию. Здесь он встретился с русской эмигранткой, поклонницей Герцена А. И. Ольгой Скарятинной, которая вскоре стала его женой. Но спокойная жизнь продолжалась недолго. Началась борьба за освобождение Италии от гнета Австрии. Отдельные части Италии находились под властью

местных феодалов, французов, Испании. 5 мая 1860 г. Джузеппе Гарибальди собрал около полутора тысяч добровольцев, посадил их на 2 парохода из Генуи и высадился на сицилийский берег. В красных рубашках, которые стали формой революционеров, войско Гарибальди начало успешно продвигаться к Неаполю. Мечников не мог удержаться: он тоже надел красную рубашку и влился в войска Гарибальди. Итальянская полиция выписала ордер на арест Мечникова, но друзья успели предупредить его и он бежал в Флоренцию: «Только сейчас я понял, друзья мои, что такое свобода и чего она стоит» — писал Мечников¹.

Вскоре Мечников официально вступил в армию Гарибальди и был назначен командующим первой линии обороны под командой генерала Мильбица. Армия Гарибальди увеличивалась с каждым днем. К ней подходили все новые и новые люди в красных рубахах. В сражении при Вальгурно Мечников был тяжело ранен. С большим трудом его перевезли в Неаполь. Раны коснулись самых больных мест Мечникова: легких и ног. Когда тяжесть прошла и голова начала соображать, Мечников увидел перед собой необыкновенного гостя. Это был Александр Дюма, великий писатель, который побывал в России. Дюма долго разговаривал с Мечниковым, один из его рассказов включил в своих «Трех Мушкетеров». Дюма записывал рассказы русского героя. Он всячески способствовал выздоровлению будущего писателя и журналиста.

Участие в освобождении Италии познакомило и сблизило Мечникова со многими революционерами, журналистами, анархистами: Герценом А. И., Огаревым Н. П., Бакуниным М. А., Чернышевским Н. Г., Элизе Реклю, который стал его близким другом. Позже он познакомился с Кропоткиным П. А. и Плехановым Г. В..

Новые знакомства сделали из Мечникова революционера и даже немного анархиста. Заинтересовавшись социологией, он стал писать статьи в Неапольские журналы, но обычно подписывал их вымышленными именами. Местная полиция продолжала охотиться за ним. В статьях Мечникова доставалось и податливым либералам, и королевским чиновникам, и самому королевскому правительству. С 1863 г. Мечников начал писать для герценовского журнала «Колокол». Его интересовала теория цивилизации и прогресса. Ближе всего в этом отношении были для него взгляды Мужоля П., который писал, «что понятие цивилизации является одним из самых сложных; оно охватывает собою совокупность всех открытий, сделанных человеком, и всех изобретений; оно определяет сумму идей, находящихся в обращении, и сумму технических приемов; это понятие выражает также степень совершенства науки, искусства и промышленной техники; оно показывает данное состояние семейного и социального строя и вообще всех существующих социальных учреждений. Наконец, оно резюмирует состояние частной и общественной жизни, взятых в их совокупности»²

Мечником был необыкновенным человеком. Его интересовало все: языки, природа, человек. Теория Дарвина сделала его натуралистом и географом. Заветным желанием Мечникова стало посещение Японии. Почти год он затратил на изучение японского языка. Японец-учитель не поверил, что этот русский сможет так быстро выучить и разговорный язык, и письменный. Но Мечников смог. Географическое положение Японии уже не было скрыто от глаз иностранцев. Однако японцы изолировали себя от внешнего мира и в течение долгого времени никто не знал о внутренней жизни Японии. Между тем вплоть до XVII в. Япония была раздроблена на отдельные фео-

¹ Карташева К. С. Дороги Льва Мечникова.— М.: Мысль, 1981.— С. 11.

² Mougeolle P. Statique des Civilisations.— Paris, 1883.— С. 215.

дальние княжества, которые вели между собой постоянные войны. Только в 1600 г. Изясу Токугава разбил своих соперников и провозгласил себя сёгуном или верховным правителем. В XIX в. стало ясно, что отрыв от внешнего мира наносит большой вред Японии из-за отставания в науке, технике, культуре. Мечников попал в Японию в сложный период, когда революция Мэйдзи (1867–1868) еще не утвердилась окончательно и феодальное прошлое и древняя самобытная культура полностью не были утрачены. Мечников стал преподавателем русского отделения токийской школы иностранных языков. Он проявил блестящие педагогические способности, вел свои занятия интересно и пользовался большим авторитетом. В свободное время он путешествовал по Японии, заглянул во все отделенные уголки, наслаждался горячими источниками. Японские корабли напоминали ему галеры Греции и Рима. С интересом прочел массу литературы и особенно увлекался японской поэзией. Насколько это было возможно, Мечников старался приобщиться к японской науке. Он даже начал составлять айнский и нивхский словари. Никогда еще Мечников не чувствовал себя таким счастливым: он был поглощен интересной работой. Однако климат Японии не подходил Мечникову. Прожив в Японии 2 года, он почувствовал такую слабость, что дальше оставаться здесь было невозможным. Он сел на корабль и отправился в сторону Америки. По пути он старался не пропустить ничего интересного и в каюте писал книгу про Японию. Первое издание книги было блеклым и мало интересным, чувствовалось, что ее писал больной человек. И действительно, здоровье его настолько ухудшилось, что в Америке пришлось сгружать путешественника на носилках.

Немного оправившись, Мечников тот час же принялся за работу. В 1883 г. ему предложили место преподавателя сравнительной географии и статистики в Лозаннском университете. Он проработал в Лозанне 5 лет, читая лекции на двух факультетах. Он работал без устали, готовил новый вариант книги о Японии и продолжал работу над айно-нивском словарем. Книга о Японии получилась первоклассной. Мечников расцвел ее рисунками, фотографиями. Прекрасный художник и писатель, он описал Японию, ее народ, ее религию, ее культуру. Это была первая книга в Европе, при том и художественная, и научная.³

Наконец, Мечников занялся новой, никем не опробованной темой — сравнительной географией. Написанная им книга — «Географический синтез истории»⁴ — включала несколько проблем. Во-первых, метод сравнительной географии. Главной темой стало влияние среды на человека и общество, влияние растительного и животного мира и, наконец развитие цивилизации, которое происходило неравномерно. Мечников попытался выяснить причины этой неравномерности.

Посмотрим на географическую карту земного шара — огромное количество различных стихий: горы, реки, моря. Их территории занимают различные страны. Природные условия определяют условия их жизни. В зависимости от условий жизни неравномерно распределяется цивилизация. Наибольшее значение в исторических и социальных судьбах народов на земном шаре имеют следующие факторы:

1) **Астрономические влияния.** Наша Вселенная представляет собой часть Солнечной системы и больше всего испытывает на себе влияние Солнца. Различия в географической среде сказывались и на различиях расселения людей. Это была

³ Японская империя (на французском языке).— Женева, 1894.

⁴ Географический синтез истории. Цивилизация и великие исторические реки. La civilisation et les grands fleuves historiques.— Paris, 1889.

плодотворная идея Мечникова, которая продолжает существовать и по сей день. Околополярные области на крайнем севере и на крайнем юге получают незначительную долю солнечного тепла и растительный и животный мир развит там слабо. Отсюда и появление там первых людей невозможно. На экваторе, в жарком поясе, богат растительный и животный мир. Трудно предсказать при таких условиях появление первого человека. Хотя последние исследования русских ученых не отрицают этот факт. К сожалению, Мечников вел свои исследования тогда, когда наука была еще не очень развита, особенно археология, биология, геология, описание истории Вселенной. Те факты, которые получены учеными в наше время, еще не являются конечными, они устанавливают только цепочку возникновения и распространения первых людей⁵. Современные исследователи нашли остатки первобытного человека в восточной части Африки, вблизи берега Атлантического океана, в течении рек Сен-Луи, Дакар, Банжул. Эти люди только что выделились из мира животных, не знали огня, не умели говорить. Исследование остатков черепов показали, что эти люди могли произносить только каркающие звуки, без гласных. В это же время останки первобытного человека были обнаружены в Южной Африке. По всей вероятности, они находились на таком же уровне развития. Что было дальше? Большую часть Африки занимала пустыня Сахара. Однако нужно помнить, что с этого времени произошли несколько изменений климата. Первому из них подверглась Сахара, которая превратилась в заболоченную местность. Впрочем, очевидно, ненадолго. Через эту заболоченную пустыню первобытный человек двинулся на Восток. Пребравшись через Красное море, человек попал на Аравийский полуостров, который к этому времени так же, как и Сахара, слегка заболотился и дал первобытному человеку пройти в Иран, а затем в Индию... Вполне вероятно, что начало пути на восток было именно таким. Образовался умеренный пояс, который впоследствии и стал центром цивилизации. Отметим, что древнейшие цивилизации умеренного пояса — египетская, ассиро-вавилонская, древние арийские культуры Ирана и Индии, были первыми и процветали при средней температуре 22 °С. Наступил «классический» период распространения человека, и от Египта и Ассирии-Вавилонии распространение человека постепенно идет к Средиземному морю, а затем через Западную Европу к Соединенным Штатам Северной Америки. Интересно, что две великие цивилизации Востока двигались навстречу друг другу: от берегов Хуанхэ из Китая и от Пенджаба, от берегов рек Инда и Ганга — к Цейлону и островам Малайского архипелага.

2) Влияние физической среды. К этой среде относится геосфера, гидросфера, и атмосфера. «Ученые доказали, что физическая сфера оказывает влияние на исторические и социальные судьбы человечества»⁶. В социологии и в политике мы привыкли смотреть на высокие горные цепи как на естественные границы между государствами, расами и культурами. В большинстве случаев это не так. Горы служат преградой для ветров, холода. Они выполняют роль климатических и природных барьеров.

Нельзя упускать и влияние растительного и животного мира, влияние антропологических условий. Эти факторы способствуют увеличению населения, живущего охотой и земледелием.

⁵ Пьер Тейяр де Шарден. Феномен человека. Преджизнь. Жизнь. Мысль. Сверхжизнь.— М., 1987.— С. 230–231.

⁶ Цивилизация и Великие исторические реки. С. 277.

Получив толчок к распространению на восток и на запад, расселение человечества выбирало более или менее удобные места для поселения в зависимости от хозяйственной деятельности и сборов плодов, для выращивания которых труд не нужен. Здесь с ранних времен сыграли важную роль реки, озера и другие водные бассейны. Рассматривая роль рек, нельзя упускать из виду и другие факторы развития цивилизации, которые мы указали выше. Реки, с древних времен способные прокормить человека, сохранили свое значение и до наших дней. В Египте — это Нил, кормилец земледельцев. В Ассирио-Вавилонии — Тигр и Евфрат, в Индии — Инд и Ганг, в Китае — Хуанхэ и Янцзы. Восточный Туркестан снабжался водами Тарима. Озеро Лоб-Нор, которое в течение долгого времени кормило население Нии и Крорайны, пересохло и превратилось в болото. А ведь именно через него проходила южная ветвь Великого Шелкового Пути. Реки Сырдарья и Амударья, впадающие в Аральское море, тоже утратили свои воды. Аральское море почти высохло из-за непродуманной деятельности человека: воду забрали из него для выращивания хлопка, но в настоящее время выяснилось, что хлопок среднеазиатских полей плохого качества и годится только на мешковину. Хороший хлопок снова пришлось покупать у арабов. Сейчас опасность придвигается к озеру Байкал и рекам северной Сибири: Лене, Енисею, Ангаре, Оби. Строительство электростанций на великих Сибирских реках провели к созданию огромных водохранилищ и гибели миллионов гектаров драгоценного леса. Некоторые опасные для общества честолюбцы от науки мечтают сохранить свои имена в истории поворотом Сибирских рек. Надо надеяться, что у России хватит здравого смысла укротить этих людей. На перегонки с упомянутыми выше учеными честолюбцами «бегут» так называемые деловые люди, для которых высшей ценностью являются деньги, ради которых они способны не пощадить ни природу, ни цивилизацию.

К заслугам Мечникова следует отнести и глубокое понимание к необходимости разумного симбиоза природы и людей. Он понимал, что изменение природы меняет климат и приносит большой вред цивилизации: в древние времена вырубали леса и превратили в пустыню оазис Гоби.

В Сибири сохранились следы древних землетрясений и извержений вулканов. Так в северной Маньчжурии между Большим и Малым Хинганом Клеменц Д. А. описал большой участок, покрытый лавой. Огромные куски пузырчатой лавы темносинего цвета настолько тяжелы, что сдвинуть их с места смогут только 3 упряжки волов⁷. Здесь же Клеменц отметил 3 водных артерии — Сунгари, Ялу-цзянь и Тумен.

Мечников описал и другие реки, достаточно большие, которые однако не явились источником цивилизации. Это Амазонка и Миссисипи в Южной Америке. Очевидно, причиной этого стал климат, слишком жаркий и влажный. Джунгли были заселены опасными животными, зяями, гнусом. Заниматься хозяйством в таких условиях было совершенно невозможно.

Мечников был первым, кто отметил влияние рек на возникновение речных цивилизаций. Однако многого он еще не знал. Не отметил он и тот факт, что, появившись на белый свет, человечество превратилось во врага растительного и животного мира, которые их взрастили. Постепенно люди превращаются в губителей рек, вокруг которых сложились первые цивилизации.

Состояние здоровья Мечникова ухудшалось с каждым днем. Он продолжал упорно работать, но вскоре почувствовал, что не сможет завершить одну из любимых своих

⁷ Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН. Ф. 28. Оп. 1. Л. 72.

книг «Цивилизация и великие исторические реки». В письме к своему другу Элизе Реклю он попросил проверить текст книги и довести ее до печати. Реклю выполнил его просьбу. Книга вышла на французском языке в 1889 г. Русский перевод был напечатан только в 1924 г.

ЛИТЕРАТУРА

1. Карташёва К. С. Дороги Льва Мечникова. — М.: Мысль, 1981.
2. Мечников Л. И. Цивилизация и Великие исторические реки. — М.: Пангея, 1995.
3. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. Преджизнь. Жизнь. Мысль. Сверхжизнь. — М.: Наука, 1987.
4. La civilization et les grands fleuves historiques. — Paris, 1889.
5. L'empire japonais / texte et dessins par Leon Metchnikoff. — Geneva: Imprimerie Orientale de «l'Atsume Gusa», 1878.
6. Mougeolle P. Statique des Civilisations.— Paris, 1883.

А. Ю. Джибраев

СУДАН-2011: ГРЯДУЩАЯ РЕЛИГИОЗНО-ИДЕОЛОГИЧЕСКАЯ РЕСТРУКТУРИЗАЦИЯ

До Референдума 2011 г. о разделении Судана на южное и северное государства осталось менее одного года. В контексте столкновения западного, американского образа, и исламского проектов глобализации актуальным представляется и обсуждение, и прогнозирование геополитических, экономических и этнорелигиозных последствий референдума. Настоящая статья посвящена анализу суданского узла пересечения интересов Запада и стран арабского мира: религиозно-идеологической, социальной и экономической ангажированности Судана, внутрисуданских политических противоречий, позиций Евросоюза и США в разделении Республики Судан (РС).

Территория современного Судана включает в себя ареалы распространения этносов и микроэтносов с поликонфессиональными культурами. Интенсивное проникновение арабов в Судан обозначилось с середины VII в. и растянулось вплоть до конца XVIII в¹. Иммиграция арабских и арабизированных племён способствовала проникновению и распространению ислама, арабского языка и элементов культуры, свойственных арабским народам, главным образом на севере страны, а также в центральных и западных ее районах. В обозначенный временной промежуток через Судан пролегали пути паломников-мусульман из сопредельных государств и стран, в основном представленных территориями современных Нигерии и Чада. Совершив хадж или малый хадж, племена на обратном пути из Иерусалима, Мекки и Медины в качестве нового местожительства выбирали плодородные земли Судана. Именно таким образом были образованы когда-то населенные пункты в границах современных штатов Белый Нил и Джебиза.

На Юге Судана ислам получил лишь очаговое распространение, так и не преодолев границ нынешней автономии Юга Судана. Примечательно, что на Юге Судана члены одного и того же племени могли исповедовать разные верования. Например, в самом многочисленном племени Юга — динка — обнаруживаются и последователи анимистических верований, и верующие-христиане, есть также и правоверные мусульмане.

¹ См.: Ousman Muhamad Bugaje. Islamic Movements and the Political Economy in Africa: An Overview of Sub-Saharan Africa. URL: <http://www.balli-group.com/~ubagaje/polecon4.html>.

Религиозно-идеологические предпосылки конфликта Севера и Юга Судана были заложены еще во время британского колониального господства, обусловленного приходом и укреплением Англии, как метрополии, в этой части Восточной Африки. До включения в состав Британской империи данная часть африканского континента с первой четверти XIX века по 1898 г. официально находилась в составе Османской империи.

В 1820–1822 гг. большая часть территории современной Республики Судан была завоевана Мухаммедом Али, верховным правителем Египта. Будучи формально включенным в состав Османской империи, Судан оказался де-факто египетским владением, так как Египет официально считался вотчиной Османской империи, но с очень широкими полномочиями и богатыми возможностями маневрирования в своей внутривнутриполитической и внутриэкономической жизни и на международной арене. В этой части империи представители властных структур Египта обрели прочные доминирующие позиции, фактически превратив Судан того периода в территорию, полностью подконтрольную Египту. Турецко-египетскими властями он был поделен на вилайеты — административно-территориальные образования, аналогичные провинциям. Во главе вилайета стояли египетские чиновники, реже чиновники-турки. Жители и уроженцы Египта, считавшиеся в те времена гражданами Османской империи, занимали в Судане руководящие позиции в государственных учреждениях и организациях, являлись для местного населения работодателями в частных компаниях. Высокооплачиваемая и квалифицированная работа предоставлялась преимущественно египтянам и туркам, британцам и другим иностранцам-европейцам, а местное население было занято на низкооплачиваемых, требующих физического труда и социально не престижных работах. Большинство суданского населения не имело доступа к образованию, процент неграмотности населения был одним из самых высоких в Африке.

Именно в период господства Османской империи в Судане наметилась экономическая специализация в международном хозяйственном разделении труда, предопределившая относительную экономическую развитость Севера по сравнению с Югом. С Севера за рубеж вывозилась продукция первичной промышленной обработки (кожи, шерсть, металлические и деревянные изделия, предметы из кости и пр.). Юг выступал поставщиком необработанного сырья, овощей, фруктов, скота, а также рабов.

В перспективе дальнейшего рассмотрения религиозно-идеологического противостояния Юга и Севера Судана принципиально важно отметить, что произвольно определенные границы владений метрополий тех лет, объединявшие в своих рамках различные этносы и микроэтносы, сегрегация и маргинализация местного населения заложили предпосылки для сперва антиколониальных волнений, а в дальнейшем создали благодатную почву и для откровенно террористических движений «угнетенных народов»².

Необходимо также отдельно указать и на тот исторический факт, что консолидация исламских общин и вызревание первых исламских политических проектов на территории колониального Судана сопряжено с вторжением британского фактора. В 1870–1880 гг. начинается активное освоение Судана британцами, ставившими своей целью превратить Судан в колонию. Необходимо отметить, что в этот период способ-

² Подробное рассмотрение проблемы предпосылок террористических исламистских движений на территории Африки см.: Shughart II W. F. *An Analytical History of Terrorism, 1945–2000* // *Public Choice*, 2006. — № 128. — P. 14–15.

ность Османской империи контролировать политическую и социальную ситуацию в Судане ослабевала. На смену прежним жестким формам колониальной сегрегации пришли британские методы «непрямого управления»³, предполагавшие толерантное отношение к автохтонным верованиям и культурам, а также делегирование полномочий вождям из местных племен. Именно это обстоятельство и стимулировало идеологическую консолидацию арабизированных автохтонных племен по принципу принадлежности к исламу и вызрело впоследствии в религиозно-политическое движение махдистов.

Это народное движение с ярко выраженной религиозной направленностью впервые и выдвинуло тезис о необходимости борьбы Судана за обретение независимости. Его идейным вдохновителем и идеологом выступил имам Мухаммед Ахмад Бен Аль-Сеййид Абделла, более известный под псевдонимом Махди (мессия) Суданский. Благодаря целенаправленной деятельности этого движения к 1885 г. Судан освободился от турецко-египетской власти и засилья Британской империи от побережья Красного моря и до Центральной Африки. На этой территории Махди Суданский создал первое независимое исламское суданское государство⁴, которое просуществовало вплоть до 1898 г.

В 1898 г. новое независимое государство было аннулировано вторжением английских колониальных войск, располагавших соответствующим вооружением и численно превосходившими воинов-махдистов. В стране начались политические репрессии против местного населения, было восстановлено политическое устройство, действовавшее до 1885 г., т. е. до создания на территории суданского пространства самопровозглашенного махдистами феодально-теократического государства. Победа британских колониальных войск в ходе боевых действий против формирований суданцев и разгром государства махдистов определили решение правительства Египта подписать договор о распределении полномочий в вопросах владения Суданом Великобританией и Египтом. С 1899 г. и вплоть до 1955 г. просуществовал кондоминиум Великобритании и Египта, получивший официальное название «Англо-Египетский Судан».

Обрисованные выше исторические события предопределили религиозно-этнический портрет суданского населения и заложили основы религиозно-идеологического противостояния внутри Судана. Это государство со смешанным арабским и негроидным населением: 75% суданцев являются мусульманами-суннитами, 20% — язычники-анимисты, 5% — христиане, из которых более двух третей составляют суданские христиане-католики и чуть менее одной четвертой части — протестанты (преимущественно пресвитериане, методисты и англикане). Свыше 70% всех немусульман страны исторически проживают на южных территориях Судана⁵.

Сложение матрицы современного религиозно-идеологического противостояния Севера и Юга напрямую обусловлено существованием Судана в статусе кондоминиума Великобритании и Египта, способствовавшего консолидации автохтонного арабизированного населения Севера и Востока страны, инфильтрации в нее представителей

³ О методах британского колониального управления в странах Африки см.: Véronique Dimier, *Le Discours Idéologique de la Méthode Coloniale chez les Français et les Britanniques de l'entre-deux guerres à la décolonisation (1920–1960)*, *Travaux et Documents*, N° 58–59–1998.

⁴ Holt P. M. *The Mahdist State in the Sudan 1881–1898*, 2nd ed.— London: Oxford University Press, 1970.

⁵ Брук С. И. *Население мира: этнодемографический справочник*. — М.: Наука, 1986. — С. 549–553.

египетских радикальных движений. Так, например, начало формированию Суданского исламистского движения было положено в 1950-х гг. благодаря объединению усилий суданских студенческих исламистских организаций и представителей Египетского Братства, эмигрировавших в Судан в поисках убежища от репрессий⁶. Окончательное оформление Суданское исламистское движение обрело в 1953 г., когда под эгидой суданского исламского идеолога Аль-Тураби была создана организация Национальный Исламский Фронт, сплотившая различные исламистски настроенные движения, блоки и группы. В качестве магистральной цели эта организация выдвинула доктрину построения панисламского суданского государства, нацеленного на консолидацию со всеми исламскими государствами Африки и арабского мира во имя противостояния сначала коммунистическим доктринам, а в последствии для противодействия американизированному проекту глобализации⁷.

Провозглашение Судана независимым государством, официально состоявшееся 1 января 1956 года, лишь усугубило противостояние Юга и Севера. Более того, оно повлекло за собой постановку «вопроса о независимости» в новом ключе. Христианско-языческий неарабский Южный Судан заявил о своем намерении отделиться от арабизированного мусульманского Северного Судана с центром в Хартуме. Это и послужило отправным пунктом для начала тридцатилетней гражданской войны в Судане.

Обретя независимость и от Объединенного Королевства Великобритании и Северной Ирландии, и от Египта, Судан провозгласил себя унитарной парламентской республикой. И это само по себе означало, что именно арабизированные племена трактовались как титульная нация, а ислам — в качестве государственной религии. Анализ результатов реформ различных сфер жизнедеятельности суданского государства, проведенных вновь избранным правительством, позволяет заключить, что население Юга подвергалось систематической дискриминации по этно-религиозному признаку.

Начавшая править в Хартуме политическая верхушка назначала на ключевые административные посты только выходцев с Севера, северянам предоставлялись также монопольные позиции и в аграрном секторе, и в сфере торговли. Южанам, социокультурная идентичность которых связана с христианством и местными этнокультурами, была навязана организация труда по традиционным мусульманским канонам (6-дневная рабочая неделя с одним выходным днем (пятница), официальное празднование исламских праздников, практика применения лунного календаря (Хиджра) в делопроизводстве). Неоднократно предпринимались безуспешные попытки перевести официальный документооборот и межкультурную коммуникацию этносов в южных штатах на центрально-суданский вариант арабского языка и, более того, принудить южан отказаться от использования собственных диалектов. Таким образом, уже к началу 1960-х гг. в десяти южносуданских штатах отчетливо прослеживалось доминирование Севера над Югом в политической и экономической жизни, в сферах образования, культуры и быта.

В 1964 г. федеральные правительственные войска осуществили широкомасштабные операции против южно-суданских повстанцев в штате Истиваая, что и послужило

⁶ Abdelkérím Ousman. The Potential of Islamist Terrorism in Sub-Saharan Africa. *International Journal of Politics, Culture and Society*. Vol. 18. № 1. Fall 2004. P. 91.

⁷ Подробнее об Аль-Тураби, выдвинутой им исламистской доктрине и Национальном Исламском Фронте см.: Abdelkérím Ousman. The Potential of Islamist Terrorism in Sub-Saharan Africa. P. 91–96.

поводом к открытой конфронтации Юга и Севера. В научной литературе по данной теме эти события принято увязывать с началом гражданской войны в Судане. Федеральному правительству так и не удалось установить полный контроль над Югом, и военные действия продолжались вплоть до 1972 г.

В 1972 г. было принято «Соглашение о прекращении военных действий», одной из резолюций которого стало предоставление Югу Судана статуса автономного района со столицей в городе Джуба. Данное событие принято считать важной вехой регионально-политического значения, маркировавшей окончание первого этапа гражданской войны. Последующее мирное десятилетие ознаменовалось прекращением насильственной арабизации Юга, представители различных микроэтносов которого получили доступ к руководящим постам в суданских федеральных политических и государственных органах.

В 1983 г. с новой силой возобновились боевые действия на Юге Судана, спровоцированные официальным принятием мусульманского законодательства, распространявшегося на все территории Республики Судан⁸. Именно в этот период обрела свое окончательное организационное оформление повстанческая группировка Юга, боровшаяся за автономию неарабских негро-христианских провинций Судана от власти арабо-исламского правительства. Заручившись поддержкой Министерства по делам Юга, она провозгласила себя Суданской Народно-Освободительной Армией (СНОА)⁹, отстаивающей право Юга на национальное и политическое самоопределение.

Подчеркну, что успех антиправительственной и экстремистски направленной деятельности СНОА во многом обеспечивался финансовой и идеологической поддержкой правительств соседних с РС Эфиопии и Уганды¹⁰. Активная поддержка радикальных суданских организаций Юга со стороны эфиопского правительства представляла собой ответ на развернувшееся в 1970–1980-х гг. эфиопско-суданское противостояние по вопросам внешнеполитических ориентаций и приграничных территорий¹¹.

В 1989 г. в результате свершившегося в стране военно-государственного переворота, вдохновителем которого выступил уже упоминавшийся выше Аль-Тураби (лидер Национального Исламского Фронта), к власти пришел генерал-лейтенант Омар Хасан Ахмед Аль-Башир. Он предпринял ряд безрезультатных попыток умирения Юга, но единственным следствием его активности явилось восстановление центральной

⁸ См.: URL: <http://allworld.wallst.ru/sudan>.

⁹ Знаковым событием в деле решения проблемы Южного Судана стало создание в Хартуме в 1969 г. специального Министерства по делам Юга. Это Министерство возглавил Джон де Мабигр Гаранг, христианин-католик по вероисповеданию, представитель динка — одного из самых многочисленных этносов целого ряда штатов Юга Судана, выпускник университета Беркли (шт. Калифорния, США). Именно Гаранг, отправленный федеральным правительством в район дислокации радикальной группировки Юга с целью «навести порядок на местах» и выступил идейным вдохновителем и основателем Суданской Народно-Освободительной Армии.

¹⁰ В качестве примера результатов террористических акций, проводимых этой радикальной организацией, можно указать авиакатастрофу 1986 г., когда боевиками СНОА был сбит самолет авиакомпании «Судан Эрвэйз», на борту которого находились 70 человек (все они погибли). Подробнее см.: Rapoport D. C. *The Four Waves of Modern Terrorism* / Cronin A. K, Ludes J. M. (Eds.). *Attacking Terrorism: Elements of a Grand Strategy*.— Washington, DC: Georgetown University Press, 2004.— P. 46–73.

¹¹ В конце 1970-х гг. Эфиопия взяла курс на сближение с СССР, что спровоцировало крайне негативные санкции со стороны антикоммунистического режима Судана. В течение 1980-х гг. Судан неоднократно обвинял Эфиопию в пособничестве государственным переворотам на его территории, оказывал поддержку сомалийским антиэфиопским группировкам. Подробнее о противостоянии Судана и Эфиопии см.: URL: <http://www.country-studies.com/ethiopia/ethiopia's-border-politics.html>

вертикали власти в Южном Судане. Необходимо отметить, что оказываемый Аль-Баширом патронаж в адрес суданских исламских движений имел своим следствием создание в 1990 г. Народной Арабской Исламской Конференции (НАИК) в противовес уже функционировавшей Организации Исламской Конференции (ОИК) во главе с Саудовской Аравией. Основателем НАИК выступил Аль-Тураби, разворачивавший свою доктрину панисламизма под эгидой Судана. В отличие от ОИК вновь созданная организация сделала ставку на идеологическую консолидацию исламских стран в перспективе укрепления исламского проекта глобализации.

В 1993 г. по просьбе правительства Судана президенты Уганды, Кении, Эфиопии и Эритреи предприняли серию инициатив, направленных на проведение регулярных мирных переговоров между правительством в Хартуме и СНОА. Переговоры, растянувшиеся на 4 года, увенчались подписанием Хартумского мирного соглашения (21 апреля 1997 г), по которому южному Судану гарантировалось право выбирать между федерацией или независимостью, что получило свое дальнейшее закрепление в Конституцией РС 1998 г. Однако военные действия на Юге продолжались.

В январе 2005 г. в столице Кении Найроби, руководитель СНОА Джон Гаранг и первый вице-президент Судана Али Осман Мухаммед Таха подписали договор о всеобъемлющем урегулировании — Всеобъемлющее Мирное Соглашение (ВМС) — положивший конец гражданской войне. В этом Соглашении были детально определены политические и экономические аспекты жизни Судана на будущие 6 лет. Этот срок обозначался в качестве «переходного периода», после которого надлежало созвать Референдум, чтобы южане могли решить, оставаться ли им в составе единого Судана или выйти из него.

Наряду с обсуждением вопросов о прекращении военных действий и о сроке перемирия, ВМС содержит и разъяснения относительно процедуры разделения доходов от продажи нефти на экспорт между Югом и Севером. В Соглашении 2005 г. был письменно зафиксирован принцип равенства: правительство Юга и правительство Севера получают по 50% доходов, а налоговая инспекция Юга самостоятельно собирает половину всех налогов, закрепленных за Югом. Также, по ВМС, применительно к бывшим боевикам с Юга заработали программы по ликвидации неграмотности, и федеральные власти оказывали им материальную помощь и практическое содействие в деле приобретения новых профессий, востребованных в мирной жизни.

После заключения мирного соглашения и подписания в Хартуме в январе 2005 г. временной конституции Джон Гаранг должен был стать первым из двух вице-президентов Судана и главой правительства Южного Судана на весь переходный период (2005–2010 гг.). Вплоть до 2011 г. северяне получали 70% мест в законодательных и исполнительных органах власти на Севере, а СНОА — такую же долю у себя на Юге. Однако приведенный к присяге 9 июля 2005 г.¹² Джон Гаранг погиб при невыясненных обстоятельствах, что повлекло за собой ширококомасштабную дискуссию в суданской прессе, подозревавшей Север в заговоре. Пост руководителя организации Суданской Народно-Освободительной Армии занял его соратник и последователь Салва Киир.

В целом следует констатировать, что последние пять лет¹³ Север и Юг Судана демонстрировали соблюдение буквы Всеобъемлющего Мирного Соглашения, а по-

¹² Российская газета, Федеральный выпуск. № 3835. М., 1 авг. 2005 г.

¹³ Исключение составляют единичные прецеденты религиозно-экстремистских акций. В качестве примера таковых следует упомянуть убийство в 2006 г. главного редактора газеты «Аль-Вифаг»

литическая ситуация в РС поступательно развивалась в направлении Референдума 2011 г. Так, в сентябре 2005 г. в Судане было избрано и приведено к присяге первое в истории страны Правительство национального единства¹⁴. Отдельно следует отметить, что боевые действия в южной части РС более не возобновлялись, а раздел дивидендов от реализации южно-суданских нефтяных ресурсов осуществился относительно спокойно. Значительная часть боевиков покинула прежние места дислокаций и в поисках новых заказчиков перебазировалась в другие «горячие точки» мира. Многие участники вооруженных бандформирований отказались от прежних убеждений и обратились к освоению гражданских профессий и этнических ремесел.

Север, сбросив бремя ведения боевых действий, многолетнее финансирование которых создавало дефицит госбюджета, сконцентрировался на гражданском строительстве и реформе системы социального обеспечения. В Хартуме вновь стали проводить симпозиумы, межправительственные совещания и конференции стран Африки. А состоявшиеся в апреле 2010 г. всеобщие выборы депутатов парламента и представителей местных законодательных и исполнительных органов власти следует квалифицировать в качестве значимого шага в направлении грядущего Референдума.

Итак, 11–15 апреля 2010 г. в Судане прошли всеобщие выборы. В качестве независимых наблюдателей на них присутствовали официальные представители Канады, Китая, РФ, США, Турции, Японии, а также стран Евросоюза. Специалитетом этих общесуданских выборов явились присутствие и активное наблюдение за их подготовкой и проведением со стороны таких международных мусульманских организаций, как Организация Исламская Конференция (ОИК) и Народная Арабская Исламская Конференция (НАИК).

Официальная столица Южного Судана — Джуба — в течение длительного времени затягивала подготовку к выборам, попеременно бойкотируя, либо «обозначая» свое участие. Причиной такой позиции Джубы явились серьезные противоречия в среде южносуданской политической элиты, обнаруживающей религиозно-этнические, партийно-блоковые и кланово-племенные противостояния, в том числе и внутри Суданского Народно-Освободительного Движения (СНОД — главенствующая политическая партия Юга)¹⁵.

Мохаммеда Таха Мохаммеда, возглавлявшего частную арабоязычную газету «Аль-Вифаг» и скандально известного своими публикациями 2005 г. о происхождении и жизни пророка Мухаммеда. Эти публикации были квалифицированы суданской общественностью как клеветнические и задевающие религиозные чувства мусульман. Выпуск газеты был запрещен на 3 месяца, а главный редактор «Аль-Вифаг» на несколько недель заключен под стражу. В сентябре 2006 г. Мохаммеда Таху Мохаммеда похитили, а через несколько дней его тело и отрезанная голова были обнаружены на юге суданской столицы. Ответственность за зверское убийство 50-летнего Мохаммеда Тахи взяла на себя одна из немногочисленных исламистских группировок Юга Судана. См.: «Аш-Шарк Аль-Аусат» (на арабском языке), Лондон-Эр-Рияд, № 10148, 10 сент. 2006 г.

¹⁴ 52% мест в котором было отведено правящей партии — Партии национального конгресса, возглавляемой действующим президентом Омаром Аль-Баширом, 28% — Народному освободительному движению Судана, 14% — оппозиционерам-северянам и всего 6% — оппозиционерам-южанам.

¹⁵ Суданское Народно-Освободительное Движение сформировалось в недрах южно-суданской радикальной организации Суданская Народно-освободительная армия (СНОА). Отпочковавшись от СНОА, она сконцентрировалась на вопросах политического управления христианским Югом, отвергающим насильственную арабизацию и исламизацию, навязываемую Севером. В 1994 г. Суданское Народно-Освободительное Движение прошло регистрацию в качестве политической партии. Подробнее см.: URL: <http://www.splmtoday.com>.

Для жителей Юга Судана апрельские выборы 2010 г. стали генеральной репетицией самого Референдума о независимости 2011 г. — они продемонстрировали зарубежным наблюдателям свое отношение к нему как к событию первостепенной значимости в политической и религиозной жизни суданского социума. Официальный Хартум, представляющий Север, казался бы, смирился с фактом неизбежности Референдума, но трактует его как «вопрос сильнейшего прессинга на политической арене»¹⁶.

Анализ реального положения дел позволяет мне выдвинуть гипотезу о том, что у суданских политических властей нет собственных отчетливых сценариев относительно практического передела пока еще формально единого Судана. Разработка подобных сценариев подменяется аморфной дискуссией лидеров Севера и Юга, и превалируют в ней тезисы о недопустимости «создания нового проблемного африканского государства», о «праве народа на самоопределение», о признании «любых итогов Референдума».

На разработку и освоение модели раздельного проживания отводится полгода, начиная с июля 2011 г. Однако, уже в текущий момент есть основания полагать, что обе стороны едва ли справятся в отведенные для этого сроки с выполнением базовых положений ВМС. Согласно «Всеобъемлющему мирному соглашению», Джубе (Югу) и Хартуму (Северу) надлежит к июлю 2011 г. достичь письменных договоренностей по целому ряду пунктов. К их числу относятся следующие: (1) демаркация границ, а, соответственно, и ликвидация спорных моментов в этом вопросе; (2) определить, какие объекты топливно-энергетического комплекса остаются за Севером, а какие — за Югом; (3) погасить внешние долги Судана¹⁷; (4) начать раздельное «мирное существование».

Пристальное изучение конкретики политической ситуации Судана показывает, что на Севере сбой в работе государственных институтов власти едва ли возможны. На Юге ситуация диаметрально противоположная — здесь обнаруживается абсолютная неподготовленность к автономной от Севера жизни.

Так, например, рассмотрим возможности реализации второго пункта ВМС о подготовке к Референдуму — определить, какие объекты топливно-энергетического комплекса остаются за Севером, а какие — за Югом. Даже если чисто гипотетически допустить, что все спорные нефтеносные районы отойдут к Югу, то совершенно не очевидно, каким образом сможет практически воспользоваться этим «наследством» Джуба. Две существующие на сегодняшний день линии нефтепроводов из Мелута и Фалуджи заканчиваются на морском терминале в Порт-Судане, расположенном на северо-западе страны. Большинство месторождений требует дополнительных инвестиций и затратных расходов по их обустройству, а две единственные нефтяные артерии страны все еще работают в половину своей мощности. Наряду с этим, Судан, введя в действие второй по счету нефтепровод, столкнулся с проблемой сбыта нефти за рубеж. Иностранные нефтяные компании отнюдь не спешат прийти на помощь Судану и построить газонефтепарационный завод в непосредственной близости от месторождений, что улучшало бы технические и стоимостные характеристики

¹⁶ Из выступления Нафи Али Нафи, помощника президента Республики Судан Омара Башира, на съезде Партии Национального Конгресса (ПНК) в Хартуме 21 августа 2009 г. См.: «Sudan Tribune». Khartoum, Aug. 22, 2009.

¹⁷ В совокупности они составляют сумму в 32,5 млрд долларов США.

нефти на экспорт. Более того, существующая транспортная инфраструктура не позволяет организовать хоть сколько-нибудь эффективный экспорт южносуданского «черного золота» за рубеж, кроме трубопроводного, пролегающего по территории Севера Судана.

Примечательно, что в фокусе внимания суданского федерального правительства и южно-суданского истеблишмента, как, впрочем, и большинства западных аналитиков, находится исключительно вопрос о сценариях независимости Юга. Бесконечному обсуждению подвергаются «мягкий вариант разделения» или жесткая модель, наподобие «кровавого развода по-йеменски» 1994 г. Парадоксальным образом на периферии осмысления остается проблема нереальности срока, установленного ВМС для практического отделения Юга от Севера, а также практическая нереализованность конкретики пунктов Соглашения.

Рискну предположить, что передел страны осуществится не в январе 2011 г. Нынешние заявления суданских федеральных властей «о признании любых итогов Референдума» представляют собой не более чем декларации о готовности обсуждать первый пункт ВМС. Джуба неустанно твердит о необходимости увеличения квоты Юга в парламенте, но не торопится предоставить план действий по освоению независимости уже, скажем, в феврале 2011 г. И в этой связи мне представляется очевидным, что на деле речь идет отнюдь не о сценариях разделения Судана, а в первую очередь о сценарии затягивания или заматывания сроков Референдума.

Предположим, что в январе 2011 г. южносуданское население проголосует за независимость Юга Судана от Севера. По завершении торжественных процедур объявления официальных итогов Референдума-2011, салютов и фейерверков, многодневной экзальтации населения теперь уже бывшей автономии, помпезных выступлений политических и религиозных лидеров в масс-медиа наступает время функционирования вновь созданных государств. И в реальности все остается без изменений, поскольку никто собственно и не занимался подготовкой практики функционирования двух самостоятельных государств, как, впрочем, и не слишком стремился к выполнению четырех пунктов ВМС. Но такое возможно наверно лишь как предположение. На деле все обстоит иначе — затягивание сроков Референдума выгодно обеим сторонам Судана.

В пользу такого заключения свидетельствует и тот факт, что тезис о затягивании разделения активно муссируется руководителем северосуданской проправительственной политической партии «Умма» Садиком Аль-Махди. По его мнению, время работает всецело на интересы сохранения единого формата нынешней Республики Судан.

И действительно, длить фактическое сосуществование Севера и Юга в прежних кондициях возможно как минимум пока не будет завершена постройка нового южно-суданского нефтепровода до порта Мамбас (Кения). Генеральным подрядчиком и владельцем линейной части трубопровода наряду с теперешним суданским правительством будет крупная японская компания, а сооружением НПЗ в Кении занимается государственная компания из КНР. По самым оптимистическим прогнозам, строительство всего объекта займет от трех до пяти лет. Именно на такой срок может быть пролонгировано дальнейшее мирное в политико-идеологическом смысле существование единого Судана.

Вероятным исходом обещающего стать затяжным «переходного периода» отделения Юга Судана от Севера мне представляется формирование суданской мультиконфессиональной и полиэтнической Суданской конфедерации, а отнюдь не двух независимых государств.

Складывается впечатление, что именно так когда-то и моделировали развитие суданского государства лидеры Севера и Юга. Речь идет об Али Османе Тахе, весьма популярном лидере мусульманского Севера, занимавшем пост второго вице-президента Судана, и ныне покойном Джоне Гаранге — бывшем премьер-министре Юга Судана и одним из виднейших политиков христианско-языческого Юга в прошлом. Именно их подписи скрепили в январе 2005 г. Всеобъемлющее мирное соглашение.

Еще одним аргументом в пользу выдвигаемой мною версии является неизлечимая нефтедолларовая зависимость Джубы от Хартума — патология, документально зафиксированная в уложениях ВМС. Как показывает опыт, любые попытки Джубы слезть с этого якоря неизбежно чреватые идеологическим кризисом в южном Судане. Прецеденты такого рода уже имели место в 2009 г., когда в ситуации развернувшегося глобального экономического кризиса существенное сокращение выплат дивидендов от реализации нефти на экспорт, осуществляемых Севером в соответствии с предписаниями ВМС в адрес Юга, имело своим следствием тяжелейшие столкновения внутри Суданского Народного Освободительного Движения. В контексте сказанного становится очевидным, что если в январе 2011 г. Юг обретет полную автономию от Севера, а это в свою очередь повлечет за собой немедленное прекращение действия ВМС, то южно-суданская независимость скорее всего будет отмечена началом кровопролитных волнений.

Парадокс состоит в том, что независимость и Референдум нужны преимущественно Югу, Суданская Народно-Освободительная Армия которого столь долго за это воевала, но на деле его верхушка оказывается не способной к самостоятельному политическому и экономическому руководству даже в пределах Автономии Юга Судана. Более того, она стремится подстраховаться и затянуть передел страны вплоть до завершения строительства и ввода в эксплуатацию основного источника дохода — альтернативного нефтепровода, пролегающего в обход территории северного соседа.

Кроме того, идеологическое руководство Юга прикладывает немалые усилия для разжигания антисеверных настроений. Это выражается в усилении религиозно-идеологической пропаганды в среде южан, направленной на создание образа коварного исламского арабского соседа с Севера, который доведет до нищеты и без того бедное христианское меньшинство Юга.

Считаю необходимым заострить внимание еще на одном, скорее, стереотипном, но очень важном моменте в понимании необходимости затянуть сроки проведения Референдума. Можно допустить, что Сальва Киир, впервые избранный президент Юга Судана, может инициировать официальный раскол Судана, издав Декларацию о независимости Юга Судана еще до проведения Референдума 2011 г. Однако страны Евросоюза и США, всемерно поддерживающие Сальву Киира, примут столь желанную независимость Юга лишь в том случае, если она будет достигнута путем демократической процедуры Референдума. Волонтаристский акт регионального руководителя отнюдь не станет выражением воли народов Юга и будет расценен Западом как очередной прецедент «принудительно-насильственной маргинализации» африканской страны¹⁸.

¹⁸ Подобные оценки уже звучат в некоторых аналитических статьях западных ученых, см., например: Pham P. J. Sudan's Elections: What Now?// World Defense Review: News, Commentary & Analysis. UK, Berkshire: IHS (Global) Limited. May 13, 2010.

В пользу такой возможной реакции Запада свидетельствует заявление, сделанное президентом США Бараком Обамой 20 января 2010 г. в Вашингтоне. Так, во время проведения неофициальных мероприятий, посвященных 5-летней годовщине подписания ВМС в Судане, он подчеркнул, что «новый курс» его администрации в отношении мировых «проблемных точек», в том числе и на Африканском континенте, предполагает достижение компромиссов путем организации диалога сторон и отказа от жесткой риторики с позиции силы, применение которой «допустимо только в крайних случаях»¹⁹. В перспективе решения южно-суданского узла противоречий Вашингтону необходим компромисс между Севером и Югом, что способствовало бы дальнейшему закреплению позиций США в Судане. Этим объясняется господство «идеи разновекторности» в подходе к решению конъюнктурных суданских проблем и, в частности, вопроса о Референдуме-2011 в среде правящей американской элиты.

Одним из ключевых компонентов стратегии США и ЕС является завуалированная провокация политически конфликтной этно-конфессиональной ситуации в Судане. Еще в 1997 г. по инициативе США Судан был включен в черный список стран, способствующих укреплению активности исламистски ориентированного глобального терроризма. Кроме того, в этом же году США ввели торговые и финансовые санкции по отношению к Хартумскому режиму²⁰. В целом следует констатировать, Вашингтон при участии стран ЕС приложил немало усилий для формирования в международной общественности образа исламистского террористического Хартума, притесняющего христианский Юг Судана. Дело также дошло до того, что мусульманин с Севера не может появиться на территории христианско-языческого Юга один, так как власти не гарантируют его личную безопасность и не смогут защитить от банальной агрессии жителя южной части Судана. Ярким примером этого может служить инструкция для сотрудников Миссии ООН в Судане местного найма, исповедующих ислам и постоянно проживающих на Севере. Данной категории суданских граждан не разрешено покидать территорию аэропорта Джубы без соответствующего сопровождения суданцами-южанами или иностранцами-сотрудниками ООН.

Иностранцами наблюдателями принимаются решения, выгодные лишь южной стороне, но слабо учитывающие мнение Севера. Запад стимулирует меры, ведущие к дальнейшей сегрегации населения Судана по религиозному признаку, что только катализирует процесс будущего возможного передела пока что единой, с дипломатической точки зрения, страны.

При активном содействии финансовых кругов стран ЕС интенсивно развивается банковская система Юга в целях подрыва исламского банкинга, введенного Севером повсеместно в Судане. В течение долгого времени Север распространял в Судане исламский банкинг, предполагающий, в соответствии с действующим мусульманским правом, запрет на ссудный процент. Созданные в Судане исламские сельскохозяйственные банки²¹ значительно способствовали развитию сельскохозяйственного сектора

¹⁹ Shishkin D. K. What is Washington's Secret Strategy in the Sudan?// NEW EASTERN OUTLOOK: Open Research & Discussion Journal. Moscow, Feb. 14, 2010.

²⁰ См.: Abdelkérим Ousman. The Potential of Islamist Terrorism in Sub-Saharan Africa. P. 92.

²¹ См.: Osman B.: The Experience of the Sudanese Islamic Bank in Partnership (Musharakah) Financing as a Tool for Rural Development among Small Farmers in Sudan // Arab Law Quarterly 1999, 221–230.

экономики Судана. Развитие на территории Юга европейской банковской системы нацелено не в последнюю очередь на размывание позиций Судана в набирающем все большую силу экономическом альянсе Судана, Египта, Алжира, Малазии, Ирана и Индонезии²².

Едва ли можно говорить в этой связи о лояльности политической верхушки Севера по отношению к странам Запада. И в этом контексте заслуживают особого внимания те «профилактические» меры, которые принимает Север в перспективе Референдума. Так, в последние годы возобновилась активность группировки «Божий гнев», руководитель которой из Центральноафриканской Республики (ЦАР) перебрался в восточно-суданские штаты Дарфур вместе с личным составом своего образования. Хартум вполне благосклонно отреагировал на совершенное перемещение вооруженного религиозно-экстремистского объединения из одного государства — ЦАР в проблемную часть другого — Дарфур, РС. Я полагаю, что это — неафишируемый боевой резерв Севера в ситуации необходимости оказания давления на СНОД и весь Южный Судан. Здесь следует помнить, что именно участники группировки «Божий гнев» до подписания ВМС вели партизанскую и диверсионную деятельность против федеральных властей на Юге Судана.

Подведу итог рассмотрения перспектив проведения Референдума 2011. Наиболее вероятное развитие событий вокруг Референдума января 2011 г. — это перенесение его сроков с попутным заключением новых дополнительных соглашений между Хартумом и Джубой, что обоюдовыгодно и для Севера Судана, и для его Юга, а также и для большинства международных участников расчленения Судана на два государства.

ЛИТЕРАТУРА

1. Deegan H. Contemporary Islamic influences in sub-Saharan Africa An alternative development agenda Contemporary Islamic influences in sub-Saharan Africa An alternative development agenda.— London, 1995.
2. Bleuchot H., Delmet C. and Hopwood D. (Eds.). Sudan: History, identity, ideologies. Ithaca Press, Reading, 1991.
3. Yusuf Fadl Hasan and Richard Gray (eds). Religion and conflict in Sudan, Nairobi. Paulines Publications Africa. 2002.
4. Warburg G. Islam, Sectarianism and Politics in Sudan since the Mahdiyya. London, C. Hurst & Co, 2003.

²² Подробнее об этом альянсе см.: Beekun Rafik I, Badawi Jamal A. Balancing Ethical Responsibility among Multiple Organizational Stakeholders: The Islamic Perspective // Journal of Business Ethics (2005) 60. P. 131–132.

Т. В. Ермакова

ВКЛАД МОНГОЛОВЕДА А. М. ПОЗДНЕЕВА В ИССЛЕДОВАНИЕ БУДДИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Российские экспедиции в Центральную Азию последней четверти XIX в. характеризуются постановкой новых исследовательских задач: от картографирования, описания фауны и флоры к преимущественному изучению социально-экономического положения сопредельных с Российской империей государств, к лучшему пониманию национального быта и верований изучаемых народов для оценки перспектив экономического и политического взаимодействия в будущем. В этой связи сформировался запрос на другой тип путешественника: со знанием языка и культуры изучаемой страны. Именно поэтому университетский профессор А. М. Позднеев оказался столь востребованным в практической работе.

Фигура Алексея Матвеевича Позднеева (1851–1920) представляет собой один из характерных типов российского ученого-востоковеда: Позднеев сочетал в своей профессиональной деятельности основательную страноведческую подготовку, широкий круг теоретических интересов и практическую, прикладную направленность своих научных занятий. Преподавательская деятельность А. М. Позднеева в Санкт-Петербургском университете перемежалась с длительными поездками в регионы распространения буддизма. Ему приходилось также работать и как этнографу, изучая житейские реалии буддистов, особенности буддийской культовой практики. Дополнительная функция экспедиций А. М. Позднеева состояла в сборе объективной социально-политической и экономической информации о положении дел в буддийских регионах империи и сопредельных стран¹.

Первое длительное путешествие А. М. Позднеева — научная командировка в Монголию и Китай в 1876 г. сроком на два года. Исследователь Центральной Азии Г. Н. Потанин в 1875 г. предложил Русскому географическому обществу программу экспедиции в Монголию. Необходимость этого предприятия он мотивировал тем, что часть Монголии к югу от Томской и Енисейской губерний мало исследована в географическом и этнографическом отношении, равно как мало известны местная

¹ Результаты научных путешествий А. М. Позднеева в буддийские регионы представлены в обширных многотомных отчетах, лишь часть из которых опубликована.

флора и фауна. Эти соображения показались достаточно весомыми, и были отпущены средства на снаряжение экспедиции.

Министерство финансов также проявило свою заинтересованность и сформулировало свои задачи: после 1868 г. Оренбургская и Западная Сибирская таможенные миссии были упразднены, а приграничная торговля развивалась. Поэтому экспедиции поручалось исследовать пункты торговли и номенклатуру товаров. По этим поручениям было открыто отдельное финансирование².

В конце апреля 1876 г. экспедиция была укомплектована. Возглавил ее Г. Н. Потанин, члены — А. М. Позднеев, топограф поручик Рафаилов, натуралист-зоолог М. М. Березовский, препаратор Северцов-Коломийцев и А. В. Потанина — супруга Г. Н. Потанина (сопровождала его и в последующих экспедициях)³.

Выпускник Санкт-Петербургского университета, молодой ученый обогатил университетскую библиотеку более чем 1800 томами монгольской литературы, привезенными из поездки, в том числе экземпляром Ганджура⁴. Дневниковые записи, сделанные Позднеевым в этом путешествии, послужили основой для нескольких монографий. Это «Образцы народной литературы монгольских племен» (СПб., 1880. Вып. I), «Ургинские хутухты» (СПб., 1880), «Города Северной Монголии» (СПб., 1880), «Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу» (Записки ИРГО по отделу этнографии. СПб., 1887. Т. XVI). Последнюю работу Императорское русское географическое общество удостоило своей высшей награды — Константиновской медали. Нидерландское географическое общество в Амстердаме избрало А. М. Позднеева после выхода этой книги своим почетным членом⁵.

«Очерки быта буддийских монастырей...» до сих пор служат ценным источником сведений о функционировании буддийской традиции в XIX в. именно в силу максимально широко заявленной цели исследования — с наибольшей подробностью осветить все стороны буддийской жизни. Эта ведущая установка позволила А. М. Позднееву дать подробное описание жизнедеятельности буддийского сообщества (сангхи) как социального института. В этой работе им дается анализ социально-экономических и идеологических аспектов жизни сангхи.

А. М. Позднеев считал публикацию своих дневниковых записей, а именно они легли в основу данной книги, весьма актуальной для понимания центральноазиатской региональной формы буддизма. По его мнению, буддизм в Монголии определял всю жизнь монголов, и понять эту страну можно только через основательное изучение буддизма⁶. Этот вывод имел принципиальное теоретико-методологическое значение.

Уже в предисловии А. М. Позднеев поднимает проблему устойчивости базовых идеологем буддийского мировоззрения и форм культовой и религиозной практики, несмотря на определенные различия в ходе отправления служб и иконографии в буд-

² См.: История полувековой деятельности ИРГО. 1845–1895. Составил П. П. Семенов. — Ч. I. — СПб., 1896. — С. 551–553.

³ См.: Там же. С. 554.

⁴ Копии документов личного дела проф. А. М. Позднеева, хранящегося в Ростовском областном государственном архиве в архивном фонде Донского университета. АВ ИВР РАН. Ф. 44. Оп. 3. Ед. хр. 6. Л. 1. (Далее указываются только листы).

⁵ Там же. Л. 2.

⁶ Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей... СПб., 1887. — С. X–XI.

дийских общинах Монголии, Калмыкии, Забайкалья. «Эта общность буддизма как в Монголии, так и в Забайкалье и, наконец, в наших калмыцких степях, без сомнения, хорошо известна всем, поставленным в необходимость иметь близкие отношения к буддистам и заинтересованным в деле изучения практических сторон буддизма»⁷.

Целевая установка данного исследования — раскрыть именно современное автору состояние центральноазиатской формы буддизма, т. е. воссоздать повседневную жизнь монастырей, источники их хозяйства, принципы управления, ритуальные практики, храмовое убранство. А. М. Позднеев полагал, что для решения прикладных задач предмет исследования должен быть именно таким: «Для людей, поставленных в ближайшее отношение к буддистам, такого рода сведения гораздо более необходимы, чем даже научные изыскания об историческом ходе развития буддийских идей»⁸.

Приведенная нами выше точка зрения А. М. Позднеева относительно устойчивости базовых идеологем буддизма стала возможна только благодаря его широкой религиоведческой образованности и умению видеть определенную традиционн-идеологическую систему за мозаикой повседневной религиозной обрядности. Теоретическая позиция А. М. Позднеева позволила ему научно обосновать экстраполяцию результатов исследования буддизма в Монголии на анализ живой буддийской духовной традиции в России.

Во введении к своему труду А. М. Позднеев постулирует необходимость предварительного ознакомления с повседневной жизнью буддистов в целях дальнейшего принятия решений политико-административного характера: «...мне кажется несомненным, что для правильного отношения к ламству и ламаитам нам необходимо знать их собственные правила и воззрения; без этого мы никогда не достигнем своей пользы в наших отношениях к исповедующим ламаизм инородцам России»⁹.

Собранные А. М. Позднеевым сведения о жизни и культовой практике монгольских монастырей именно в силу важности этих сведений для понимания образа жизни российских буддистов «встретили себе самое лестное внимание со стороны наших администраторов Восточно-Сибирского края как духовного, так и гражданского ведомств»¹⁰. Позднеев упоминает далее о том, что в частных беседах с чиновниками русской администрации окончательно формировался и уточнялся социально-идеологический заказ, и соответственно этому определялись целевые установки исследования: восстановить именно современное состояние буддизма, быт мирян и функции духовных учреждений¹¹. Требование конкретных сведений о буддизме обусловило «представление дословных выписок из моего дневника, в который заносилось мною все, что я видел, все те объяснения, которые передавались мне устно, и, наконец, все те переводы буддийских сочинений, которые давали мне ламы в дополнение своих толкований»¹².

Из этих и подобных им записей легко могут быть реконструированы методы исследования, которые использовал в своей работе А. М. Позднеев: в современной научной терминологии это — наблюдение, интервью, анализ письменных источников. Эти источники выполняли в данном контексте роль документов, на основе которых,

⁷ Там же. С. XIII–XIV.

⁸ Там же. С. XIV.

⁹ Там же. С. XII.

¹⁰ Там же. С. XIV.

¹¹ Там же. С. XIV.

¹² Там же.

в частности, реконструировались господствующие элементы буддийского религиозного мировоззрения.

А. М. Позднеев рассмотрел все важнейшие аспекты социальной организации и повседневной жизни монгольской сангхи. Архитектоника этого обширного труда соответствует замыслу: вначале излагаются сведения о буддийских монастырях Монголии, затрагивающие вопросы их типологизации в зависимости от того, кто инициировал и финансировал строительство и поддерживал монастырь в дальнейшем, подробное исследование экономических сторон жизни монастыря каждого типа, религиозные обряды, связанные с постройкой монастыря (выбор места строительства, материала, закладка сосуда со священными буддийскими реликвиями с целью «подавления злых духов этого пространства»).

Далее А. М. Позднеев останавливается на архитектуре и внутреннем убранстве буддийских храмов, особо подробно рассказывая о канонических правилах их оформления и иконографических объектах.

С большой тщательностью А. М. Позднеев анализирует их разновидности, раскрывает символику деталей и ее смысловую связь с буддийской религиозной доктриной. Он включил в этот раздел работы выдержки из буддийского иконографического канона, в которых определяются иконометрические пропорции изображений персонажей буддийского пантеона.

Наблюдение большого числа образцов буддийской художественной культуры привело А. М. Позднеева к выводу о том, что «в иконографии буддистов никогда не встречается ничего произвольного, а отсюда в буддийских кумирнях никогда нельзя встретить и таких вольных и небрежных изображений, какие исполняются, например, нашими владимирскими богомазами»¹³. Этот вывод Позднеева чрезвычайно важен для понимания внутренних связей в системе буддийского религиозного мировоззрения. Поскольку буддийская иконография и ее религиозно-доктринальная основа не были в то время широко известны европейцам, то А. М. Позднеев предпринял обширный аналитический экскурс в вопросы техники изготовления буддийской иконы (в терминологии Позднеева — «рисованный бурхан»¹⁴) и ее символики. Обнаружив, что кроме бурханов в буддийских храмах встречаются изображения, презентующие доктрину в доступной мирянам форме, А. М. Позднеев предпринимает попытку интерпретации символики одного из наиболее популярных сюжетов — «колеса мира». Данный сюжет содержит основные элементы буддийской космологии¹⁵. Безусловно, позднеевские интерпретации этой символики базировались на предварительном теоретическом изучении буддийской доктрины, а не только на данных, полученных от информантов. Компетентность наблюдателя, его предварительная религиоведческая подготовка в деле полевого изучения буддизма представляли собой необходимое условие успешного исследования.

Принципиальное значение предварительной религиоведческой подготовки для воссоздания адекватной картины наблюдаемого может быть продемонстрировано на примере

¹³ Там же. С. 58.

¹⁴ Там же. С. 62. Бурхан — монгольское слово, обозначающее разновидность буддийских вотивных предметов: пластические (золотые, серебряные, медные, деревянные, высеченные из камня) и живописные (на коже, бумаге, полотне) изображения будд, бодхисаттв и «благородных буддийских личностей» — причисленных к пантеону деятелей буддийской истории (напр., Цзонхава). Подробнее см.: Там же. С. 44–86.

¹⁵ Там же. С. 71–83.

описания интерьера буддийского храма, данного томским казаком Иваном Петлиным после посещения Монголии в 1619 году: «<...> против дверей седят три болвана великие женской пол, <...> вызолочены сусальным золотом з головы и до ног, а седят высоко, в сажень, на зверях на каменных, а звири всякими образы выкрашены красками. А в руках держат болваны по горшечку с кашею, а перед ними горит свеча неугасимая с салом говяжьим. А на правой стороне во храму стоят восемь болванов мужской пол, а на левой стороне стоят восемь же болванов, все девки, вызолочены з головы до ног, а руки протянули, что поклонитца хотят. <...>»¹⁶. Данный отрывок показывает, что наблюдательность (Петлин в принципе называет базовые элементы оформления храмового пространства) является необходимым, но недостаточным условием воссоздания такого сложного явления, как буддийская пластика. Незнакомые предметы интерпретируются из содержания повседневных представлений россиянина, что и приводит к казусу с «горшком каши».

Раздел о буддийском духовенстве содержит сведения об обетах буддийского монаха, об обряде посвящения, об образе жизни духовенства, о традиционном буддийском образовании. Здесь мы обнаруживаем также кропотливое этнографическое описание одежды, головных уборов монахов. Отдельные разделы посвящены ламам-философам и буддийскому философскому диспуту, ламам-созерцателям и технике визуализации — особому типу культовой психотехнической практики.

Использование тех или иных методов эмпирического религиозоведческого исследования в натуральных условиях зачастую обуславливалось ситуацией и непосредственно объектом изучения. В этой связи приведем фрагмент из «Очерков быта буддийских монастырей...», запечатлевший конкретный эпизод исследования: попытку А. М. Позднеева понять, используя метод интервьюирования, содержательный аспект религиозной практики созерцания. Сложность изучения буддийской религиозной психотехнической практики состоит в том, что непосредственное наблюдение этого процесса невозможно. Описание внешних, формальных признаков — подготовка юрты, отъезд на место созерцания, распорядок жизни на этот период — для А. М. Позднеева не составляло труда. Отметим, что вначале он наблюдал лам, для которых созерцание представляло собой одну из разновидностей обрядовых религиозных практик. Эти ламы не относились к числу религиозных подвижников, избравших созерцание единственной формой обретения нирваны — «спасения».

Позднеев пытался расспрашивать лам о том, что же именно составляет суть созерцания, но «добиться от них чего-либо дельного по отношению к вопросам, как провел каждый из них время в созерцании, как и что созерцал, что испытал и почувствовал, — я решительно не мог: одни [из них] отвечали мне, что это тайна, другие были так неразвиты и невежественны, что трудно и представить, что могли они думать, сидя в созерцали?»¹⁷.

Неудача Позднеева в его попытке понять содержательный аспект психотехнической практики буддийского созерцания становится понятной только благодаря сегодняшнему уровню буддологических знаний. Буддизм в своем историческом и актуальном (живом) функционировании представляет собой трехуровневую полиморфную структуру — религиозная доктрина (совокупность идеологем, образующая целостную

¹⁶ Роспись Китайского государства и монгольских земель, составленная томским казаком И. Петлиным. Опубл.: Сибирский вестник, 1818. Кн. 8. Отд. 111. С. 211–236. Источник: URL: <http://www.soxlit.info/Texts/Dokumentary/China/XVII/1600-162/>

¹⁷ Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей... С. 204.

догматическую систему буддийского мировоззрения), религиозная психотехническая практика (набор традиционных методик психофизической регуляции сознания, имеющих своей целью освобождение сознания от аффективной эгоцентрации) и религиозная философия, выработавшая концептуальные объяснения буддийской картины мира, теоретические обоснования религиозной психотехнической практики как радикального пути к главной цели буддизма — обретению нирванического состояния, т. е. причинно-необусловленных состояний покоя сознания. Без знания буддийских религиозно-философских трактатов невозможно понять, в чем именно состоит практика созерцания, какие стадии она имеет, какие именно результаты достигает адепт в процессе этой практики. А. М. Поздневу буддийские философские трактаты не были известны, их принципиально важная роль для изучения буддийской духовной традиции еще не была выявлена. Данная теоретико-методологическая лакуна даже не была вполне осознана исследователями. В этом эпизоде позднеевской экспедиции и в том, как сам исследователь его оценил, проявляется ограниченность эмпирических буддологических исследований, содержательная зависимость их результатов от уровня развития фундаментальной буддологии, основанной на изучении письменных памятников религиозно-идеологического содержания.

В ходе дальнейшего исследования А. М. Позднеев узнает о существовании специальных монастырей лам-созерцателей и посещает два из них. Он подробно описывает их социальную структуру, особенности периода ученичества. Информантом в данном случае являлся один из должностных лиц монастыря, у которого исследователь остановился на житье¹⁸. Он просит разрешения украдкой посмотреть на созерцателей в их кельях, что ему и было позволено.

Пораженный увиденным (изможденные неподвижные фигуры, кажущиеся бездыханными, полная тишина и т. п.), А. М. Позднеев предпринял подробнейшее интервьюирование своего хозяина. «Целый вечер просидел я с Нирбою и, взволнованный необычайными наблюдениями, расспрашивал его о созерцателях. Потому ли, что лама заметил мое волнение и принял его за благоговейное чувство, потому ли, что мои неотступные вопросы о предмете созерцания лам подействовали на доброе сердце этого старика, или наконец просто потому, что я случайно предложил вопрос о том, нет ли каких-либо правил, по которым должно производить созерцания, он <...> обещал мне дать сочинение, в котором излагаются все основные понятия и порядок созерцаний»¹⁹. Только благодаря личному умению устанавливать контакты с носителями традиционной идеологии А. М. Поздневу удалось узнать о существовании теоретических сочинений в буддизме.

Самостоятельная глава труда А. М. Позднеева посвящена институту хубилганов — воплощений живших ранее великих деятелей буддизма, специфичному именно для центральноазиатской формы буддизма²⁰. Этот раздел организован так же, как и остальные, — главный акцент дается на детали образа жизни хубилганов, а не на традиционные истоки учения о так называемых перерожденцах.

Наиболее обширный раздел книги — о буддийских хуралах (религиозных службах). В этом разделе приведена типология служб, подробно воспроизведены ритуалы

¹⁸ Там же. С. 204–205.

¹⁹ Там же. С. 208.

²⁰ Хубилган — монгольское слово, обозначающее воплощение видного деятеля буддизма. Подробнее см.: Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей... С. 233–275.

буддийского календаря и буддийская обрядность жизненного цикла, типы наставлений по проведению ритуалов.

Разумеется, получение в процессе экспедиции столь обширной и разносторонней информации о жизни буддийского сообщества было возможно только благодаря предварительному знакомству А. М. Позднеева с буддийской литературой, зафиксировавшей канонические уложения, обусловившие все аспекты буддийской религиозной жизни. В целом труд А. М. Позднеева можно назвать историко-культурной реконструкцией жизнедеятельности сангхи как социального института²¹.

А. М. Позднеев как видный специалист был известен в Европе, и в 1881 г. по конкурсу среди европейских ориенталистов его избрали ответственным редактором изданий Великобританского и иностранного библейского общества на монгольском, китайском и маньчжурском языках. В течение 15 лет он лично перевел на ойратский язык (так называемое «ясное письмо») весь Новый Завет. Отметим, что А. М. Позднеев также выступил автором множества переводов учебных материалов на монгольский язык. За содействие в образовании монголов правительство Монголии возвело его в звание дзюнь-вана, т. е. князя второй степени с вручением соответствующего этому званию знака, украшенного рубином²². Так был оценен в Центральной Азии вклад А. М. Позднеева в укрепление единого евразийского историко-культурного процесса.

В 1892 г. Российское Министерство иностранных дел командировало А. М. Позднеева в Монголию и Китай для изучения экономического положения и административного устройства Монголии, перспектив российско-китайской торговли, выяснения причин антиевропейских выступлений в Китае.

Именно чтобы избежать подобных ничему не соответствующих описаний, и Русское географическое общество, и МИД командировали в Монголию А. М. Позднеева как человека, способного дать описание реалий буддийской центральноазиатской культуры, исходя из знания религиозной доктрины, всецело эту культуру определившей. В этой связи уместно привести лестный отзыв о профессиональных качествах А. М. Позднеева, оглашенный вице-председателем ИРГО П. П. Семеновым в собрании ИРГО 23 ноября 1893 г. перед докладом путешественника о результатах экспедиции 1892–1893 гг. «<...>Только благодаря своей исключительной подготовке, своим обширным знаниям языка, литературы, географии и истории Монголии, своей наблюдательности и редкому умению заводить и в течение долгих лет поддерживать многочисленные связи со сведущими и влиятельными монголами, особенно их князьями и духовными лицами, профессор Позднеев мог исполнить так блистательно свою задачу»²³.

По результатам поездки ученый планировал опубликовать шеститомную монографию на основе подробных дневниковых записей. Два тома были опубликованы Императорским географическим обществом²⁴.

²¹ Отметим, что в современной буддологии также используются методы эмпирического исследования. В качестве примера можно назвать работу Рене Готони «Стили жизни тхеравадинских монахов» (Gothoni R. Modes of life of Theravada Monks. *Studia orientalia*. — V. 52. — Helsinki, 1982), основанную на результатах включенного наблюдения, данных биографического метода и методиках структурно-функционального анализа социальных систем.

²² Копии документов личного дела проф. А. М. Позднеева... Л. 1, 4.

²³ Известия ИРГО. Т. XXX. Вып. II. СПб., 1894. — С. 148.

²⁴ Копии документов личного дела проф. А. М. Позднеева... Л. 2.

Важнейшим аспектом вклада второго путешествия А. М. Позднеева в исследование буддизма является подробное описание планов, архитектурного решения, внутреннего убранства, особенностей организации крупных монастырей Монголии, — Эрдени-дзу и Амарбаясгалант (в написании А. М. Позднеева — Амур-баясхуланту)²⁵. Эрдени-дзу связан с деятельностью первого буддийского иерарха Монголии — Ундур гегена Дзанабадзара, Амарбаясгалант — с увековечением его памяти. Оба архитектурных комплекса включены в список мирового культурного наследия. Значение этих монастырей для восстановления раннего этапа истории буддийской культуры в Монголии огромно. Необходимо подчеркнуть, что А. М. Позднееву удалось договориться с монахами о возможности фотографирования. Часть фотографий, запечатлевших храмы, воспроизведена в книге «Монголия и монголы». Таким образом, последующие поколения исследователей получили бесценные свидетельства о буддийской культуре, оставленные компетентным наблюдателем. Нужно сказать, что к «Монголии и монголам» как источнику конкретных сведений исследователи действительно обращались²⁶.

В 1911 г. А. М. Позднеев отправляется в экспедицию, имевшую для царской администрации принципиальное значение: необходимо было выяснить причины массового возвращения крещеных калмыков к буддизму. Отчет о результатах этой поездки исключительно важен для понимания теоретической позиции Позднеева-религиоведа. В этом отчете подробно проанализирована буддийская культовая практика, что Позднеев считал необходимым ввиду неосведомленности миссионерского корпуса о религиозной сущности ламаизма. В этом сугубо прикладном по задачам исследовании проявилось глубокое понимание ученым историко-культурного своеобразия центральноазиатской региональной формы буддизма. В разделе, где дается критическая оценка миссионерской подготовки деятелей Казанской духовной академии, при которой в 1854 г. был образован миссионерский отдел, А. М. Позднеев отмечает, что «курсы читаемых ими лекций по догматике ламаизма, будучи составляемы по английским исследованиям древнебуддийских доктрин, исповедуемых ныне в Индии, совершенно не могут служить пособием для познания того буддизма, который в последовательных ступенях своего развития выработался наконец в особую секту ламаизма и находится в исповедании монголов и наших бурят и калмыков»²⁷.

Видный и признанный знаток живого буддизма, А. М. Позднеев выступал непременным экспертом в сложных административных вопросах, в разъяснении смысла ритуалов центральноазиатского буддизма. Например, Г. Тарановский, вице-директор Департамента духовных дел Временного правительства, в благодарственном письме к ученому упоминает о его подробной справке «об употреблении курительных свечей при буддийском богослужении и в частной жизни бурят» и отмечает, что А. М. Позднеев всегда охотно оказывал экспертные консультации подобного рода²⁸.

²⁵ См.: Позднеев А. М. Монголия и монголы. — Т. 1. — СПб., 1896. — С. 426–459, 24–47.

²⁶ См.: Майдар Д. Архитектура и строительство Монголии. — М., 1971. — С. 67–69; История Эрдени-дзу. Факсимиле рукописи. Перевод с монгольского, введение, комментарий, приложения А. Д. Цендиной. — М.: Восточная литература, 1999.

²⁷ Позднеев А. М. Отчет по поездке к терским, уральским и оренбургским калмыкам в 1911 г. АВ ИВР РАН. Ф. 44. Оп. 1. Ед. хр. 60. Л. 97. Отметим, что первое свое образование А. М. Позднеев получил в Орловской духовной семинарии; он, по-видимому, на всю жизнь сохранил живую христианскую веру и личную заинтересованность в успехах православной миссионерской деятельности.

²⁸ Письмо Г. Тарановского А. М. Позднееву от 3 июля 1917 г. АВ ИВР РАН. Ф. 44. Оп. 2. Ед. хр. 6.

Историко-культурная и политико-административная значимость исследований и деятельности А. М. Позднеева имела, однако, не только общественное признание. В 1911 г. царская администрация присвоила ему чин третьего класса (тайный советник), соответствующий военному званию генерал-лейтенанта, ученый стал также членом Совета министров народного просвещения.

Свидетельством непосредственного знакомства Позднеева с монгольской буддийской литературой являются его «Лекции по истории монгольской литературы». Материалы этих лекций записал и издал в Петербурге в двух томах студент Х. П. Кристи, третий том издавали Г. В. Подставин и Г. Ц. Цыбиков во Владивостоке.

В преподавании монгольской традиционной литературы А. М. Позднеев, так же как в свое время родоначальник отечественной монголистики О. М. Ковалевский, опирался по преимуществу на оригинальные письменные источники.

С привлечением данных хроник и официальных документов реконструируются история монгольской письменности, причины смены алфавитов. Отдельный раздел посвящен Ганджуру, его истории. Эпоху перевода Ганджура на монгольский язык (правление Хутухту-хана — 1604–1634 гг.) Позднеев называет «наиболее блестящим периодом монгольской литературы после возрождения ее у южных монголов»²⁹. Он поясняет стремление всех народов буддийского мира иметь свод поучений Будды на своем языке безусловной каноничностью включенных в него сочинений. Позднеев лично придавал большое значение монгольскому переводу Ганджура. О существовании Ганджура было вначале известно только из монгольских хроник, а к концу XIX в. выяснилось, что печатные доски его утрачены, но один экземпляр ксилографа хранится в Пекине, в храме Юнхэгун. «Монгольские ламы придают этому кодексу чрезвычайное значение и даже не потому, что он представляет собою первейший и громаднейший памятник монгольской литературы, но главным образом потому, что в самом переводе его заключается зародыш тех особенностей буддизма, которые развились именно в Монголии и затем перешли к халхасам, а равно и к нашим бурятам и калмыкам, получив у них силу канона. В этом последнем отношении приобретение монгольского “ган-джура”, в частности для нас, русских, имело не только научное, но даже и государственное значение»³⁰.

Интересна история приобретения А. М. Позднеевым экземпляра монгольского Ганджура. В лекции говорится, что в 1891 г., когда ученый находился в Пекине, ему удалось приобрести для библиотеки Санкт-Петербургского университета рукописный Ганджур у разорившегося правителя хорчинского хошуна. Рукопись вначале предложили русскому почтмейстеру в Пекине Н. И. Гомбоеву, имевшему обширные знакомства среди монголов. А. М. Позднеев вместе с ним отправился за рукописью. После осмотра нескольких томов обнаружилось, что «Ганджур этот представлял собою старинную, но прочную, прекрасно сохранившуюся рукопись, писанную уставным монгольским почерком. <...> Пока этот экземпляр является единственным из известных не только в России и Европе, но и во всей Азии»³¹. Из пояснений А. М. Позднеева ясно, что Ганджур из Юнхэгун — ксилограф, а приобретенный им — рукопись, первый перевод, сделанный в правление Лэкдан-хана³². Подобный путь приобретения ценнейших

²⁹ Позднеев А. М. Лекции по истории монгольской литературы. — Владивосток, 1908. — Т. 3. — С. 98.

³⁰ Там же. С. 101.

³¹ Там же. С. 101–102.

³² Там же. С. 99.

буддийских рукописей российскими чиновниками, офицерами и учеными был скорее правилом, нежели исключением. И в этом сказывалась общая историко-культурная тенденция, сформировавшаяся в России благодаря исходным установкам царской администрации на установление научно обоснованного межкультурного диалога. Носители традиции верили, что российские деятели способны оценить письменные памятники буддийской духовной культуры.

На основе рукописного Ганджура А. М. Позднеев раскрывает структуру и содержание этого канонического свода, фиксирует наиболее популярные в буддийском быту сочинения, входящие в его состав. По разработке ученого это — Праджняпарамита, «Море притч» и еще несколько космологических сочинений³³.

К сожалению, в доступных сейчас экземплярах третьего тома «Лекций...» отсутствуют последующие разделы о буддийской литературе, заявленные в оглавлении, а именно «Правила для переводов священных книг с тибетского языка на монгольский» и «Данджур». Содержание всех трех томов «Лекций...» охватывает, конечно, не только буддийские письменные памятники, но и свидетельствует о широкой начитанности автора в различных областях монгольской традиционной литературы.

Самостоятельный аспект вклада А. М. Позднеева в расширение знаний о функционировании буддийской центральноазиатской культуры — это его последовательная и целенаправленная собирательская деятельность. Исследователь подчеркивал, что активно использует свои коллекции в преподавательской деятельности в Санкт-Петербургском университете.

Собранные им рукописи и ксилографы на языках центральноазиатского буддийского региона существенно обогатили библиотеку факультета восточных языков (ныне — восточный факультет).

Наряду с рукописями и ксилографами А. М. Позднеев активно собирал предметы буддийской художественной культуры (иконы-танки, храмовую скульптуру и ритуальную утварь). Еще при жизни А. М. Позднеева часть коллекции экспонировалась на Всероссийской выставке в Нижнем Новгороде³⁴. Отметим, что А. М. Позднеев собирал эту коллекцию в том числе для демонстрации студентам в рамках учебного процесса. Исследователь дал аналитическое аннотированное описание наиболее популярных персонажей буддийского центральноазиатского пантеона по материалам своей коллекции³⁵. Необходимо подчеркнуть, что тем самым он предвосхитил подход к исследованию буддийской художественной культуры, в 10-е гг. XX в. реализованный С. Ф. Ольденбургом в рамках научно-издательской серии «Библиотека Буддика».

Если судьба рукописного собрания А. М. Позднеева была относительно благополучной, то его коллекция предметов буддийского искусства претерпела период злключения, в ходе которых она могла быть попросту утрачена. Сразу после Октябрьской революции А. М. Позднеев с семьей выехал из Петрограда в Новочеркасск. Коллекция была оставлена в его квартире. Ученый пытался через Наркомпрос добиться пересылки коллекции в Донской университет, где он служил до своей кончины в 1920 г., однако эта просьба не была удовлетворена. После смерти А. М. Позднеева его вдова

³³ Там же. С. 122.

³⁴ См.: Позднеев А. М. Монголия и монголы. — СПб., 1896. — Т. 1. — С. XXI.

³⁵ Ламайские кумиры, или статуи божеств. Из коллекций, составленных профессором А. М. Позднеевым. [СПб.: б. г.] См. Войтов В. Е., Тихменева-Позднеева Н. А. А. М. Позднеев и его восточная коллекция. — Самара, 2001. — С. 75–87.

и четверо детей в 1921 г. вернулись в Петроград. В 1925 г. вдова предложила Комиссии Главнауки по музейным приобретениям купить коллекцию для профильного музея. В 1926 г. коллекцию в рассрочку приобрел Музей восточных культур (ныне — Государственный музей искусства народов Востока — ГМИНВ — Москва). В 30-е гг. буддийское искусство по внеученым причинам не могло быть предметом исследования и не считалось ценным объектом культурного наследия. Коллекция Позднеева была выведена в фонд дублетов и в этом качестве использовалась для пополнения фондов региональных музеев, не имеющих прямого отношения к хранению предметов искусства Востока. В результате это уникальное собрание, одно из первых в России, было распылено, и следы многих предметов затерялись. Только благодаря усилиям потомков востоковеда-путешественника удалось разыскать значительную часть коллекции и провести выставку на базе ГМИНВ, приуроченную к 150-летию со дня рождения А. М. Позднеева³⁶.

Значение деятельности А. М. Позднеева для современных исследователей состоит в том, что им был собран многообразный эмпирический материал о функционировании буддийской культуры в Монголии и в пределах Российской империи.

Прикладной характер задач, решаемых А. М. Позднеевым в ходе посещения буддийских регионов, не предполагал развернутого религиозоведческого теоретизирования как самостоятельного аспекта результатов. Кроме того, процесс исследования письменных памятников буддизма находился еще в зачаточном состоянии, тибетская литература еще не была изучена вовсе. Потребовался большой путь развития теоретической буддологии, чтобы могла быть сформулирована научная теория, осветившая историко-культурную уникальность центральноазиатской региональной формы буддизма³⁷.

ЛИТЕРАТУРА

1. История полувековой деятельности ИРГО. 1945–1895. Составил П. П. Семенов.— Ч. I.— СПб., 1896.
2. Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей... СПб., 1887.
3. Роспись Китайского государства и монгольских земель, составленная томским казаком И. Петлиным // Сибирский вестник. 1818. Кн. 8. Отд. 111. С. 211–236. Источник: URL: <http://www.soxlit.info/Texts/Dokumentary/China/XVII/1600-162/>
4. Gothoni R. Modes of life of Theravada Monks. *Studia orientalia*. V. 52.— Helsinki, 1982.
5. Позднеев А. М. Монголия и монголы.— Т. 1.— СПб., 1896.
6. Майдар Д. Архитектура и строительство Монголии.— М., 1971.
7. История Эрдени-дзу. Факсимиле рукописи. Перевод с монгольского, введение, комментарий, приложения А. Д. Цендиной.— М.: Восточная литература, 1999.
8. Позднеев А. М. Отчет по поездке к терским, уральским и оренбургским калмыкам в 1911 г. АВ ИВР РАН. Ф. 44. Оп. 1. Ед. хр. 60.

³⁶ Подробнее см.: Там же. С. 17–37.

³⁷ Принципиально новаторский вклад внесен в решение этой проблемы Е. А. Островской. См.: Островская Е. А. Тибетский буддизм.— СПб.: ПВ, 2002; Островская Е. А. Религиозная модель общества.— СПб.: Издательство Петербургского университета, 2005; Островская Е. А. Воины радуги. Институционализация буддийской модели общества в Тибете.— СПб.: Издательство Петербургского университета, 2008.

9. Письмо Г. Тарановского А. М. Поздневу от 3 июля 1917 г. АВ ИВР РАН. Ф. 44. Оп. 2. Ед. хр. 6.
10. Позднеев А. М. Лекции по истории монгольской литературы.— Владивосток, 1908. Т. 3.
11. Войтов В. Е., Тихменева-Позднева Н. А. А. М. Позднеев и его восточная коллекция.— Самара, 2001.
12. Островская Е. А. Тибетский буддизм.— СПб., 2002.
13. Островская Е. А. Религиозная модель общества.— СПб., 2005.
14. Островская Е. А. Воины радуги. Институционализация буддийской модели общества в Тибете.— СПб., 2008.

В. Ю. Климов

СВЕТСКИЕ ВЛАСТИ, РЭННЁ, ВОСЬМОЙ ИЕРАРХ БУДДИЙСКОЙ ШКОЛЫ «ИСТИННОЙ ВЕРЫ ЧИСТОЙ ЗЕМЛИ», И ЕЕ АДЕПТЫ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЯПОНИИ

В средневековой истории Японии особое место занимают религиозные выступления икко-икки¹, без должного учета которых невозможно представить политическую историю страны. Со второй половины XV в., начиная с восстания в провинции Кага, движение под религиозной оболочкой буддийской школы икко охватывает территорию почти всей страны. Позже вспыхивают восстания, находящиеся под влиянием других направлений буддизма, например выступления хоккэ-икки школы Нитирэн в 1532–1536 гг., но они не достигают того размаха, который присущ движению последователей икко. Именно это движение тесно связано с крестьянами, умело аккумулирует их энергию и возглавляет борьбу со светскими феодалами, что представляет особую опасность, как для военного правительства, так и для сюго провинций. Поэтому они стремятся себя оградить жесткими законодательными мерами. Широко известен категорический запрет сэнгоку-даймё Сагара относительно икко:

«[статья 35] не должны давать ночлега иваи, ямабуси, моносири (странники, отшельники, странствующие монахи — В. К.), пришедшим со стороны, не должны заказывать [у них] молебен; они, должно быть, составляют основу школы икко;

[статья 36] со всей категоричностью заявляем: следует, наконец, запретить школу икко, в [провинции] Кага уже пылает [вулкан] Хакусан²;

¹ Долгота звука в японских словах за редким исключением, когда это представляется необходимым, не обозначается.

² В 4-ю луну 23-го года Тэммон (4-я луна 23-го года Тэммон начинается 1 апреля и заканчивается 30 мая 1554 г. — В. К.) в провинции Кага, где светскую власть взяли адепты школы «Истинной Веры Чистой Земли», произошло извержение вулкана Хакусан. По мнению законодателей дома Сагара, синтоистские боги явили гнев, вызванный неразумными действиями последователей школы икко. Принятие уложения дома Сагара помечено датой: Тэммон 24-й год, 2-я луна (2-я луна 24-го года эры Тэммон начинается 22 февраля и заканчивается 22 марта 1555 г. — В. К.), то есть вскоре после случившегося извержения.

[статья 37] [все] должны понять, что дилетанты, которые отправляют службу, знахари, что врачуют — независимо мужчины ли, женщины ли — все относятся к школе икко»³.

В уложении дома Такэда также установлен запрет на деятельность школы: «[статья 22]. Не разрешается школе Чистой Земли и шайкам Натирэна участвовать в дискуссиях на территории владения. Если найдутся люди, поощряющие подобные споры, то и священнослужители, и их последователи будут наказаны»⁴. Подобные меры принимаются и другими правителями провинций: Уэсуги, Роккаку, крупным храмом Кофукудзи в провинции Ямато. Народное движение набирает такую силу и мощь, что представляет реальную угрозу властям. Сильным мира сего деятельность школы представляется, по словам Канда Тисато, «крамольной», а идеология ее — «опасными мыслями»⁵. Поэтому представляется логичным предварить рассмотрение хода событий кратким изложением основных положений «Истинной Веры Чистой Земли» (дзёдо синсю). Основателями этого направления буддизма в Японии являются Хонэн (1133–1212) и его ученик Синран (1173–1263). Первоначально, в 1145 г., Хонэн постигал учение школы тэндай на горе Хиэйдзан, священнослужители которого наряду с эзотерической практикой, медитацией, поклонением буддам, бодхисаттвам и синтоистским божествам, обращались и к Амида с возгласием «О, всемилостивейший Амида-будда» («Наму Амида-буцу»). К 1175 г. он пришел к выводу, что в эпоху «конца закона» (маппо) человек не может рассчитывать на спасение своими силами (дзирики), постепенно накапливая добрые дела для улучшения своей кармы. Единственно возможный путь спасения — это положиться на Амида, его обет спасения всех последователей (хонган) и обратиться исключительно к практике постоянного возгласия имени будды Амида (сэндзю нэмбуцу). Отсюда следует, что медитация, поклонение другим буддам и божествам не обеспечивает человеку рождение в «Чистой Земле Крайней Радости». Только Амида может спасти верующего (тарики). Естественно, это ведет к разрыву с традиционными представлениями тэндай, которая добивается в 1207 г. наложения запрета правительства на деятельность Хонэна и высылке его в провинцию Тоса на острове Сикоку.

Синран в то время был одним из многих учеников Хонэна. Он, как и его учитель, подвергся высылке на северо-восток страны, где пробыл до 1234 г. и занимался небезуспешно миссионерской деятельностью в районе Канто. По подсчетам Касахара Кадзуо, Синрану удалось приобщить к своему учению около 100 000 человек⁶. Условно учеников Хонэна можно разбить на две группы. Первая подчеркивала необходимость механического повторения возгласия «О, всемилостивейший Амида Будда» (Наму Амида-буцу), что, по их мнению, обеспечивало достижение «Чистой Земли» (она получила название «кигёха»). Вторая полагала, что только вера (синдзин) в Амиду — единственное средство Спасения. Эта группа известна под названием «андзинха».

³ Сагараси хатто (Уложение дома Сагара) // Нихон сисо тайкэй (Серия по общественной мысли Японии). — Т. 21. — Токио, 1972. — С. 191–192.

⁴ Тюсэй хосэй сирёсю (Собрание исторических материалов по средневековому законодательству). — Т. 3. — Токио, 1979. — С. 206.

⁵ Канда Тисато. Кага икко-икки-но хассэй (Возникновение инициативных групп секты «икко» в провинции Кага) // Сигаку дзасси (Исторический журнал). — Токио, 1981. — № 11. — С. 36.

⁶ Weinstein, Stanley. Rennyō and the Shinshū revival // Japan in the Muromachi age. — Berkeley, London, 1977. — P. 335.

К ней относился и Синран, который был настроен гораздо радикальнее своего учителя и пошел дальше, отсекая все, что непосредственно не связано с Буддой Амида и его Обетом. В отличие от своего учителя Синран полагал, что в принципе человек не способен совершать бескорыстные добрые поступки, в их основе всегда лежит расчет, пусть даже и неосознанный. Все люди без исключения не в состоянии совершать добрые поступки, если подходить к ним по самым строгим меркам морали. Отсюда следует, что человек не может выполнить главное условие Основного Обета Амида: возглашать Его Имя с предельно искренней верой. Обращение к Будде всегда будет отмечено печатью лицемерия и расчета на воздаяние. Это противоречие Синран снял утверждением, что искренняя вера в Амиду — подарок Будды последователю, поэтому не имеет значения, как часто повторяется нэмбуцу (возглашение), хотя в других направлениях школы подчеркивалось настоятельно именно эта сторона. Соответственно, возглашение «Наму Амида-буцу» рассматривалось как выражение благодарности за щедрый дар Будды (хоон сёмё).

В отличие от учителя ученик принципиально отказался от некоторых заповедей буддийской морали, полагая, что они были сформулированы на предыдущих этапах эволюции «Закона Будды», когда человек еще мог рассчитывать на возрождение путем морального самосовершенствования, времени на творение добрых дел не оставалось, а спастись нужно было срочно. Так, Синран порвал с обетом безбрачия, бытовавшим до того времени среди священников, женился, завел семью. Для человека, живущего в эпоху Конца Закона, бессмысленно — вероятно, таков был ход его мысли — следовать обету безбрачия: никому еще не удавалось избежать сексуального влечения. Синран последовательно отказывался официально признать себя иерархом, наставником, учителем, ведущим за собой учеников (дэси), последователей. Тех, кто признавал его учение, он называл «друзьями» (добо), «единомышленниками» («догё»): перед милостью Амида все равны. С этими же словами обращался и Рэннэ в священных посланиях (офуми) к верующим в XV в. Синран, несмотря на огромный успех, не последовал примеру остальных иерархов других направлений буддизма, в том числе и «Чистой Земли», и не основал ни одного храма. У него было семеро детей, и, тем не менее, он никоим образом не оговаривал их право на духовное наследство в руководстве развитого им направления.

Взгляды Хонэна Синраном были еще более упрощены и приближены к народным массам. Все сводилось к Амиде, к его обету и щедрому дару — веры в него, с помощью которого последователь мог выполнить необходимое условие Обета, не прилагая со своей стороны никаких усилий. Становились ненужными другие Будды и бодхисаттвы, даже такие популярные в народе, как Каннон и Сэйси, находящиеся в непосредственной близости от Амида, не говоря уже о синтоистских божествах. Учение приобрело многие черты монотеизма, что нашло отражение и в несложных обрядах поклонения, основным объектом которого стал свиток с возглашением имени Амида, состоящим из шести иероглифов (南無阿彌陀佛 Наму Амида-буцу), а позже — но значительно реже — из девяти или десяти письменных знаков. И здесь отмечается упрощение. Следуя предложенной логике, Синран считал, что от всех сложных обрядов, связанных с чудодейственной магической силой, амулетами и т. п. надо отказаться, так как они привносят суету в погоне за реальными мирскими благами (гэндзэ рьяку) и могут лишить уверенности адептов в могуществе Амида. Еще при жизни Синран стал чрезвычайно популярным иерархом буддийской церкви, к портретам которого относились с таким же благоговением, как к объекту

поклонения, свиткам, на которых рукою Синрана были начертаны возглашения (мёго хондзон).

В 1262 г. Синран скончался. Иерарх не стремился к созданию четко оформленной религиозной организации, скрепленной дисциплиной. В известном сочинении «Таннисё» сообщается, что у Синрана нет ни одного ученика⁷. После его смерти аморфно организованная школа, державшаяся исключительно на духовном авторитете основателя, распалась на следующие группы, конкурировавшие между собой: храма Хонгандзи, во главе которого стояли продолжатели кровнородственной линии Синрана (Отани) в Киото, храма Сэнсюдзи в Таката (провинция Исэ), храма Буккодзи в Киото и объединения трех храмов в провинции Этидзэн. Здесь мы уделим все внимание кровным родственникам Синрана, потомки которого сумели подчинить себе это направление буддизма в Японии.

Из семи его детей только двое: старший сын Дзэнран и младшая дочь Какусинни (1224–1283) играли заметную роль. От сына иерарх отрекся еще в 1256 г., когда тот пытался, пользуясь авторитетом отца, подчинить себе верующих, проживавших в районе Канто, основном оплоты школы. Поэтому пепел, оставшийся после кремации, был захоронен в Отани на земельном участке второго мужа Какусинни. Позже была построена часовня Гюэйдо (в буквальном переводе: «Павильон с изображением Синрана»), она была переименована в Отани бёдо (Мавзолей Отани). За потомками по линии дочери были закреплены права «хранителей» (русусики) этой часовни. Финансовую поддержку им оказывали верующие из Канто. В начале XIV в. Какунё (1271–1351) удалось добиться перевода часовни в ранг храма. Первоначально планируемое название Сэндзюдзи (от выражения «сэндзю нэмбуцу») было отвергнуто правительством по настоянию священнослужителей Энрякудзи, напомнивших о ранее принятом запрете в 1207 г. относительно «сэндзю нэмбуцу». Храм называли Хонгандзи (дословно: храм Основного Обета Амида). Однако этот акт еще не мог обеспечить его настоятелям достаточный авторитет среди верующих, чтобы реально возглавить школу. В Канто успешно действовали соперники, также ведущие свою родословную от Синрана. В споре они опирались на традиционные представления того времени: особой значимости связи учителя — ученика, получение знания непосредственно от первоисточника. Настоятели Хонгандзи подчеркивали свою близость к основателю школы. Однако это противоречило установке Синрана, который официально не признавал за собой роли наставника: в эпоху Конца Закона он, как и другие люди, не обладал достаточной чистотой для выполнения подобной миссии. Но Какунё, претендовавшего на духовное главенство, в данном случае больше волновало не чистота учения великого предшественника, а обладание реальной властью. И лучший способ в борьбе за власть — предстать перед верующими единственно верным продолжателем Синрана. Позже этот метод взял на вооружение Рэннё.

Священнослужителей остальных направлений буддизма и представителей светской власти изначально беспокоило подчеркнуто-пренебрежительное отношение к ним адептов школы. Подобное поведение Рэннё (1415–1499) позже называл «гордыней за Основной Обет Амида» (хонган-бокори). Также оно известно под названием «свобода совершать злые деяния и прегрешения». И действительно, если от верующего ничего не зависит, все даровано Амида: и вера в Него, и Спасение,

⁷ Сасаки Гинъя. Муромати бакуфу (Военное правительство Муромати) // Нихон-но рэкиси (История Японии).— Т. 13.— Токио, 1987.— С. 328.

то можно совершать любые прегрешения — Будда Амида все равно спасет. Чтобы снять обвинения в нетерпимости, наиболее дальновидные последователи Синрана подчеркивали необходимость совершения праведных поступков (кэндзэ сёдзин) как непременное условие Спасения. Тем не менее, это непосредственно не вытекало из взглядов Основателя школы. Нетерпимость, пренебрежительное отношение к другим направлениям были заложены в основных положениях и могли проявиться при определенных обстоятельствах.

Искажения учения Синрана облегчались бытовавшими представлениями об Амида, которого наделила народная молва способностью совершать чудеса. Так, считалось, что само возгласение несет магическую силу, способную отвести многие беды. В связи с этим получили распространение амулеты с начерченными на них с шестью иероглифами «Наму Амида-буцу». Обладателю талисмана (фуда) обеспечено было рождение после смерти в рае Амида. Это создавало питательную почву для распространения воззрений, соперничавших с Хонгандзи храмов в погоне за душами верующих. К примеру, в храме Буккодзи завели специальную регистрационную книгу (мётё), запись в которой имени адепта обеспечивала ему рождение в «Чистой Земле». Простота спасения импонировала народным массам и привлекала в храм многих паломников. Причем правом записи в книгу располагали лишь те священнослужители, портреты которых присутствовали на специальных свитках (экэйдзу), выполнявших своеобразную роль удостоверений, облегчая, таким образом, контроль над священнослужителями.

В 1457 г. во главе храма Хонгандзи встает 43-летний иерарх (хоссу) Рэннё. Он был восьмым по счету настоятелем с момента возникновения мавзолея Отани. Родился он в 25-й день 2-й луны 22-го года Оэй (4 апреля 1415 г. по григорианскому календарю) в Киото от внебрачной связи 18-летнего Дзоннё с женщиной низкого происхождения, прислуживавшей при храме. Детское имя — Хотэй, а также Котэй. В шесть лет ему пришлось навсегда расстаться с матерью. В 17 лет он принял постриг в храме Сёрэнъин, расположенном в восточном районе столицы Хигасияма. С 33-х лет много путешествовал, совершал паломничества в места, связанные с жизнью и миссионерской деятельностью Синрана. В 1457 г. скончался его отец. До этого времени центральный храм влачил жалкое существование, пришел в упадок. Несмотря на интриги мачехи, которая пыталась передать пост иерарха родному сыну Огэн (1433–1503), благодаря заступничеству и поддержке Нёдзё, дяди по линии отца, возглавлявшего авторитетные храмы Дзуйсэндзи в провинции Эттю и Хонсэндзи в провинции Кага, руководителем школы стал Рэннё, человек нелегкой судьбы и незаурядных способностей. Трудная задача стояла перед новым иерархом: вывести храм из состояния упадка, если не развала, привлечь в Хонгандзи последователей Синрана, укрепить социальную основу школы. Решению этих задач и была посвящена вся деятельность Рэннё. Сразу же после того, как он унаследовал пост отца, он приступил к активной миссионерской деятельности. Основной козырь в соперничестве с преуспевающими конкурентами — чистота учения Синрана, к авторитету которого, так или иначе, обращались все наставники школы. Возникла настоятельная необходимость довести эту мысль до всех верующих, интеллектуальный уровень которых не позволял разобраться в сочинениях Синрана, например, в работе «Кёгёсинсё», написанной к тому же на камбуне.

Рэннё удалось найти, пожалуй, единственно верное решение: он обратился непосредственно к последователям со священными посланиями, написанными на простом разговорном языке. В них иерарх разъяснял в доступной форме наиболее сложные

положения, что «Учение святого (Синрана) — это установления Амида — Нёрай»⁸. Собственно восьмой иерарх в эпистолярном творчестве не был оригинален. Пример подал Синран, который отвечал на поставленные последователями вопросы. Рэннэ же придал этому виду творчества, носившему до него камерный характер, общественное значение, использовал его как чрезвычайно эффективное средство в распространении своих взглядов. Важно было, чтобы последователи прониклись чувством уважительного отношения к письмам, почувствовали их значимость, близость к священным текстам. Эту мысль неоднократно подчеркивал Рэннэ: «(вы) должны знать, что священные послания — это непосредственные изречения Нёрай. Когда смотришь на форму, то (это) — Хонэн; когда слушаешь речь, то (это) — непосредственные изречения Мида»⁹. Эта же мысль обыгрывалась и подавалась по-разному: «каждый день доводят до нашего слуха золотые слова священных посланий, дар драгоценный»¹⁰. Сам Рэннэ отчетливо понимал значимость писем, видя в них эффективное оружие в борьбе за души верующих, и не позволял оппонентам дурно о них отзываться: «Священные послания — зеркало рождения в Чистой Земле простых смертных. Есть люди, думающие, что есть Врата Закона, [стоящие] выше священных писем. Это — большая ошибка»¹¹. Основное их назначение — пополнять ряды верующих Хонгандзи, укреплять уверенность в правильности выбора школы: «Когда Досю разыскивал священные послания предшественника прежнего наставника (Рэннэ. — В. К.), то последний возвестил: “Может случиться, что потерялось письмо, но только если (оно) сердцу придало веру, то нет утраты”, — так изволил сказать. И на следующий год, написав (еще одно), подарил»¹². В цитируемом письменном источнике сообщается, что даже перед кончиной иерарх в последний раз подчеркнул роль священных посланий в борьбе за чистоту учения Синрана. «По пути в столицу [Киото] из Осака-дэн наставник заболел, в 18-день 2-й луны 8-го года Мэйю (29 марта 1499 г. по григорианскому календарю. — В. К.) в Самбанодзёкэн [он] сказал прежнему наставнику: “Так как я подробно изложил в священных посланиях суть учения, то теперь вряд ли найдется человек, который исказит [его]. Хорошо это пойми и доведи до сведения верующих”, — так сказал. Это было его последним словом. Тогда [он] поставил личную печать для доказательства, что и успокоение в вере прежнего наставника соответствует посланиям, а также, что и верующие всех провинций будут обретать веру согласно свяственным посланиям. Так говорят»¹³.

Первое обращение, написанное иерархом, было направлено Досай, главе верующих, проживающих в Катада. Вот его содержание. «При безусловной вере в проповеди наставника нашей школы (Синрана. — В. К.) независимо от тяжести проступков, а также, не принимая во внимание глубоко укоренившиеся заблуждения и безрассудное упрямство, но при условии, что миряне, полностью отбросив пагубные склонности к разнообразным практикам (дзо:гё: дзо:сю), вернуться к обету, данному Амида-нёрай из сострадания к людям, и при условии возникновения стремления поверить в него всем сердцем без сомнения, то сразу Амида-нёрай, излучив сияние, примет

⁸ Рэннэ сёнин гоитидай кикигаки (Записи высказываний Рэннэ во время его жизни) // Нихон сисо тайкэй (Серия по общественной мысли Японии).— Т. 17.— Токио, 1972.— С. 126.

⁹ Там же. С. 135.

¹⁰ Там же. С. 164.

¹¹ Там же. С. 142.

¹² Там же. С. 162.

¹³ Там же. С. 166.

[их]. Иными словами, спасет [их] Будда. А также Нёрай подарит [им] веру. Поэтому не должны считать, что возгласение произносят ради спасения Буддой, единственно должны понять, что благодаря устоявшейся вере в Мида из избытка чувства благодарности за быстрое спасение возносим нэмбуцу признательности за милость спасения Амида-нёрай. Вот тогда и становятся [миряне] настоящими отшельниками, всеми помыслами преданными учению (сэндзю: сэннэн). Вместе с тем, когда [они] вольтуются в нашу школу, то возникнет сразу же уверенность в спасении Амидой (итинэн хокки) и будет [им] обеспечено рождение в Чистой Земле еще при жизни (хэйдзэй го:дзё). С глубоким почтением.

Кансё 2-й год (1461 г. — В. К.)»¹⁴.

В первом же послании Рэнне заявил о необходимости отказа от «пагубных склонностей к разнообразным практикам», непосредственно не связанных с отправлением религиозного культа школы, и под флагом борьбы за очищение учения Синрана решительно настаивал всецело положиться на Будду Амида, который дарует адепту веру в него, а значит и спасение. Краткий перечень упомянутых в письме искажений позволяет предположить о их распространенности в среде верующих. Рэннэ подчеркивает, что возгласение с упоминанием Будды Амида произносится не ради рождения после смерти в «Земле Крайней Радости». В то время широко бытовало мнение, что частое механическое произнесение нэмбуцу обеспечивает спасение и что исключительной магической силой обладают слова “Наму Амида-буцу», сказанные на смертном одре при последнем издыхании (риндзю: го:дзё). В письме подчеркивается, что адепту, истово исполняющему религиозные обряды, завещанные Синраном (сэндзю нэмбуцу), обеспечено рождение в «Чистой Земле» еще при жизни (хэйдзэй годзё). Синран упоминается здесь как наставник, иерарх (се:нин 上人). В последующих обращениях он будет называться не иначе как святой (се:нин 聖人).

Рэннэ требовал подчеркнуто-вежливого отношения к верующим, от которых зависела судьба храма Хонгандзи: «Прежний наставник изволил сказать: “Ни в коем случае нельзя грубо разговаривать с верующими”. Основатель школы [Синран] любовно называл [их] спутниками, друзьями»¹⁵. Чтобы избежать негативной реакции со стороны властей и других школ буддизма, Рэннэ стремился удерживать последователей от необдуманных действий, увещевая: «лучше чем следовать примеру плохого человека, следуй примеру человека, утвердившегося в вере»¹⁶. Под давлением священнослужителей других направлений буддизма, а также светских властей восьмой иерарх пытался доказать, что напрасно движение икко-икки связывают с его школой, далекой якобы от экстремизма.

«Итак, нашу школу и ее последователи, и верующие других школ называют «единоверием» (иккосу), с этим нельзя согласиться. Первооснователь-святой [Синран] уже определил [ее] как «Истинная Вера Чистой Земли» (дзёдо синсю). Мы не в силах заставить людей других школ не называть [ее] икко-сю. В нашей школе относить себя к икко-сю — означает совершить огромную ошибку. Прежде всего, суть нашего учения в отличие от других школ «Чистой Земли» основывается на выдающейся доктрине,

¹⁴ Рэннэ фумисю (Собрание священных посланий Рэннэ) / Под ред. Касахара Кадзю.— Токио, 1985.— С. 1–2.

¹⁵ Рэннэ сёнин гоитидай кикигаки (Записи высказываний Рэннэ во время его жизни) // Нихон сисо тайкэй (Серия по общественной мысли Японии).— Т. 17.— Токио, 1972.— С. 165.

¹⁶ Там же. С. 166.

в частности, [ее] наш святой [Синран], запечатлев Истинными письменами, определил как «Истинная Вера Чистой Земли», сокращенно можно называть «Истинная вера». И так [мы] должны понять, что письма [нашей] школы искажаются другими школами, мы же делаем их очевидными.

С глубоким уважением.

Буммэй 5-й год, 9-я луна, последняя декада (последняя декада начинается с 20 сентября 1473 г. — В. К.)»¹⁷.

И все-таки, думается, у простых верующих находила больший отклик общая направленность школы: поклоняться исключительно Будде Амида, не придавая какого-либо значения остальным Буддам и синтоистским божествам. Сам Рэннэ не единожды отмечал, что все помыслы должны обращены к Амиде. «Верный подданный не служит двум государям, у целомудренной жены не может быть двух мужей», — далее он развивает приведенную цитату из Ши-цзи следующим образом, — «свет одной луны освещает всю землю... Поэтому если веришь в Будду Амида, то это значит, что одновременно веришь во всех Будд и богов»¹⁸. Приближающаяся к монотеистической религии простота учения естественным образом отторгла утонченную обрядовость, сложные для понимания непосвященного догматические построения, для которых характерна специальная терминология, и таким образом помогла завоевать сердца крестьян. Позже, в XVI в., Валиньяни Алессандро после поездки по стране, которую он совершил в 1579–1582 гг., в записях, помеченных 1583 г., отмечает именно эту особенность учения, усматривая полное тождество с взглядами Мартина Лютера¹⁹.

Амидаистские школы, к которым относится и «дзёдо синсю», возникли в момент крутой ломки всей социально-экономической жизни страны, когда Япония переживала переход к новой форме правления — камакурскому сёгунату и представляли собой ответ на новые потребности верующих. Деятельность Рэннэ приходится на сложный период замены старой системы землевладения и землепользования, демонтажа политических структур. Иерарх целенаправленно ориентировал священнослужителей на зажиточную прослойку деревни. «Святой Рэннэ неустанно учит: прежде всего, приобщите к учению Будды трех человек. Эти три человека: бонза, тосиёри и отона. Если только этих людей по всем деревням сделать устоями закона Будды, то все остальные нижестоящие станут следовать учению Будды, и Закон Будды будет процветать»²⁰. Под тосиёри и отона здесь понимаются наиболее влиятельные лица из зажиточных крестьян. Если учесть, что и бонзы школы происходили из того же социального слоя, то становится очевидным, что Рэннэ сознательно сделал ставку на них, видя в них опору.

Отмечается быстрый рост числа адептов школы в районах Кинай, Хокуруки и Токай, то есть как раз там, где народное движение достигло наибольшего размаха в XV столетии. Крестьяне нашли в идеологии школы оправдание своим действиям,

¹⁷ Рэннэ фумисю (Собрание священных посланий Рэннэ) / Под ред. Касахара Кадзуо. — Токио, 1985. — С. 59–60.

¹⁸ Там же. С. 90.

¹⁹ Минэгиси Сумио. Даймё рёкоку-то Хонгандзи кёдан — току-ни Кинай-о тусин-ни (Владения даймё и орден Хонгандзи — с упором на столичный район Кинай) // Хонгандзи икко-икки-но кэнкю (Изучение истории храма Хонгандзи и религиозного движения «икко») / Под ред. Минэгиси Сумио. — Токио, 1984. — С. 2–3.

²⁰ Нихон сирё сюсэй (Собрание исторических материалов по Японии) / Составитель Симонака Ясабуро. — Токио, 1956. — С. 248.

идеи, созвучные их представлениям о справедливости, порядке, добре и зле. Их не могли не затронуть уравнилельные идеи. «Прежде всего, смысл веры в Будду настоящего учения заключается не в том, чтобы насильственно разрушить собственную неправедную душу, а также возникающие и укоренившиеся в душе неверные мысли и заблуждения. Просто, если искренне верить всей душой в покровительство Будды Амида, положившись всей душой на Великий Обет Амида-нерай, поклявшегося помогать [всем] — будь-то торговцу или ремесленнику, рыбаку или даже никчемному человеку, похожему на нас [с тобой], погрязших в смертных грехах, блуждающих с утра до вечера в поисках пути; если положишься на милосердие единого Будды Амида чистосердечно и без предательских колебаний, то всенепременно Будда-нёрай окажет высокое покровительство...

Буммэй 3-й год, 12-я луна, 18-е число (28 января 1472 г. — В. К.)»²¹.

Такое письмо не могло не найти отклика среди низших слоев населения. Будде Амида безразлично — кто ты и какое положение занимаешь в обществе, он всенепременно окажет содействие и помощь любому человеку (при единственном условии — искренней вере). Перед Буддой Амида все равны. Проповедь Рэннэ попала в цель, нашла благодатную почву, подготовленную всем предыдущим развитием народного движения. Как отметил Ф. Энгельс, «из равенства сынов божих» легко выводится «гражданское равенство... и отчасти даже равенство имуществ»²². Рэннэ сам, может быть, того не желая, вложил в руки верующих грозное оружие.

Мало того, что школа дала идеологическое прикрытие, духовную санкцию повстанческому движению, она еще и организационно его укрепила. Низовой ее ячейкой была религиозная община (講 科)²³, группировавшаяся вокруг деревенских скромных храмов, порой мало чем отличавшихся от прочих деревенских построек. Члены религиозной общины собирались один-два раза в месяц на сходки (ёриаи). Рэннэ стремился подчинить или включить деревенские общины в религиозные. На сходах религиозных общин обсуждались вопросы не только веры, но, к примеру, текущие проблемы сельскохозяйственных работ, повседневной жизни. Однако Рэннэ старался удержать падение престижа религиозной организации, не дать ей заземлиться на решение повседневных проблем, выступал против пьяных вечеринок, проводимых после сходов, боясь утратить уважение со стороны простых верующих. Так, в «священном послании» от 7-го года Мэйю, 2-й луны, 25-го числа (17 марта 1498 г.) Рэннэ резко осудил последователей общины, собирающейся дважды в месяц, за то, что те собирались не столько для отправления обряда, сколько для живой беседы, сопровождающейся распитием сакэ²⁴.

Сходки проходили в молитвенных домах. Во главе общины стоял староста из числа наиболее авторитетных адептов, его называли «волосатым монахом» (кэбо:дзу). Дело в том, что он не брил волосы на голове, в отличие от священнослужителей. Несколь-

²¹ Рэннэ фумисю (Собрание священных посланий Рэннэ) / Под ред. Касахара Кадзуо.— Токио, 1985.— С. 24–25.

²² Энгельс Ф. Крестьянская война в Германии.— Т. 7.— С. 362.

²³ Климов В. Ю. Религиозная община (科: 講) буддийской школы «Истинной веры чистой земли» в средневековой Японии // Кюнеровский сборник. Материалы восточноазиатских и юго-восточноазиатских исследований. Выпуск 5. Этнография, фольклор, искусство, история, археология, музееведение 2005–2006.— СПб., 2008.— С. 89–102.

²⁴ Кокуси сирёсю (Собрание материалов по отечественной истории).— Т. 2.— Кн. 2.— Токио, 1944.— С. 865–867.

ко молитвенных домов организационно замыкались на местный храм, настоятелем которого был священник, приравненный по социальному положению к «земельному самураю». В его обязанность входили координация и руководство повседневной деятельностью подчиненных ему молитвенных домов и общин. На вершине пирамиды — соборный храм Хонгандзи, во главе которого стоял иерарх (хоссу). Как правило, каждая община имела свое название, которое давалось либо по дню сбора, например, «религиозная община второго числа» (фуцукако), «двадцатого числа» (хацукако), «шестого числа» (муикако), «община, собирающаяся два раза каждый месяц» (майгацу рёдо ко), либо по составу верующих, например, «община отверженных» (каварако), «женская религиозная община, собирающаяся двадцатого числа» («нидзюнити дзебо ко) и т. д. По численному составу они резко отличались друг от друга. Наряду с тем, что существовали общины, состоявшие из несколько десятков человек, численный состав некоторых из них порой достигал 1000 человек. Формировались они по территориальному признаку, по месту жительства. Крупные религиозные организации объединяли своей деятельностью крестьян-верующих нескольких деревень. Например, «община 27-го дня» представляла последователей трех деревень: Исиомару, Симамура и Сэрикава²⁵. С эскалацией военных действий, начиная с междоусобной войны годов Онин, религиозные общины, не теряя религиозного характера, неизбежно начинают политизироваться. Появляется новая боевая единица «куми», которая взяла на себя политические функции. Община же продолжала выполнять прежнюю роль и оставалась основанием для вновь образовавшейся организации.

В начале 1465 г. бонзы храма Энрякудзи, обеспокоенные успехами миссионерской деятельности Рэннэ, расправились с мешавшим им наставником самым решительным образом. Воины-монахи, спустившись с горы Хиэйдзан, атаковали Хонгандзи, уничтожив большинство построек. Рэннэ удалось скрыться на территории храмового комплекса Дзоходзи. Священники Энрякудзи оправдывали нападение тем, что настоятель Хонгандзи выступал против синтоизма и буддизма, пренебрегал объектами их поклонения, возродил практику, ориентированную исключительно на возгласение имени Амида и провоцировал мирян на насильственные действия, образование мятежных групп, которые именовали себя «мутэкосю» («школа всепроникающего света Амида»). На этот раз храм Хонгандзи откупился деньгами. Но представители школы тэндай не успокоились. В 1466 г. воины-монахи с горы Хиэйдзан вновь совершили нападение на Хонгандзи, а точнее на то, что осталось от храмового комплекса после первой атаки.

В 1468 г. Рэннэ вынужден был перебраться в Оцу (провинция Оми). Но уже в 1471 г. в возрасте 57 лет он был вынужден покинуть провинцию Оми, территорию которой занял Роккаку Такаэри (?–1520), враждебно настроенный к нему. Глава школы находит убежище в местечке Ёсидзаки, провинция Этидзэн, предварительно получив поддержку у Кёкаку (1395–1473), настоятеля Кофукудзи и Дайдзёин в Нара, владельца поместья Хосороги, а также у Асакура Тосикагэ (1428–1481), военного губернатора (сюго) провинции Этидзэн. Мать Кёкаку происходила из рода наставника Хонгандзи, этим, скорее всего, и объясняется его заступничество. Выбор места не был случаен. В провинциях Этидзэн, Кага и Эттю к тому времени сосредотачивалось немалое количество храмов, наставники которых признавали духовное превосходство Рэннэ. В 1473 г. в письме к верующим он вспоминает свое прибытие к берегам Японского

²⁵ Касахара Кадзю. Икко-икки (Движение «икко»).— Токио, 1955.— С. 152.

моря: «С 3-го года Буммэй, первой декады начала лета [четвертой луны] (то есть, первая декада означенного периода начинается с 21 апреля 1471 г. — В. К.) мне пришлось внезапно скрытно бежать из южной части храма Миидэра в Оцу уезда Сиганокори края Госю и странствовать по различным местам [провинций] Этидзэн и Кага. Так как место Ёсидзаки в Хосорогиго настоящих провинций удивительно интересное, мы расчистили пространство в горах, где до той поры жили дикие звери (дословно: тигры и волки — В. К.), с 7-й луны 7-го дня (24 июля 1471 г.) воздвигали храм должной формы. Как будто это было вчера, а прошло уже весны и осени трех лет... Буммэй 5-й год, 9-я луна, [...] день (9-я луна 5-го года Буммэй приходится на временной промежуток с 22 сентября по 21 октября 1473 г. — В. К.)»²⁶. Месяцем ранее, в «священном послании» от Буммэй 5-го года, 8-й луны, 2-го дня (25 августа 1473 г.) иерарх, радуясь успехам на новом месте, пишет, что не прошло и трех лет, как он прибыл в Ёсидзаки, а за это время построено большое поселение на вершине горы, в котором возведен величественный храм и срублены 100–200 других построек, что этот храм посетило неисчислимое множество людей (дословно: несколько тысяч по десять тысяч человек). Разумеется, что не все, кто посетил с паломничеством прихрамовое селение Ёсидзаки, сразу же стали последователями школы, однако огромный интерес, вызванный у жителей соседних провинций Кага и Этидзэн, безусловно, свидетельствует об огромном успехе миссионерской деятельности Рэннэ и о популярности этой школы среди простого народа.

Однако вхождение иерарха в духовную жизнь названных провинций не было легким. Как в центре, так и в районе Хокурикудо получили распространение ереси. Организационно это выразилось в оформившейся оппозиции группы храмов, объединенных названием «саммонто», что в буквальном переводе означает «три группы верующих»: иными словами трех крупных буддийских центров в провинции Этидзэн — Омати Сэндзюдзи, наставник Нёдо, Екогоси и Сабаэ дзёсёдзи, во главе которых соответственно стояли Досё и Нёкаку, ученики ранее названного Нёдо, который претендовал на духовное наследство Синрана, объявив себя «дзасу» — это звание традиционно носил глава храма Энрякудзи. Нёдо подкрепил свои претензии тем, что якобы воспринял учение Синрана от его старшего сына Дзэнрана. К числу его нововведений относится утверждение, что последователь не нуждается во внешних объектах поклонения, поскольку Будда — это сам верующий²⁷. К середине XV в. эти три храма контролировали пять крупных храмов в этом регионе.

К наиболее распространенным ересям, с которыми пришлось столкнуться Рэннэ, относятся:

- 1) достижение состояния Будды в тот момент, когда на адепта нисходит вера в Амида, ниспосланная им самим;
- 2) преувеличение роли наставника, который якобы может верующему гарантировать рождение в «Чистой Земле» (дзэндзисики-даномии);
- 3) вера в силу секретной передачи доктрины учения (хидзибомон);
- 4) представление, что богатые дары деньгами и вещами обеспечат Спасение (сэмоцу-даномии);

²⁶ Рэннэ фумисю (Собрание священных посланий Рэннэ) / Под ред. Кагахара Кадзуо. — Токио, 1985. — С. 64–65.

²⁷ Weinstein, Stanley. Rennyō and the Shinshū revival // Japan in the Muromachi age. Berkeley, London. 1977. — P. 351.

5) выделение из среды верующих хороших учеников (ёкидэси) или истинных людей веры (синдзин-но хито);

6) ношение священниками одежд «святых странников» (югё сёнин), которым предписывалось облачаться как простые миряне;

7) подчеркивание особой значимости возгласия, произносимого на смертном одре при последнем издыхании.

Глава школы активно вел борьбу с искажениями, отстаивая, по его мнению, чистоту учения. Основная цель его письменных обращений — утвердить в сознании последователей мысль, что:

1) спасение достигается исключительно с помощью Амида и при условии безусловной искренней веры в Него;

2) вера даруется самим Амида;

3) ничто, ни самые богатые подарки, и никто, кроме Амида, исключая, в том числе, и самых авторитетных настоятелей, не в состоянии помочь достичь «Чистой Земли»; тем самым уравнивались в своих возможностях Спасения все социальные слои, и формально соблюдался принцип равенства перед Буддой Амида;

4) разделение на учителей и учеников, выделение из среды последователей настоящих людей веры не представляется правомочным, так как еще Синран всех без исключения называл «друзьями» (добо), спутниками (догё) и отрицательно относился к привычной для средневекового японца связи учитель-ученик; в этом смысле показательно, что термин «монто» («товарищество Врат», т. е. храма), который был применим в других школах только к священникам или их ученикам, в школе «Истинной веры», где различия между мирянами и служителями культа были сведены до минимума, означал просто «верующие», например «верующие провинции Эттю» (Эттю монто), в источниках отмечается лишь их привязка к определенной административно-территориальной единице с указанием ее названия;

5) последователь школы приобретает еще при жизни «две выгоды» (нияку) от веры в Будду Амида: в этой жизни он живет с уверенностью, что родится в рае Амида и что в другой жизни его ждет Спасение. Это был вынужденный ответ на проповедь наставников из группы «самманто», утверждавших, что Спасение достигается еще при жизни.

Тем не менее, несмотря на огромный авторитет, Рэннэ во многих случаях не мог добиться искоренения среди мирян ложных, по его мнению, представлений, питавшихся традиционными представлениями синтоизма и других школ буддизма, а также подкрепленных предыдущим опытом развития общественной мысли. Не единожды он сталкивался с ситуацией, когда верующие отводили ему роль Великого Учителя, способного якобы от имени Амида обеспечить им Спасение. Однажды Рэннэ на склоне лет с горечью заметил: «И сейчас найдется человек, который умрет, если скажу: “Умри”. Но вряд ли найдется человек, который обретет веру»²⁸. На этом основании можно предположить, что доктрина школы, возглавляемой Рэннэ, не всегда и не во всем совпадала с религиозным мировосприятием простых адептов, составлявших основную массу повстанцев икко-икки. Несмотря на огромный авторитет наставника, несмотря на искреннее, по-видимому, стремление верующих соблюдать установления «дзёдо синсю», нельзя говорить о тождестве их взглядов, адаптированных обыденным со-

²⁸ Рэннэ сёнин гоитидай кикигаки (Записи высказываний Рэннэ во время его жизни) // Нихон сисо тайкэй (Серия по общественной мысли Японии).— Т. 17.— Токио, 1972.— С. 163.

знанием земледельцев, стремившихся преломить их в практике повседневной жизни конца XV — начала XVI вв. Этот период времени отмечен стремительной девальвацией устоявшихся моральных ценностей, отходом от принципиальных положений школы «Истинной Веры Чистой Земли», что находит подтверждение в устойчивом существовании ересей, искажений, отмеченных выше, несмотря на тщетные попытки иерарха их искоренить.

Четыре месяца конца 1473 — начала 1474 гг. (с 9-й луны 5-го года Буммэй по 1-ю луну 6-го года Буммэй, по григорианскому календарю с 22 сентября 1473 г. по 16 февраля 1474 г.) отмечены серьезными изменениями в миссионерской пропаганде Рэннэ, почувствовавшего серьезную опасность для храма в Ёсидзаки. В районе Хокурукидо до его прибытия огромным влиянием располагала школа дзисю, основанная Иппэном, верующие которой наряду с поклонением Будде Амида большое значение придавали вере синтоистским богам. Позже многие из них примкнули к иерарху школы «Истинной Веры Чистой Земли», но старые представления давали о себе знать, что создавало внутреннюю неустойчивость и таило потенциальную опасность раскола религиозной организации. К этому времени четко определилась заинтересованность Тогаси Масатика (?–1488), военного губернатора (сюго) провинции Кага, использовать последователей «дзёдо синсю» в своих корыстных целях. К тому же, как известно, увеличилась угроза нападения со стороны других школ, репрессивных мер светских властей. Чтобы снять напряженность, в поисках выхода из затруднительного положения, был предпринят следующий шаг на уже известном пути, предложенном и апробированном другими в период Хэйан. Была взята на вооружение концепция «хондзи суйдзяку», по которой местные синтоистские божества были объявлены проявлением (суйдзяку) изначальной сущности Будд и бодхисаттв (хондзи). Рэннэ слегка сместил акценты, объявив, что все остальные Будды и бодхисаттвы, а также местные боги — суть проявления Амида. Об этом неоднократно говорил иерарх в посланиях, датированных 12-й луной 5-м годом Буммэй (12-я луна 5-го года Буммэй приходится на период с 20 декабря 1473 г. по 17 января 1474 г. — В. К.) и 11-м днем 1-й луны 6-го года Буммэй (28 января 1474 г. — В. К.). «Однако если сейчас среди живых существ найдется человек, который, укрепившись в вере, положится на Амиду, будет произносить возгласия (нэмбуцу), то обязательно родится в Чистой Земле Крайней Радости по причине того, что это, скорее всего, совпадет с заветной мечтой всех богов, обрадует их, и они возьмут под защиту отшельников, возносящих нэмбуцу, хотя, в частности, они и не поклоняются богам, а только — одному Будде Амида, а значит и всем богам...»²⁹. И далее иерарх переходит к теме, что именно по этой причине нельзя оскорблять все Законы и школы, что «все Будды и бодхисаттвы заключаются в одном Амида-буцу»³⁰. Конкретная военно-политическая обстановка оказала серьезнейшее воздействие на иерарха, что с очевидностью обнаруживается в «священных посланиях».

Народные массы, организованные храмом Хонгандзи, становятся реальной силой, с которой приходится считаться не только местным феодалам, но военным губернаторам провинций. Последние пытаются использовать авторитет школы в своих корыстных целях.

²⁹ Рэннэ фумисю (Собрание священных посланий Рэннэ) / Под ред. Касахара Кадзуо. — Токио, 1985. — С. 101–102.

³⁰ Там же. С. 103.

ЛИТЕРАТУРА

1. Канда Тисато Кага икко-икки-но хассэй (Возникновение инициативных групп секты «икко» в провинции Кага) // Сигаку дзасси (Исторический журнал). — Токио, 1981. № 11.
2. Касахара Кадзуо Икко-икки (Движение «икко»). — Токио, 1955.
3. Климов В. Ю. Религиозная община (ко: 講) буддийской школы «Истинной веры чистой земли» в средневековой Японии // Кюнеровский сборник. Материалы восточноазиатских и юго-восточноазиатских исследований. Выпуск 5. Этнография, фольклор, искусство, история, археология, музееведение 2005–2006. — СПб., 2008.
4. Кокуси сирёсю (Собрание материалов по отечественной истории).— Т. 2.— Кн. 2.— Токио, 1944.
5. Минэгиси Сумио. Даймё рёкоку-то Хонгандзи кёдан — току-ни Кинай-о тьусин-ни (Владения даймё и орден Хонгандзи — с упором на столичный район Кинай) // Хонгандзи икко-икки-но кэнкю (Изучение истории храма Хонгандзи и религиозного движения «икко») / Под ред. Минэгиси Сумио. — Токио, 1984.
6. Нихон сирё сюэй (Собрание исторических материалов по Японии) / Составитель Симонака Ясабуро. — Токио, 1956.
7. Рэннэ сёнин гоитидай кикигаки (Записи высказываний Рэннэ во время его жизни) // Нихон сисо тайкэй (Серия по общественной мысли Японии).— Т. 17. — Токио, 1972.
8. Рэннэ фумисю (Собрание священных посланий Рэннэ) / Под ред. Касахара Кадзуо. — Токио, 1985.
9. Сагараси хатто (Уложение дома Сагара) // Нихон сисо тайкэй (Серия по общественной мысли Японии).— Т. 21. — Токио, 1972.
10. Сасаки Гинъя. Муромати бакуфу (Военное правительство Муромати) // Нихон-но рэ-киси (История Японии).— Т. 13. — Токио, 1987.
11. Тьусэй хосэй сирёсю (Собрание исторических материалов по средневековому законодательству).— Т. 3. — Токио, 1979.
12. Энгельс Ф. Крестьянская война в Германии // Собр. соч. — Т. 7.
13. Weinstein S. Rennyu and the Shinshu revival // Japan in the Muromachi age. Berkley. — London. 1977.

С. И. Марахонова

ВЫДАЮЩИЙСЯ ИССЛЕДОВАТЕЛЬ ЯПОНСКОЙ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ СЕРГЕЙ ЕЛИСЕЕВ И ЕГО ПЕТРОГРАДСКОЕ ОКРУЖЕНИЕ

Сергей Григорьевич Елисеев (1889–1975) — востоковед с мировым именем, уникальный ученый-японец, получивший редкое специальное образование. Однако до недавнего времени он был почти забыт на своей родине. Не только потому, что он был сыном купца-миллионера, бежавшего от советской власти в Париж, не только потому, что он сам тайно эмигрировал из советской России в 1920 г. Прежде всего потому, что его имя связано не с Россией, а с Европой, Америкой, Японией. В этих странах — особенно во Франции и США его помнят и очень высоко ценят, уважают его память. Елисеев способствовал формированию научной японистики во Франции, где эта область востоковедения имела в основном практическую, страноведческую направленность. В США он стал создателем школы дальневосточных исследований, «отцом» американской японистики. В самой Японии основателем научной японистики считают, увы, не Елисеева, а его ученика, американца Э. О. Рейшауэра. Но именно в Японии проживает и поныне единственный биограф Сергея Григорьевича — господин Курата Ясуо.

Сергей Елисеев родился 13, по новому стилю 26, января 1889 г. в Петербурге в известнейшей по всей России семье преуспевающего предпринимателя, купца в третьем поколении, большого благотворителя, Григория Григорьевича Елисеева, владельца легендарных «Елисеевских» гастрономов в Москве и Санкт-Петербурге. За заслуги перед Отечеством в 1910 г. Г. Елисеев со всем нисходящим потомством был возведен в дворянское достоинство. Однако ни один из пяти сыновей Григория Елисеева не захотел продолжить семейное дело, что послужило поводом для конфликта между отцом и сыновьями и причиной отчуждения в семье.

Окончив в возрасте 18 лет с золотой медалью знаменитую петербургскую Ларинскую гимназию, Сергей готовится к учебе в Японии, предварительно изучая в течение года азы японского и китайского языков в Берлинском университете. Затем он уезжает на 6 лет в Японию в Императорский Токийский университет, где на отделении японской литературы гуманитарного факультета вместе с «носителями языка» блестяще постигает тонкости японской филологии. С. Г. Елисеев полностью погружается в атмосферу

загадочной страны, ее культуру, проникается ее духом. Сергей провел в Японии свои молодые годы, годы формирования и мужания. Его душа взрослела в этой восточной стране. Не потому ли он так тонко чувствовал красоту природы и понимал особенности ее изображения в японской литературе, может быть, как утверждают исследователи его творчества, даже лучше самих японцев. «Именно Елисеев-иностранец обладал “душой японца” в большей степени, чем кто-либо из японцев. Он прекрасно понимал Японию»¹.

Эти 6 лет были годами насыщенной событиями и общением жизни. Обучение у разных профессоров, нескольких репетиторов, вхождение в литературный кружок блестящего писателя Нацумэ Сосэки, участие в постановках театра Кабуки и изучение народных танцев, знакомство с гейшами... Уже в то время сформировался его интерес к японской поэзии. Его студенческая дипломная работа, написанная по-японски и посвященная творчеству Мацуо Басё («О поэзии Басё, великого народного поэта Японии»), в скором времени переросла в диссертацию, созданную им уже на родине. Но этой работе не суждено было выжить в революционной России — она попросту была утеряна. Все, что у нас осталось, — это студенческий опус и небольшая статья, опубликованная в Японии на японском языке в те же годы его студенчества, а также сохранившиеся в архиве востоковедов Института восточных рукописей РАН записи, наброски статей о японской поэзии, в частности, о Басё, относящиеся к середине 1910-х гг.² Сохранился и текст его публичной лекции о творчестве Басё.

Изучение японской литературы и художественные переводы прошли через всю научную и творческую жизнь С. Г. Елисеева. Но особой его любовью было дальневосточное искусство, художественная культура. Любовь эта восходила к юности Сергея, когда в гимназические годы он не просто увлекался, но и учился живописи и мечтал стать профессиональным художником. В то же время его очень интересовала Япония. И этот интерес вскоре вылился в серьезное увлечение японским искусством. По одной из версий биографии С. Г. Елисеева, серьезное влияние на выбор им жизненного пути оказал его наставник в уроках химии, большой знаток и любитель искусства. Он посоветовал юноше совместить его одновременное увлечение живописью и Японией, а также его необычайные способности к языкам в дальневосточных исследованиях, сделав именно востоковедение своей основной специальностью³.

Находясь в Японии студентом, и позднее, во время командировок, когда он уже преподавал в университете в Петрограде, Сергей Григорьевич знакомился с художественными музеями, храмовой культурой, иконографией, японской керамикой, бронзой. Он посещал местные фабрики и ремесленные мастерские. Богатый опыт владения этим материалом позволил ему участвовать в организации выставки древних китайских и японских бронз в Париже в начале 1930-х гг.

В Париже Сергей Григорьевич провел первые 12 лет своей эмиграции, с 1921–1932 гг. (не считая последних почти двух десятков лет, когда он был уже очень пожилым человеком). Именно этот парижский период был наиболее плодотворным

¹ Тадзима Такаси. Сергей Елисеев и Нацумэ Сосэки // С. Г. Елисеев и мировое японоведение (Россия, Япония, США, Франция, Швеция, Вьетнам). — М.: Издательская фирма «Япония сегодня», 2000. — С. 35.

² АВ. Ф. 16. Оп. 1. Ед. хр. 14; «The Japanese Poet Basho» // Haimi, Tokyo, 1913.

³ Reischauer E. O. Serge Elisseeff // Harvard Journal of Asiatic Studies: Harvard-Yenching Institute. Vol. 20. 1957.— P. 5–7.

для ученого как культуролога, изучавшего культуру и искусство и писавшего о них. Его работа в Музее Гимэ в качестве хранителя японской коллекции, очевидно, только стимулировала этот интерес.

Широта изучавшейся им проблематики была довольно большой: японская художественная культура, изобразительное и прикладное искусство, театр и музыка. Но крупных работ такого рода было написано немного. У С. Г. Елисеева, более двадцати лет отдавшего преподаванию, вообще немного исследований монографического характера, в основном статьи. Среди работ по искусству следует прежде всего выделить его монографию по истории современной японской живописи⁴ — «Современная живопись в Японии», обширную статью о дальневосточном портрете⁵, статьи о живописи школы Кано (XVI–XVII в.)⁶, о формировании жанра пейзажа в японской живописи в XV в.⁷ Его книга о театре Кабуки⁸ была прекрасно проиллюстрирована художником А. Яковлевым, широко известным в русских эмигрантских кругах в Париже. Он даже стал соавтором С. Г. Елисеева. Интересно, что А. Яковлев был одним из учителей живописи Веры Петровны Елисейевой еще в Петербурге-Петрограде. С. Г. Елисеев также отредактировал книгу Н. Пери по японской музыке⁹. Интерес представляет и раздел о японской мифологии, написанный Сергеем Григорьевичем для сборника «Азиатская мифология»¹⁰. Буддийскую часть этого очерка можно рассматривать как искусствоведческую, поскольку она во многом посвящена описанию иконографии японского буддизма¹¹. Исследования С. Г. Елисеева в области искусства были обобщены в главах о Китае и Японии в востоковедном томе многотомной «Всеобщей истории Искусств»¹².

Зимой 1922 г. С. Г. Елисеев принимал участие в организации грандиозной выставки японского искусства во дворце Гран Пале в Париже. В. М. Алексеев так отозвался об этом событии: «Как отличный знаток языка Японии и специалист по ее искусству, С. Г. Елисеев был, вероятно, в высшей степени полезным организатором и каталогизатором выставки, и надо надеяться, что ее каталог, чуть ли не впервые составленный лицом, соединяющим в себе знание языка со знанием и пониманием искусства, составит эпоху в японологии»¹³.

Упомянутая выше книга «Современная живопись в Японии» была написана специально по случаю открытия выставки. Среди парижских ученых и художественных деятелей С. Елисеев был известен как тонкий знаток японской цивилизации и худо-

⁴ Elisseeff S. La peinture contemporaine au Japon.— Paris: E. de Boccard, 1923.

⁵ Elisseeff S. Notes sur le portrait en Extrême-Orient // Études d'orientalisme publiées par Le Musée Guimet à la mémoire de Raymonde Linossier.— Vol. 1.— Paris, 1932.

⁶ Elisseeff S. Les peintres de l'École Kano // Revue des Arts Asiatiques, II^{me} Année.— № 4.— Paris, 1925.

⁷ Elisseeff S. Sur le paysage à l'encre de Chine du Japon // Revue des Arts Asiatiques, II^{me} Année.— № 2.— Paris, 1925.

⁸ Elisseeff S., Jacovlev A. Le théâtre japonais (Kabuki).— Paris: Meynial, 1933.

⁹ Peri N. Essai sur les gammes japonaises.— Paris, 1934.

¹⁰ Elisseeff S. The Mythology of Japan // Asiatic Mythology.— London, 1932.

¹¹ Алпатов В. М. Сергей Григорьевич Елисеев // С. Г. Елисеев и мировое японоведение. С. 18–21.

¹² Elisseeff S. L'art de Chine, L'art de Japon // Histoire universelle des Arts. IV. Arts musulmans Extrême-Orient.— Paris, 1929.

¹³ Алексеев В. М. Русское востоковедение за границей // Восток.— Кн. 2.— 1923.— С. 132. Цит. по: Дьяконова Е. М. Письма С. Г. Елисеева к В. М. Алексееву. 1933–1936 // С. Г. Елисеев и мировое японоведение. С. 144.

жественный критик. А его известность в японских академических кругах позволила посольству Японии во Франции обратиться к нему с просьбой написать работу о современной японской живописи. В то время это было наиболее подробное за пределами Японии систематическое описание японской живописи периода XVI–XX вв. В книге С. Г. Елисеев рассматривает японское искусство в целом, изучая его именно в японском контексте, и, не высказывая категорических суждений, стремится выявить характерные особенности различных стилей. Он рассматривал историю японского искусства, избегая обращения к европейским критериям. Только С. Г. Елисеев в тот период использовал на Западе такой метод. Это фундаментальное и уникальное исследование, сохраняющее актуальность до наших дней¹⁴

В 1928 г. С. Г. Елисеев участвовал в работе съезда по народному искусству в Праге. Вот что пишет он Ф. А. Розенбергу в Ленинград 24 июля 1928 г.: «Я должен сидеть в Париже. У меня сейчас много работы в связи со съездом по народному искусству, который будет в Праге в октябре месяце»¹⁵.

В 1931 г. он был приглашен в Стокгольм для организации выставки японского искусства и составления каталога выставки. Выставка, по признанию самого Сергея Григорьевича, «имела большой успех»¹⁶. За эту работу королем Швеции ученый был удостоен Креста «Полярной звезды». В дополнение к организации выставки С. Елисеев прочел в Стокгольме ряд лекций по истории буддийского искусства в Японии.

В Париже С. Г. Елисеев, помимо ряда японистических курсов в Сорбонне, читал лекции по истории японского буддийского искусства, в особенности иконографии, в Школе высших исследований (Сорбонна), а в Школе Лувра — лекции по истории китайской живописи.

С 1932 по 1958 г. С. Г. Елисеев возглавлял вновь созданную кафедру дальневосточных исследований в Гарвардском университете в США и одновременно был директором Института Гарвард-Янъцзин (американского подразделения американо-китайского научно-исследовательского и учебного учреждения), занимавшегося повышением уровня высшего образования в Китае. В этот период жизни Сергей Григорьевич всецело посвятил себя преподавательской и административной деятельности. Среди многочисленных учебных курсов, читаемых им по японистике, нашлось место и курсам по дальневосточному искусству, особенно архитектуре.

Но вернемся теперь к лету 1914 г., когда начинающий японоведа Сергей Елисеев, также владеющий китайским и корейским языками, возвращается из Японии в Петроград. Дома его ожидает трагическая смерть матери 1 октября 1914 г. и последовавшее вскоре венчание с Верой Петровной Эйхе, дочерью известного петербургского инженера. Вера была художницей и даже как-то проиллюстрировала книгу С. Г. Елисеева «Японские сказки», написанную в Стокгольме, где семья жила первые три месяца своей вынужденной эмиграции из России. К сожалению, книга не увидела свет.

В следующем, 1915 г., Сергей Григорьевич сдает все необходимые (магистерские) экзамены на факультете восточных языков, читает пробные публичные лекции на тему «Басё и его произведения» и «Развитие книжного японского стиля» и, таким образом,

¹⁴ Шарье И. Сергей Елисеев и современное японское искусство // С. Г. Елисеев и мировое японоведение. С. 99, 104.

¹⁵ Архив АН. Ф. 850. Оп. 3. Ед. хр. 47.

¹⁶ Дьяконова Е. М. Письма С. Г. Елисеева к В. М. Алексееву. 1933–1936 // С. Г. Елисеев и мировое японоведение. С. 151.

легализует диплом Токийского университета. С января 1916 г. С. Г. Елисеев — приват-доцент кафедры японской словесности. На факультете он читает курсы японского разговорного языка, грамматики письменного языка, чтения современных литературных текстов, японской литературы. В 1919 г. он предлагает спецкурс «История японской эстетики»¹⁷. В 1919 — 1920 гг. Елисеев становится основным преподавателем (не считая Е. Д. Поливанова, который большую часть времени отдавал советской деятельности) японистических дисциплин ввиду отъезда М. Н. Рамминга и Ор. В. Плетнера за границу и преждевременной кончины О. О. Розенберга.

Одно преподавательское место не может прокормить ученого с семьей (1 августа 1915 г. у него рождается первенец Никита, а 4 мая 1918 г. — второй сын Вадим), да и совмещение ряда должностей по специальности было тогда для востоковедов обычным делом. В 1917 г. С. Г. Елисеев поступил на службу в Азиатский музей и в течение целого года был заведующим азиатским архивом, где он разбирал и каталогизировал фонды. Однако основная его профессиональная деятельность была связана с изучением дальневосточного искусства. Елисеев работал в области китайской и японской живописи и японской керамики, изучая петроградские собрания китайских и японских художественных предметов и подготавливая их описания. Также он рассматривал вопросы о связи китайских, японских, корейских и сибирских древностей. Его наблюдения были отражены в ряде статей, не опубликованных в связи с типографскими затруднениями: «Материалы по библиографии искусства Дальнего Востока»; «О китайском идеалистическом пейзаже и художнике Сэсю»; «Мысли о китайской и японской эстетике»¹⁸.

С того же 1917 г. Сергей Григорьевич являлся сотрудником (а с 1919 г. профессором) Института истории искусств, более известного в те времена как Зубовский институт. Институт был создан в 1912 г. историком искусств, меценатом графом В. П. Зубовым. Там по Отделу древнего и дальневосточного искусства Елисеев читал обширную программу курсов по истории китайской и японской живописи, истории японской скульптуры. Достоверно известно, что на 8 мая 1919 г. был запланирован его доклад «Об японском орнаменте Асидэ», не состоявшийся ввиду болезни докладчика. В архиве востоковедов Института восточных рукописей РАН сохранились иллюстрации С. Г. Елисеева к «Асидэ» — рисунки тушью и красками с изображением вееров, ширм и т. д.¹⁹ На 1920–1921 учебный год Елисеев заявил следующие учебные курсы: «История японской живописи», «История японской художественной культуры», «Введение в изучение японской живописи»²⁰.

С августа 1918 г. С. Г. Елисеев служил в Отделе Восточных древностей Археологической комиссии, вскоре преобразованной в Академию истории материальной культуры. Художественная культура Дальнего Востока и в этом учреждении представляла его главный научный интерес. На одном из публичных заседаний Академии ученый выступил с докладом «Особенности дальневосточной скульптуры»²¹. Елисеев настоял на приобретении Академией коллекции японского искусства Н. В. Щегловой

¹⁷ Архив ИИМК. Ф. 2. Оп. 3. Ед. хр. 203. Л. 3.

¹⁸ Архив ИИМК. Ф. 2. Оп. 3. Ед. хр. 203. Л. 3.

¹⁹ Архив РИИИ. Ф. 71. Оп. 1. Ед. хр. 6. С. 177; ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 1. Д. 11012: АВ. Ф. 16. Оп. 1. Ед. хр. 41

²⁰ АВ. Ф. 16. Оп. 1. Ед. хр. 307. Л. 26.

²¹ Востоковедение в Петрограде. 1918–1922.— Петроград, 1923.— С. 11.

и занимался ее изучением. Пока что нам не удалось проследить дальнейшую судьбу этой частной коллекции и узнать, где она сейчас находится.

Полностью подготовленная статья С. Г. Елисеева «Описание собрания эфесов японских мечей из коллекции Н. Щегловой» не смогла быть опубликована опять же по чисто техническим причинам²². По-видимому, в это же время Елисеев работал над книгой «История дальневосточного искусства», договор на издание которой был им подписан с издательством «Брокгауз-Ефрон» в конце 1919 г.²³ Однако книга не была издана, очевидно, ввиду отъезда ученого из страны в сентябре 1920 г. Судя по всему, она так никогда и не была написана.

Единственная работа Елисеева, которая была издана на русском языке на родине — это раздел «Японская литература», написанный им для сборника статей «Литература Востока»²⁴. Значение этой работы очень велико, поскольку это был первый в российской японистике научный обзор японской литературы, сохранивший научную ценность и по сей день.

«Российский» период в жизни Сергея Елисеева закончился в конце сентября 1920 г., когда на лодке финнов-контрабандистов он с семьей тайно бежал из Петрограда через Финский залив в Финляндию.

У Сергея Григорьевича Елисеева в Петрограде было два круга знакомых: представители деловых кругов, буржуазии и деятели науки и искусства. В числе последних были прежде всего востоковеды С. Ф. Ольденбург, В. М. Алексеев, О. О. Розенберг, Ф. А. Розенберг, Н. Я. Марр, Б. Я. Владимирцов, А. Н. Самойлович, В. К. Шилейко, биолог П. Ю. Шмидт, химик В. Н. Верховский и многие другие. Особенно дружен Сергей Григорьевич был с Н. А. Невским, В. М. Алексеевым, Н. М. Дьяконовой (будущей женой В. М. Алексева). Но это всем известные люди, а для нас наибольший интерес представляют несколько крупных в те времена в своих областях (прежде всего, культурной и научной) фигур, имена которых теперь мало что могут сказать нашим современникам. В первые годы советской власти они оказались, как и С. Г. Елисеев, за границей. Судьбы их сложились по-своему трагически, но диаметрально противоположно судьбе самого С. Г. Елисеева, который смог реализовать свои способности за границей. В чужих краях они не снискали себе ни славы, ни известности и оказались совершенно забыты на родине²⁵.

Первым хочется назвать одногодка С. Г. Елисеева Сергея Сергеевича Лукьянова (1889–1938 {36}), с которым того связывали если не дружеские, то приятельские отношения. С. С. Лукьянов, филолог-классик и археолог, известный исследователь скифских и античных древностей, родился 28 сентября 1889 г. в Варшаве в семье врача, профессора общей патологии Варшавского университета. В 1908 г. окончил с золотой медалью третью Санкт-Петербургскую гимназию. В том же году поступил на историко-филологический факультет Санкт-Петербургского университета, где изучал классическую археологию, историю и искусство Востока, Греции и Рима и древние языки. Учился у Б. В. Фармаковского, С. А. Жебелева, С. Ф. Платонова. Так в 1910 г. в «семинарии» приват-доцента Фармаковского С. С. Лукьяновым была выполнена работа «О сюжете картин на лекане, приобретенной Императорской

²² Архив ИИМК. Ф. 2. Оп. 3. Ед. хр. 203. Л. 3.

²³ АВ. Ф. 16. Оп. 1. Ед. хр. 298.

²⁴ Елисеев С. Г. Японская литература // Литература Востока.— Петроград, 1920.— С. 38–89.

²⁵ Материалы об этих лицах были собраны в различных архивах Санкт-Петербурга.

Археологической Комиссией в 1906 г». В 1911 г. он готовил к печати работу о неизвестной красно-фигурной вазе, найденной в Керчи в 1906 г.²⁶ Также в 1910 г. он был сотрудником журнала «Гермес». По окончании университета в 1914 г. С. С. Лукьянов был оставлен на кафедре классической филологии для подготовки к профессорскому званию. С 1914 г. он преподавал в 5-й Петроградской гимназии, в университете при Психоневрологическом Институте, с 1918 г. называвшемся II Петроградским университетом. С 1915 г. С. С. Лукьянов — преподаватель Высших Женских (Бестужевских) курсов, с 1918 г., уже после преобразования Курсов в III Петроградский университет, — профессор. При слиянии трех университетов в единый Петроградский университет в 1919 г. Лукьянов стал его преподавателем. В конце 1918 г. он был избран научным сотрудником Российской Археологической Комиссии, а в феврале 1919 г. — ее членом. Летом того же года при преобразовании Археологической Комиссии стал членом Российской Академии Истории Материальной Культуры. Лукьянов заведовал 4-м разрядом (древности Скифии и Сарматии) II-го Отделения (археология), состоял Ученым секретарем II Отделения, а с января 1920 г. стал Ученым секретарем всей Академии. В Археологической Комиссии и в Академии он занимался разбором, описанием и регистрацией вещей, происходящих из раскопок Н. И. Веселовского. Его важнейший труд, сделавший его известным среди археологов, — «Керченская кальпида 1906 г. и поздняя краснофигурная живопись»²⁷. Помимо работы в Академии и чтения лекций по истории римской комедии в Университете он читал курс археологии Южной России в Институте истории искусств и в Археологическом институте (историко-художественная группа археологического отделения), а также состоял членом Русского археологического общества и Литературно-театрального Совета при Петроградских государственных драматических театрах. В 1917–1920 гг. С. С. Лукьянов проживал по адресу: Знаменская ул., 13, кв. 28²⁸.

С С. Г. Елисеевым его связывала работа в Археологической Комиссии и Институте истории искусств и добрые человеческие отношения. 4 сентября 1920 г. С. С. Лукьянов на экстренном заседании Правления РАИМК обратился с ходатайством о разрешении ему отпуска с этого дня по 1 января 1921 г. в связи с отъездом его из Петрограда. Ему было выдано удостоверение в том, что он командировается РАИМК для работ в музеях и научных учреждениях Харькова, Воронежа, Киева и др. городов²⁹. Можно предположить, что формально это было связано с его должностью Председателя постоянной комиссии по изучению Юга России. 10 января 1921 г. выплата содержания Лукьянову в Академии истории материальной культуры была прекращена в связи с невозвращением из командировки.

С. С. Лукьянов эмигрировал во Францию. В Париже он был членом эмигрантской группы «Смена веков», а после переезда в 1922 г. в Германию входил в правление берлинского «Дома искусства». В 1923–1924 гг. С. С. Лукьянов редактировал газету «Накануне». В 1924 г. он вернулся в Париж и был там редактором журнала «Наш союз». В 1927 г. был выслан из Франции (по неизвестной нам причине) и вернулся в СССР. Работал главным редактором московского журнала на французском языке «Journal

²⁶ Тихонов И. Л. Археология в Санкт-Петербургском университете. Историографические очерки. — С-Пб.: Издательство СПбу, 2003. — С. 119–121, 246.

²⁷ Книга была издана в Петрограде в типографии Главного управления Уделов в 1915 г.

²⁸ Архив ИИМК. Ф. 2. Оп. 3. Ед. хр. 383; Оп. 1919 г. Ед. хр. 15; Оп. 1919, 1920, 1921 гг. Ед. хр. 4 и 5.

²⁹ Архив ИИМК. Ф. 2. Оп. 1920 г. Ед. хр. 5. Л. 81.

de Moscou». Летом 1935 г. С. С. Лукьянов был арестован и погиб в 1938 (либо 1936) г. предположительно в Коми³⁰.

Из круга знакомых С. Г. Елисеева по Зубовскому институту необходимо рассказать о Владимире Николаевиче Ракинте (1877–1956) — широко известном в то время историке искусств. В. Н. Ракинт родился в Санкт-Петербурге в семье военного инженера, детство провел в Москве. По окончании 3-й Московской классической гимназии поступил в Московский университет и в 1901 г. с дипломом I степени окончил физико-математический факультет³¹. Той же осенью В. Н. Ракинт поступил на юридический факультет Санкт-Петербургского университета, а в 1904 г. еще и на историко-филологический, где изучал историю искусств под руководством А. С. Прохова и Д. В. Айналова. Разрешение обучаться сразу на двух факультетах было выдано ему Правлением университета «в порядке исключения». С 1908 по 1912 гг. он был имматрикулирован в Мюнхенский университет, где занимался древним и новым искусством и архитектурой³². Таким образом, В. Н. Ракинт получил три высших образования.

По возвращении в Россию в начале 1914 г. он был приглашен В. П. Зубовым на место преподавателя, а с 1916 г. — Ученого секретаря и профессора Института истории искусств. В 1915–1918 гг. В. Н. Ракинт читал в Институте истории искусств следующие учебные курсы: «Элементы готического искусства (архитектура, живопись, орнаментика и пластика)», «История французского искусства в средние века: романский период и ранняя готика», «Западно-европейское церковное зодчество» в рамках факультета изобразительных искусств. С 1918 г. он работал ассистентом в Эрмитаже, в 1921 г. какое-то время был Ученым секретарем Эрмитажа³³.

В 1920 г. В. Н. Ракинт был избран членом-корреспондентом Московского Археологического общества, в 1921 г. назначен Действительным членом РИИИ³⁴.

Известно, что в 1904 г. ученый проживал в Санкт — Петербурге на Захарьевской улице, д. 14, а в 1917 г. — в Царском селе, на Бульварной улице, 54. Из основных его работ следует назвать «Эрмитажную палетку Филарете», изданную в Петрограде в 1922 г., «Константинопольские церкви», опубликованную в №№ 5–8 журнала «Светильник» за 1915 г., а также перевод с немецкого третьего тома трехтомной «Истории искусств всех времен и народов» К. Вермана, вышедшей под редакцией Д. В. Айналова.

В 1922 г. В. Н. Ракинт как специалист по западно-европейскому искусству получает официальную заграничную командировку для работы по изучению средневековой архитектуры и остается в Германии. Весной 1923 г. он (очевидно, письмом из Германии) подает прошение об освобождении его от должности Ученого секретаря и летом того же года в знак огромных его заслуг перед РИИИ Ракинта избирают Почетным членом Института³⁵. В 1924 (?) г. он основывает в Берлине, книгоиздательском центре русского зарубежья, издательство «Вальтер и Ракинт». Ракинт был одним из инициаторов создания в Берлине «Общества ревнителей русской книги».

³⁰ Литературное зарубежье России. Энциклопедический справочник. Главный редактор и составитель Ю. В. Мухачев. — М., 2008. — С. 371.

³¹ ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 3. Д. 38890. Л. 25.

³² Архив ГЭ. Ф. 1. Оп. 13. Ед. хр. 708.

³³ Архив РИИИ. Ф. 71. Оп. 1. Ед. хр. 4. Л. 1–6. Архив ГЭ. Ф. 1. Оп. 13. Ед. хр. 708. Л. 1, 2.

³⁴ Архив РИИИ. Ф. личных дел. Л. 54–55.

³⁵ Архив РИИИ. Ф. 71. Оп. 1. Ед. хр. 6. С. 180.

В эти же годы он читает лекции в Институте германоведения. Скончался В. Н. Ракинт в Зальцбурге³⁶.

Наиболее тесная дружба и деловые отношения, по-видимому, связывали Сергея Григорьевича Елисеева с адвокатом Борисом Германовичем Кнатцем (1878–1929). Они часто бывали дома друг у друга. В качестве присяжного поверенного Б. Г. Кнатц вел дела не только семьи собственно Сергея Григорьевича, но и всей большой семьи Елисеевых.

Б. Г. Кнатц был сыном петербургского купца либо испанского, либо прусского происхождения, имевшего иностранное подданство. Сам же Борис Кнатц был православным российским подданным. По окончании 1-й петербургской гимназии (преимущественно, с оценками «удовлетворительно») в 1896 г. Б. Г. Кнатц поступил на юридический факультет Императорского Санкт-Петербургского университета. По-видимому, его семья жила довольно бедно, т. к. Борис в каждом семестре подавал прошение о назначении ему пособия «в возможно большем размере» для уплаты за слушание лекций. Да и в последние годы пребывания в гимназии он был освобожден от платы за учение по недостаточности средств. Кнатцы, вероятнее всего, проживали где-то в районе Колпино, и Борис в студенческие годы переезжал в Петербурге с квартиры на квартиру. В полицейском паспортном столе он числится то на Аптекарском пер., 6–5, Почтамтской ул., 13, то на Большой Зелениной, 26–7, то на Глухой Зелениной, 3–17, то на Гончарной, 17.³⁷

В 1900 г. он окончил университет с дипломом 2-й степени и вскоре начал службу в канцелярии Сувалкского губернатора (Польша). В феврале 1901 г. Б. Г. Кнатц был уволен с должности и в связи с болезнью отца вернулся в Петербург, где был зачислен в штат Министерства внутренних дел, затем переведен в Министерство земледелия и государственных Имуществ³⁸. В 1902 г. он стал помощником присяжного поверенного. Согласно данным адресной книги «Весь Петроград» за 1917 г., Б. Г. Кнатц — присяжный поверенный и присяжный староста; член совета Литейного санитарного попечительства, санитарный попечитель 2-го участка Литейной части; член совета акционерного общества Крымской климатической станции и морских купаний, член правления общества городов-садов. Проживал по адресу: Шпалерная улица, 8³⁹.

Кнатц был активным участником Февральской революции. 28 февраля первым начальником милиции Петрограда был назначен архитектор Д. А. Крыжановский, его помощником — М. А. Метт, а начальником охраны Литейной части, на территории которой находился Департамент полиции — присяжный поверенный Б. Г. Кнатц. Именно он 1 марта взял под охрану Департамент полиции и первым получил доступ к его архиву, став начальником первого революционного караула⁴⁰.

Кнатц и Елисеев вместе состояли в акционерном обществе «Ласпи», занимавшемся разверсткой и продажей участков в Крыму, упомянутом в дневнике С. Г. Елисеева

³⁶ Российский институт истории искусств в мемуарах / Под общей редакцией И. В. Сэпман.— СПб., 2003.— С. 23.

³⁷ ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 3. Д. 32970. Л. 2–50 об.

³⁸ Островский А. В. Кто стоял за спиной Сталина.— М.; С-Пб.: Центрполиграф, МиМ-Дельта, 2004.— С. 44.

³⁹ Весь Петроград на 1917 г. Адресная и справочная книга.— Петроград: Издательство товарищества А. С. Суворина — «Новое время».— С. 304, 319.

⁴⁰ Островский А. В. Указ соч. С. 44, 45, 60.

за январь и март 1919 г.⁴¹. По-видимому, оба они были членами его правления. Заседания правления проходили на квартире Б. Г. Кнатца по адресу Шпалерная улица, д. 8. Мы полагаем, что АО «Ласпи» и есть то самое АО Крымской климатической станции, упомянутом в справочнике «Весь Петроград».

Неизвестно, когда Б. Г. Кнатц уехал из России, но в 1926 г. он уже находится в Европе. В 1926 г. в историко-литературном журнале «Голос минувшего на чужой стороне» (№ 6{19}), издававшемся в то время в Париже, под фамилией Катенев были опубликованы его воспоминания «Занятие департамента полиции 1–5 марта 1917 г.»⁴². Скончался Б. Г. Кнатц в Париже 23 ноября 1929 г. Похоронен на кладбище Тие-Паризьен (Вильжюиф). О его смерти сообщил Русский национальный комитет. Некрологи были опубликованы в газетах «Возрождение» — Париж, 1929, 24 ноября, № 1636; 25 ноября, № 1637 и «Последние новости» — Париж, 1929, 25 ноября, № 3169; 30 ноября, № 3174⁴³.

СОКРАЩЕНИЯ

АВ — Архив востоковедов Института восточных рукописей Российской академии наук
АН — Академия наук
ГЭ — Государственный Эрмитаж
ИИМК — Институт истории материальной культуры
(Р) АИМК — (Российская) Академия истории материальной культуры
(Р) ИИИ — (Российский) Институт истории искусств
ЦГИА СПб — Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга

ЛИТЕРАТУРА

1. АВ. Ф. 16. Оп. 1. Ед. хр. 297; 298; 307. Л. 26.
2. Алексеев В. М. Русское востоковедение за границей // Восток.— Кн. 2. — 1923.
3. Алпатов В. М. Сергей Григорьевич Елисеев // С. Г. Елисеев и мировое японоведение / Материалы международной научной конференции. — М.: Ассоциация японоведов, Институт востоковедения РАН, Японский фонд, 2000. — С. 18–21.
4. Архив АН. Ф. 850. Оп. 3. Ед. хр. 47.
5. Архив ГЭ. Ф. 1. Оп. 13. Ед. хр. 708.
6. Архив ИИМК. Ф. 2. Оп. 1920 г. Ед. хр. 5. Л. 81.; Оп. 3. Ед. хр. 203. Л. 3.; Оп. 1919 г. Ед. хр. 15; Оп. 1919, 1920, 1921 гг. Ед. хр. 4 и 5.
7. Архив ИИМК. Ф. 2. Оп. 3. Ед. хр. 383;
8. Архив РИИИ. Ф. 71. Оп. 1. Ед. хр. 4. Л. 1–6. Архив ГЭ. Ф. 1. Оп. 13. Ед. хр. 708. Л. 1, 2.; Ед. хр. 6. С. 177; ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 1. Д. 11012; АВ. Ф. 16. Оп. 1. Ед. хр. 41.
9. Архив РИИИ. Ф. 71. Оп. 1. Ед. хр. 6. С. 180; Ф. личных дел. Л. 54–55.

⁴¹ АВ. Ф. 16. Оп. 1. Ед. хр. 297.

⁴² Островский А. В. Указ. Соч. С. 75.

⁴³ Незабываемые могилы. Российское зарубежье: некрологи 1917–1999. В 6 т. / Составитель В. Н. Чуваков.— М., 2001.— Т. 3.— С. 321.

10. Весь Петроград на 1917 г. Адресная и справочная книга. — Петроград: издательство товарищества А. С. Суворина, 1917
11. Востоковедение в Петрограде. 1918–1922. — Петроград, 1923.
12. Дьяконова Е. М. Письма С. Г. Елисеева к В. М. Алексееву. 1933–1936 // С. Г. Елисеев и мировое японоведение / Материалы международной научной конференции. — М.: Ассоциация японоведов, Институт востоковедения РАН, Японский фонд, 2000. — С. 151.
13. Елисеев С. Г. Японская литература // Литература Востока. — Петроград, 1920. С. 38–89.
14. Литературное зарубежье России. Энциклопедический справочник / Гл. ред. и сост. Ю. В. Мухачев. — М.: Парад, 2008.
15. Незабываемые могилы. Российское зарубежье: некрологи 1917–1999: В 6 т. / сост. В. Н. Чуваков. — М.: Пашков дом, 200–2006.
16. Островский А. В. Кто стоял за спиной Сталина. — М.; С-Пб.: Центрполиграф, МиМ-Дельта, 2004.
17. Российский институт истории искусств в мемуарах / Под ред. И. В. Сэпман. — СПб.: РИИИ, 2003.
18. Такаси Т. Сергей Елисеев и Нацумэ Сосэки // С. Г. Елисеев и мировое японоведение (Россия, Япония, США, Франция, Швеция, Вьетнам). Материалы международной научной конференции. — М.: Издательская фирма «Япония сегодня», 2000.— С. 35.
19. Тихонов И. Л. Археология в Санкт-Петербургском университете. Историографические очерки. — С-Пб.: Издательство СПбГУ, 2003.
20. ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 3. Д. 32970. Л. 2–50 об.; Оп. 3. Д. 38890. Л. 25.
21. Шарье И. Сергей Елисеев и современное японское искусство // С. Г. Елисеев и мировое японоведение / Материалы международной научной конференции. — М.: Ассоциация японоведов, Институт востоковедения РАН, Японский фонд, 2000. — С. 99–104.
22. Elisseeff S. The Mythology of Japan // Asiatic Mythology. — London, 1932.
23. Elisseeff S. L'art de Chine, L'art de Japon // Histoire universelle des Arts. IV. Arts musulmans Extrême-Orient. — Paris, 1929.
24. Elisseeff S. La peinture contemporaine au Japon. — Paris: E. de Boccard, Éditeur, 1923.
25. Elisseeff S. Les peintres de l'École Kano // Revue des Arts Asiatiques, IIme Année. — Paris, 1925. — № 4.
26. Elisseeff S. Notes sur le portrait en Extrême-Orient // Études d'orientalisme publiées par Le Musée Guimet à la memoire de Raymonde Linossier. — Paris, 1932. — Vol. 1.
27. Elisseeff S. Sur le paysage à l'encre de Chine du Japon // Revue des Arts Asiatiques, IIme Année. — Paris, 1925. — № 2.
28. Elisseeff S., Iacovlev A. Le theater japonais (Kabuki). — Paris: Meynial, 1933.
29. Peri N. Essai sur les gammes japonaises. — Paris, 1934.
30. Reischauer E. O. Serge Elisséeff // Harvard Journal of Asiatic Studies. — Harvard-Yenching Institute. 1957.— Vol. 20.

С. Т. Махлина

ЗНАЧЕНИЕ ЭДВАРДА САИДА В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ И КУЛЬТУРОЛОГИИ

Доминантным аспектом современной культуры является глобализация. Конечно, это явление имеет черты двойственности. Противники глобализации указывают огромное количество ее отрицательных черт. И они совершенно правы. Но, с другой стороны, в глобализации много прогрессивного и положительного. В этом есть свои определенные закономерности. Не случайно, например, в сказках народов мира очень много одинаковых сюжетов, отражающих архетипические представления, общие для всех земель. Это свидетельство того, что современная глобализация — закономерное явление сближения людей разных рас и цвета кожи, и, в конечном итоге, возможность понимания и диалога культур.

Главные особенности глобализации очень ярко воплотились в судьбе и творчестве Эдварда Вади Саида (1 ноября 1935–25 сентября 2003). И жизнь, и творчество его настолько двойственны, что отражают все противоречия глобализации.

Родился он в арабской семье — очень богатой, образованной и уважаемой. Вероисповедание родителей — протестантизм, хотя можно было бы предположить, что арабская семья должна была бы исповедовать ислам. Даже имя свидетельствует об этой противоречивости. С одной стороны — Эдвард (имя английское), с другой — Вади (имя арабское). Но... родился мальчик в Иерусалиме. Семья жила в северной части Иерусалима, где селились богатые нееврейские семьи. Примечательно, что этот район был куплен православной церковью, но после революции 1917 года церковники из-за нехватки средств вынуждены были сдать землю в концессию и в аренду, но сдавали обязательно не мусульманам. Понятно, что уже одно это способствовало двойственности его положения. Его окружали арабы, но христиане. И в этом тоже некоторая двойственность. Вместе с тем, район, где он жил, граничил с районом, где жили евреи и они были его ближайшими соседями. В 1948 году семья не смогла вернуться в Иерусалим из очередной каирской поездки. Тогда в первой арабско-израильской войне Израиль победил, а дом родителей был потерян.

Когда мальчику исполнилось 8 лет, семья переехала в Каир. Здесь юный Эдвард получил очень хорошее всестороннее образование. У него были хорошие учителя

по разным предметам, в том числе музыке (он стал прекрасным пианистом) и гимнастике. С детства он говорил на арабском и английском языках. Причем, первым был английский, что не раз вызывало ассоциации с Владимиром Набоковым¹. Но европейское элитарное образование прерывалось летом, когда, по настоянию отца, несмотря на протесты Эдварда, он должен был жить в маленькой ливанской деревне жизнью простого деревенского крестьянина, с ее грязью, вонью и тяжелой работой. Это доводило изысканного интеллектуального мальчика, по его собственным воспоминаниям, до психического истощения. После окончания престижного Виктория-Колледжа в Каире, в 1951 году, Саид отправляется в Америку. Закончив престижный частный колледж в Массачусетсе, получив в Принстоне степень бакалавра, а затем в Гарварде степень доктора философии, он поступает в 1963 году в Колумбийский университет, где остается впоследствии профессором (с 1978 года) до конца жизни. Следует отметить, что жизнь в Америке так же преподнесла ему близкий контакт с евреями. В Колумбийском университете состав преподавателей был одним из самых «еврейских». Его учителя и научные руководители были евреи, друзьями были евреи — Ноам Хомский, Даниэль Баренбойм, с которым он написал книгу² и основал оркестр³, Жак Деррида. Был он в неплохих отношениях и с Израэлем Шамиром, политическим деятелем, министром иностранных дел Израиля. Конечно, учителя и друзья не отражают того, является ли человек антисемитом. Известно, что генерал Макашов говорил, что у него есть друзья евреи, а заподозрить его в отсутствии антисемитизма — трудно. И все же назвать вульгарным антисемитом Саида нельзя. Когда террористическая группа Абу Аббаса захватила итальянский лайнер «Акилле Лауро» и сбросила за борт старого еврея-туриста в инвалидной коляске, Саид назвал Абу Аббаса «дегенератом».

Противоречивость его как человека и ученого проявляется и здесь. С одной стороны — он безукоризненный европеец, даже лощено выглядит. По воспоминаниям Тарика Али: «В отличие от всех нас (арабов), он был безупречно одет; каждая деталь одежды была вдумчиво выбрана, вплоть до носков»⁴. Он владеет не только английским, но и французским, испанским, немецким, итальянским и знает латынь. Т. е., он — высшего уровня западноевропейский интеллектуал. Но, с другой стороны, он не может себя отделить от арабского мира. Он чувствовал себя арабом, несмотря на то, что в молодости разорвал связи с Египтом и Ливаном и даже разделял западные предрассудки с пылом неофита против арабского Востока.

Война 1967 г., которая стала известна как «шестидневная война», оглушительная победа Израиля над неизмеримо более превосходившей (втрое по численности и вдвое по вооружению) арабской армией «перевернула» жизнь Саида. Он стал ощущать себя палестинским беженцем.

¹ Как и Набоков, он преподавал литературу в американском престижном университете, как и Набоков своей «Лолитой», вызвал скандальную бурю своей книгой «*Orientalism. Western conceptions of the Orient*». Как и Набоков, семья уехала из того места, где он родился и которое он, как и Набоков, считал своим «потерянным раем».

² «*Parallels and Paradoxes. Exploration in Music and Society*» by Daniel Barenboim and Edward Said.

³ «*West-east Divan orchestra*» — «Западно-Восточный Диван», с успехом до сих пор гастролирующий по всему миру, где оркестранты — молодые люди разных национальностей и где рядом сидят палестинцы и евреи.

⁴ Крылов Константин. Итоги Саида: жизнь и книга // Саид Эдвард В. Ориентализм. Западные концепции Востока. — СПб.: Русский Мир, 2006. — С. 609.

Был он человеком очень мужественным и сильным духом. В течение 12 лет он боролся с самой страшной болезнью на земле, не переставая работать до самых последних лет. После себя он оставил более 20 книг и сборников, множество статей и эссе. Круг его интересов был очень широк: и культуролог, и историк литературы, и оперный критик, и... критик сионизма. К тому же он был неплохим пианистом. Был он широко известен и как журналист, став телезнаменитостью.

Эдвард В. Саид в течение 20 лет был известным профессором Колумбийского университета (уже одно это говорит о его высоком престиже). Между тем, о высоком признании его научной деятельности говорит и тот факт, что он был президентом Американской Лингвистической академии, членом Американской Академии наук и искусств, Королевского Литературного Общества, Американского Философского Общества, а также обладателем многочисленных почетных научных званий.

Вместе с тем, он был палестинским активистом, членом Палестинского национального совета, главным консультантом по делам Палестины в США.

Его первая книга, вышедшая в 1966 г., посвящена Джозефу Конраду, где исследуется связь между беллетристикой и мемуарным жанром. Эта книга — филологического характера, которая позволила ему встать в ряд интеллектуалов.

В 1969 г. вышла его книга «Палестинский опыт», где он оказывается полностью погруженным в палестинские дела.

Следующая его книга — переработанная диссертация, была издана в 1975 г. «Beginnings» («Начала»), за которую он получил награду от Колумбийского университета и в 1978 г. стал профессором английской литературы и сравнительного литературоведения. В ней он анализирует романы наиболее значимых писателей XX в. — Марселя Пруста и Томаса Манна.

Именно с выходом в свет «Начал» начинается рост политического влияния Саида. В 1975 году он выступает на заседании американского подкомитета по международным делам, где публично произносит обвинения в адрес Израиля, превратившего палестинцев в чужаков в собственной стране. Впоследствии эти обвинения станут развиты и обоснованы различными примерами. Как пишет К. Крылов: «Здесь культурология, наконец, находит свое применение в качестве политического инструмента»⁵.

В 1977 г. Саид был избран в члены руководства Палестинского Национально Совета (PNC) — статус которой — палестинский парламент в изгнании.

В 1978 г. выходит нашумевшая книга «Ориентализм. Западноевропейские концепции Востока», подвергшаяся нападкам как со стороны западных интеллектуалов, так и со стороны арабских политиков. Книга эта написана совершенно безупречным вызвавшим восторг языком. В ней показывается, что еще с античных времен Запад воспринимает Восток как вечный образ противника и добычи. «Нечего смотреть географические карты — тут важна семантика. Для европейцев Восток — это сложно устроенный мир, воротами в который является Ближний Восток, прежде всего Левант. В семантическом пространстве это точка пересечения нескольких систем предрассудков»⁶. В этой книге он стремился показать, как «власть, науки и воображение Европы и Америки на протяжении двухсот лет представляли себе Средний

⁵ Крылов К. Итоги Саида: жизнь и книга // Саид Эдвард В. Ориентализм. Западные концепции Востока. — СПб.: Русский Миръ, 2006. — С. 618.

⁶ Крылов К. Итоги Саида: жизнь и книга // Саид Эдвард В. Ориентализм. Западные концепции Востока. — СПб.: Русский Миръ, 2006. — С. 632.

Восток, арабов и ислам»⁷. При этом он считает, что понятия «Восток» и «Запад» не соответствуют устойчивой реальности. Главное для него — показать, как воспринимают ислам, который представляется особо опасным воплощением Востока, выявить ксенофобию национализма и отвратительный шовинизм. При этом он считает, что искажения как приверженцев ислама, так и их противников весьма опасны для современного мира. Саид стремится доказать, что Запад взирает на Восток издалека и как бы сверху. Книга эта стала бестселлером и была переведена на многие языки мира. Всеми ощущаемая противоречивость в мире, претворяющаяся в трагических коллизиях, стала основным содержанием этого нашумевшего труда, но оценки Эдварда В. Саида весьма неоднозначны, почему и получила противоречивую оценку данная книга.

Еще более усугубила эту ситуацию книга «Палестинский вопрос», вышедшая в следующем, 1979 году. Положение его в арабских кругах стало двусмысленным. Он выламывался из традиционных рамок арабских политических представлений, и его взгляды казались его соплеменникам сомнительными и неудобными для политической практики. Но и европейские интеллектуалы вменяли ему в вину его антиссионистские взгляды.

В 1980 г. он написал книгу⁸, в которой критикует западное отношение к исламу. И опять — книга вызвала нападки как со стороны мусульман, так и со стороны европейских представителей.

С одной стороны, он не разделял идеалов арабского и палестинского национализма, что стоило ему места в палестинском Национальном Совете, в котором он был членом с 1977 по 1991 г. Конфликт с Ясиром Арафатом привел к необходимости выйти из него. Книга «Палестинский вопрос»⁹ не переведена на арабский язык до сих пор.

С другой стороны, именно он сыграл огромную роль в том, что палестинцы стали осознавать себя отдельным народом.

Его политическая деятельность достигла апогея в 1988 году, когда он стал участником подготовки декларации ПНС. Саид пытался найти исторический компромисс. Он стал занимать все более критическую позицию по отношению к политике ООП и вышел из Совета в 1991 г., не согласившись с позицией Арафата, поддерживавшего Саддама Хусейна, правильно считая, что действия палестинского лидера могут привести к ухудшению положения палестинцев в мире, что и случилось на самом деле.

В 1992 г., когда проходили в Норвегии в г. Осло переговоры представителей Израиля и представителей ООП, он объявил, что соглашение между ними — предательство интересов палестинцев, что вызвало крайнее раздражение палестинского лидера. В 2002 году он стал участником создания партии Палестинская Национальная Инициатива, призывавшей к созданию двуединого арабо-еврейского государства, выступавшей против ФАТХ (Движение за национальное освобождение Палестины) и ХАМАС (Исламское движение сопротивления — террористическая организация), к которому Саид относился с отвращением, правда, взаимно.

Он выпустил также еще две книги о палестинской проблеме: «Политика выселения» («The Politics of Dispossession», 1994) и «Конец мирного процесса» («The End of The peace Process», 2000). Его выступления становятся все более жесткими и критичными по отношению к американскому империализму.

⁷ Саид Эдвард В. Ориентализм: Западные концепции Востока. Цит. изд. С. 509.

⁸ Covering Islam (Покрывающий ислам).

⁹ «The Question of Palestine», 1979.

В своей поздней книге «Размышления об изгнании и другие заметки» он писал: «Национальное самосознание — это притязание на принадлежность к некоему народу и некоей культуре, на право считаться где-то “своим”. Его ключевое понятие — Родина, понимаемая как общность языка, культуры и обычаев; тем самым оно сопротивляется изгнанию, противодействуя его губительному натиску»¹⁰. Но при этом он презрительно отзывался о «квазисвященных» текстах национализма, жестком разделении на «своих» и «чужих». И, несмотря на это, он воспринимался интеллектуальной витриной палестинцев как нации. Правда, Константин Крылов едко пишет по этому поводу: «Но все-таки не ее «человеческим лицом», или, того хуже, «совестью». Саид никогда не позволял манипулировать собой до такой степени, которая требуется для исполнения этих постыдных ролей (подч. мною. — С. М.). Из Саида не получилось сделать ни «палестинского Сахарова», ни «палестинского Солженицына», ни даже «палестинского Исаяи Берлина»¹¹.

В итоге ему приходилось отбиваться и от сионистов, и от арабской палестинской позиции. Взаимоотношения народов, живущих на одной территории или по соседству, всегда складываются отнюдь не бесконфликтно. Вспомним ирландцев и англичан, англичан и шотландцев, сербов и хорватов, азербайджанцев и армян, взаимоотношения славянских народов между собой — русских и поляков, русских и белорусов, русских и украинцев. Список этот бесконечен. И напоминают эти отношения людей в коммунальной квартире. Не случайно уже экзистенциалисты заметили, что в тесном пространстве другие — это ад. Всегда оказывается, что у каждого есть своя правда, а вот найти путь к гармонизации отношений оказывается отнюдь не просто.

С одной стороны, после его смерти в статье Зеева Хейфеца в «New York daily news» было написано, что книги Саида «послужили делу джихада лучше, чем батальон Осам бин Ладенов». А вот в «Village voice» о нем было сказано: «Самый блестящий интеллектуал за последние пятьдесят лет»¹², что, несомненно, соответствует истине.

В современном мире, где явно ощущается тенденция к единению, столь сложные противоречия получают отражение и в бытовой жизни, и в духовной сфере. Фигура Эдварда Саида весьма показательна для современной эпохи и, несомненно, значима для современной культуры и культурологии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Крылов К. Итоги Саида: жизнь и книга // Саид Э. В. Ориентализм. Западные концепции Востока. — СПб.: Русский Миръ, 2006.
2. Саид Э. В. Ориентализм. Западные концепции Востока. — СПб.: Русский Миръ, 2006.
3. Said E. W. The Question of Palestine», 1979.
4. Said E. W. Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World. — New York: Pantheon Books, 1981.
5. Said. E. W. Reflections on Exile and Other Essays. — Massachusetts: Cambridge, 2003.

¹⁰ Reflections on Exile and Other Essays: by Edward W. Said. Harvard University press, 2003.

¹¹ Крылов Константин. Итоги Саида: жизнь и книга // Саид Эдвард В. Ориентализм. Западные концепции Востока. — СПб.: Русский Миръ, 2006.— С. 612.

¹² Крылов Константин. Итоги Саида: жизнь и книга // Саид Эдвард В. Ориентализм. Западные концепции Востока. — СПб.: Русский Миръ, 2006.— С. 598.

Е. А. Островская

ТЕОРИЯ ТРАДИЦИОННЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ИДЕОЛОГИЙ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ВОЗМОЖНОСТИ И ГОРИЗОНТЫ ПРИМЕНИМОСТИ

В научно-гуманитарную дискуссию последних десятилетий прочно вошла тематика междисциплинарного подхода в перспективе изучения обществ и культур Востока. Особого внимания заслуживает широко обсуждаемый тезис о необходимости построения некоего самостоятельного подхода либо теории для изучения азиатских обществ. Теоретизирования в этом направлении представляются не только методологически несостоятельными, но являются по сути регрессом в направлении европоцентризма. Настоящая статья посвящена анализу междисциплинарного методологического потенциала социологической теории традиционных религиозных идеологий.

Теория традиционных религиозных идеологий относится к теориям среднего уровня и соответственно апеллирует к эпистемологическим основаниям и базовым положениям макроуровневой теории общества. Необходимость подобного рода апеллирования обусловлена теоретико-методологической спецификой теорий среднего уровня и их целевым предназначением. Теории среднего уровня нацелены на конкретно-эмпирическое приложение, предполагающее наличие в них концептуально-понятийного инструментария для исследования различных срезов отдельно взятого сегмента социальной реальности. В силу указанной особенности они могут быть созданы только в отраслевых социогуманитарных дисциплинах.

Применительно к социологическому исследованию религиозной сферы жизнедеятельности общества специфической отраслевой дисциплиной выступает социология религии. Теоретический аппарат социологии религии как отраслевой дисциплины с необходимостью опирается в своем развитии на макроуровневые теории, поскольку воспроизведение религиозной жизнедеятельности в ее интерактивном, организационном и смысловом многообразии осуществляется в обществе и тесно сопряжено с другими его сферами. Именно в силу этой неразрывной связи любые попытки создания теории о сегменте социальной реальности в рамках отраслевой дисциплины без теоретико-методологического соотнесения с макроуровневым срезом оказываются заведомо обреченными на неудачу.

Теоретизирования о сущности феномена и сферы общественной жизни, обозначаемых словом «религия», являются ярким тому примером. Любое посягательство социологии религии (как, впрочем, и других отраслевых социогуманитарных дисциплин, изучающих этот объект) на методологически безреферентное размышление о том, что есть религия, контрпродуктивно, поскольку постулирует признание ее в качестве реальности, автономной от общества.

Итак, теоретико-методологические предпосылки¹ теории институционализации традиционных религиозных идеологий составляют системно-функциональная теория общества, концепция динамики историко-культурного развития религии и аналитическая схема институционализации социальной реальности. Скажу несколько слов о первых двух из перечисленных составляющих.

В системно-функциональной теории религия определяется как социетальная подсистема общества, которая тематизируется в ходе социокультурной эволюции системы и обретает конкретное институциональное закрепление в историко-культурном пространстве обществ различного типа. Таким образом, исходным тезисом в разработанной мною теории среднего уровня выступает определение религии в качестве подсистемы общества, располагающей собственной специфицированной средой.

Я исхожу из понимания религии как исторически закрепленного, сформированного в ходе социокультурной эволюции способа саморефлексии общества. Генезис религиозного — и здесь я полностью наследую классической традиции — коренится в феноменологии человеческого сознания, отчуждающего себя через удвоение реальности. Динамика вызревания религиозной системы интерпретируется мною как имеющая внутреннее, то есть содержательное наполнение, так и внешнее — историко-культурное.

Динамика историко-культурного развития религии всегда задается историческим контекстом конкретного общества — типом его дифференциации и эволюционной комбинацией структурных составляющих различных подсистем. В историко-культурной динамике развития религии в направлении самостоятельной, иерархически выстроенной подсистемы общества обнаруживаются три смыслообразующих компонента. Первый — возникновение эмерджентного уровня общественной системы, — дифференциация системы и внутренней среды. И здесь принципиально важно учитывать, что религия обретает собственную внутреннюю среду только при условии перехода общества к стратифицированному типу дифференциации. Главным маркером этого перехода выступает вызревание политической самоорганизации общества, выражающееся в постепенной отстройке институтов власти и господства.

Второй компонент — письменная фиксация доктрины и возникновение организационного уровня религиозной системы. Условиями этого выступают культурная инновация и экономическая дифференциация. Под культурной инновацией понимается возникновение письменности и новых формул религиозного бинарного кодирования.

И, наконец, третий компонент — это письменно фиксируемая рефлексия социальной системы религии о себе. Стимулами к такой рефлексии служат «случайная

¹ Подробное рассмотрение теоретико-методологических предпосылок теории традиционных религиозных идеологий представлено мною в монографии, всецело посвященной изложению понятийно-концептуального аппарата этой теории и ее аппликативных возможностей. См.: Островская-мл. Е. А. Религиозная модель общества. Социологические аспекты институционализации традиционных религиозных идеологий. — СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 2005.

эволюционная комбинация» религии и политики, религии и экономики, а также функционирование других развитых религий в обществе. Понятие «случайная эволюционная комбинация» служит методологическим инструментом анализа проблемы уникальности той компоновки религиозной, политической и экономической подсистем, которая обнаруживается в истории конкретной системы общества.

Особого внимания, подчеркну, заслуживает тот факт, что превращение социальной рефлексии развитых религий в политическую идеологию всецело зависит от уровня социокультурной сложности обществ. Так, рефлексия религиозной подсистемы о структуре и содержании социально-экономических и политических отношений рождается только в стратифицированных обществах. Инициатором такой рефлексии выступает не религиозная, а политической система, которая нуждается в разъяснении собственных оснований и в их идеологической легитимации.

Концептуально-понятийное содержание теории. Три центральных компонента выдвинутой мною теории — это концепция традиционных религий, концепция «религиозной модели общества» и аналитическая схема институционализации религиозных систем.

Предложенная мною теория нацелена на экспликацию аналитического аппарата, необходимого для изучения процессов институционализации традиционных идеологий в их исторической ретроспективе, и в историческом континууме современных обществ. В этой методологической перспективе ключевой проблемой является концептуализация феномена традиционных религиозных идеологий, а не осмысление социального феномена религии *per se*.

В контексте поставленной проблемы требуется сказать несколько слов о содержании определения «традиционные». В отечественной научной литературе это определение применяется преимущественно к бесписьменным обществам и, соответственно, к примитивным религиям и этнокультурам. К сожалению, приходится констатировать, что в настоящее время невозможно развернуть полемику со сторонниками такой предикации, поскольку российский научный дискурс о примитивных обществах и бесписьменных культурах не выявляет методологических оснований, позволяющих отчетливо установить объем и содержание понятия «традиция».

Между тем, анализ отечественных этнографических, этнологических, культурологических, антропологических и религиоведческих публикаций свидетельствует о наличии внерефлексивного беспредпосылочного постулата, согласно которому к «традиции» допустимо причислять все практики, ритуалы, обычаи, верования и представления, передающиеся из поколения в поколение и воспроизводящиеся на протяжении длительного времени.

Оставляя в стороне науковедческий вопрос о генезисе такого внерефлексивного консенсуса, отмечу, что его основу образует не более чем здравый смысл носителя европейской картины мира. Социокультурная компетентность подсказывает «здравомыслящему» культуртрегеру, что все ныне известное имело свое начало — знакомое в личном опыте началось от Рождества Христова, а незнакомое имело какой-то иной отправной пункт. Источником подобной квазиисторической рефлексии о «традиции» выступает, таким образом, личный интеллектуальный и социокультурный багаж индивидуального субъекта познания — его знания о себе и мире, оформленные в научной рамке европейской постхристианской реальности.

Досадной доминантой конвенций здравого смысла в российской науке выступает полное безразличие к признанным достижениям современной западной социальной

и культурной антропологии. В отечественном социогуманитарном знании по-прежнему господствуют представления двухвековой давности о вкладе «классиков западной антропологии», а, соответственно, и тезисы двухвековой выдержки. В российской науке остаются невостребованными текущие теоретические достижения антропологии, утратившей свой объект по причине полной реструктуризации мира. Эту печальную участь разделяют также и западные антропологические концепции 1960–1980-х гг., хотя именно в них впервые был отчетливо артикулирован тезис о принципиально различной природе примитивных и развитых обществ.

Парадокс заключается в том, что российское социогуманитарное знание, ориентированное на восприятие достижений западной науки, полностью игнорирует свершившуюся в ней в конце 1980-х гг. принципиальную смену объекта. Западноевропейские и американские антропологи осознали бесперспективность попыток разработки единой методологии для изучения примитивных и развитых обществ, констатировали трагический факт размывания социумов, являющихся аналогами первобытности, и переклкнули исследовательское внимание на современность. Кроме того, накопленный в антропологии познавательный арсенал оказался вполне пригодным и эвристичным для исследования современного мира в новом глобальном формате.

Однако сложившаяся в отечественной антропологии академическая преэминентность препятствует ревизии гносеологических и эпистемологических ее оснований, поскольку российская наука стремится воспроизводить себя по образцу традиции. В такой ситуации любая методологическая инновация, в том числе и западная, проходит сквозь фильтр социокультурной селекции, тормозящей развитие теоретической мысли.

Именно в силу такого неосознанного торможения до сих пор в отечественных социогуманитарных дисциплинах не осмыслен тот факт, что понятие «традиция» не обладает очевидным автономно сформировавшимся содержанием. На деле говорить о «традиции» в теоретическом плане необходимо не только с учетом социокультурной реальности конкретных обществ, но и в соотношении с кросскультурной диспозицией традиция — инновация.

По моему глубокому убеждению, понятие «традиция» применимо лишь к тем обществам, в которых возникли письменность и рефлексия о тексте. Именно наличие письменных источников знания задает систему соотношения для классификации по признаку «традиционное» и «нетрадиционное». Письменным источником знания о примитивных обществах выступают научные труды антропологов, где зафиксированы полевые наблюдения, результаты этнографических экспедиций. И действительно, мифологии и верования, характерные для примитивных обществ, известны нам лишь из описаний и в аналитической аранжировке, представленной в академической науке.

Именно антропологами на заре изучения примитивных социумов эти описания и были превращены в «традицию», поскольку научный подход предполагает преэминентность знания, сопоставление результатов изысканий предшественников с материалом, вновь обретенным в полевом опыте. А это в свою очередь означает, что с течением времени изменялись не представления примитивных обществ о самих себе, а научные представления об изучаемых объектах. И чем полнее и разнообразнее становились научные знания о бесписьменных обществах, тем отчетливее прощелчивалось теоретическое понимание их кардинального отличия от исторических обществ. И здесь достаточно воспроизвести ставший классическим для западной

антропологии тезис К. Леви-Строса о принципиальном отличии контекстов самовоспроизведения примитивных и развитых обществ²: примитивные бесписьменные общества воспроизводят себя по циклу, без инноваций и рефлексии о прошлом и будущем. Социокультурное становление развитых обществ предполагает диспозицию «традиция — инновация», актуализирующуюся только в ситуации возникновения письменности и навыка рефлексии о тексте.

Именно этот критерий положен мною в основу различения примитивных и развитых религий. К развитым религиям относятся все те, которые обнаруживают различие себя как системы и среды, характеризуются отчетливым организационным уровнем функционирования, располагают письменно зафиксированной доктриной, а также производят рефлексии о самих себе, воплощаемую «теологической» дискуссией и комментаторскими традициями.

Содержание понятия «традиционная религиозная идеология», согласно предлагаемой мною трактовке, предполагает следующие обязательные структурные компоненты: (1) письменно зафиксированную религиозную доктрину, (2) способ институционального и организационного самовоспроизведения религиозной системы, исторически закреплённый в социокультурной форме конкретного общества, (3) собственную концепцию «истории» (религиозная метаисторическая концепция) и (4) модель общества.

Введенное мною в социологию религии понятие «традиционные религиозные идеологии» отчетливо ограничено в своем объеме. Оно охватывает собой все те религии, историко-культурная динамика которых обнаруживает постадийное вызревание институциональной модели функционирования религиозной системы в качестве тотально господствующей идеологии. Критерием отнесения той или иной религии к классификационной категории «традиционная» выступает наличие в ней метаисторической концепции и религиозной модели общества. Оба эти компонента традиционных религий являются продуктом функционирования религии в статусе политической идеологии, мотивирующей тотальную рефлексии системы о самой себе. Специфика традиционных религий заключается в создаваемых ими моделях общества.

В соответствии с данной трактовкой, к традиционным религиям относятся те, социокультурная эволюция которых исторически восходит к стратифицированному типу дифференциации общества. А это в свою очередь означает, что их традиция выстраивалась в контексте социокультурной эволюции стратифицированных обществ. Иными словами, формулирование доктрины, вызревание религиозных институтов и организаций, концептуализация метаистории и письменная фиксация религиозной модели общества осуществлялись в историко-культурной протяженности социальной системы определенного типа.

В этом пункте нашего рассмотрения мы подошли вплотную к необходимости экспликации следующей составляющей предлагаемой мною теории — концепции религиозной модели общества.

Понятие «религиозная модель общества» введено мною для обозначения коммуникативного уровня религиозной подсистемы общества, т. е. ее самоописания или рефлексии о самой себе. Средой коммуникативного уровня выступают священные

² См.: Леви-Строс К. Раса и история // Леви-Строс К. Путь масок. — М.: Республика, 2000. — С. 323–356.

доктринальные тексты, теологическое осмысление трансформаций социальной реальности и религиозные организации. Таким образом, в языке социологии «религиозная модель общества» — это институциональная структура религиозной социетальной системы, складывающаяся исторически и подвергающаяся письменной фиксации в контексте теологического дискурса об основаниях социальной реальности.

С точки зрения философского исследования обнаруживаемая в письменном наследи традиционных религий модель общества — это идеологический конструкт, продуцируемый в герменевтическом дискурсе религиозных идеологов. Дискурс такого рода с необходимостью возникает тогда, когда стихийно складывается институциональная модель функционирования религии в историко-культурной реальности конкретного общества и имеет место письменная фиксация доктринальной модели религии. Закрепленная в доктрине и освященная авторитетом основателя вероучения модель религии, представляет собой ни что иное как картину мира, или религиозную антропологию. Обнаруживаемая во всех без исключения традиционных религиозных системах, она содержит истолкование устройства мироздания, природы человека и целей человеческой жизни, сущности социального действия и ценностно-нормативных его оснований, иерархии социорелигиозных статусов и предельных смыслов социального действия.

Социологическое изучение процессов институционализации мировых религий с необходимостью предполагает реконструкцию аутентичных моделей самовоспроизведения религиозной системы. Такая модель существует и в буддизме³, и в христианстве, и в исламе, поскольку в каждой из этих религий осуществлялась письменная теоретическая рефлексия о ценностно-нормативной регуляции общественных отношений через установленную систему социорелигиозных институтов, охватывающую общество в целом. Закрепление мировой религии в качестве господствующей идеологии становится возможным благодаря тому, что политическая власть апеллирует к религии инструментально — в практических целях идеологического конструирования. Особенность развития традиционных обществ заключается в эволюционной комбинации религиозной и политической систем. Это означает, что легитимация политической власти и идеологическая интерпретация социально-экономической стратификации выступают областью преимущественной компетенции религиозной подсистемы общества. Именно такое положение дел и стимулирует религиозно-философскую рефлексию о ценностно-нормативной аксиоматике социального действия, о статусно-ролевой иерархии, об институциональных основаниях общества, в котором данная религия воспроизводит себя в качестве тотально господствующей идеологии.

В исследовательской реконструкции религиозной модели общества следует, на мой взгляд, руководствоваться общеметодологическим тезисом о направленности функционирования каждой общественной подсистемы на разрешение специфичной именно для нее проблемы отношения системы к среде и среды к системе. Проблематичность этого отношения («существует так, но может существовать и иначе») предполагает функциональное устранение неопределенности, то есть продуцирование «формулы контингенции». Отношения системы и среды, зафиксированные в формуле контин-

³ В качестве иллюстративного примера исследовательской реконструкции религиозной модели общества может служить созданная мною реконструкция буддийской модели общества, см.: Островская-мл. Е. А. Воины радуги. Институционализация буддийской модели общества в Тибете. — СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 2008. С. 175–212.

генции, указывают на способ соотнесенности идеологической рефлексии подсистемы с продуцируемой сферой социальной реальности, во-первых, со статусно-ролевой деятельностью в этой сфере, а во-вторых, с ее иерархизацией и организационным аспектом.

Система содержит коммуникативные смыслы статусно-ролевой иерархии, трактовку ценностно-нормативной регуляции социального взаимодействия определенного типа (религиозного, политического, экономического и т. д.), разъяснение смысловых оснований организационной деятельности. Подчеркнем, что под термином «среда» имеются в виду не человеческие индивиды, а конкретика статусно-ролевого взаимодействия, иерархия статусно-ролевых отношений, практическая организация деятельности. В силу того, что общество в целом и каждая из его подсистем (экономическая, политическая, религиозная и другие системы) подвержены изменениям, отношения системы и среды также могут трансформироваться.

Вырабатывая собственную формулу контингенции, каждая общественная подсистема интерпретирует изменения в отношениях системы и среды, производит селекцию смыслов и по мере необходимости отвергает прежние интерпретации, уже нерелевантные социокультурной эволюции и институционализации общества.

Принципиальное отличие религиозной подсистемы общества (то есть религиозной системы) от прочих подсистем состоит в том, что на завершающем этапе своего развития она продуцирует окончательную, не подлежащую изменениям формулу контингенции, жестко фиксирующую ценностно-нормативные основания социальных отношений, структур и связей. Религиозная формула контингенции, обретя свой окончательный вид, остается константной, поскольку она фундируется в догматике, то есть наделяется ценностно-аксиоматическим содержанием.

Религиозная формула контингенции воплощает смыслообразующие вероисповедные ценности и тем самым определяет содержательное русло развития религиозной антропологии, космологии и теоретической рефлексии о регламентации общественных отношений, включая сферу профессиональных занятий, социально-экономическую структуру и политическую власть.

Религиозная модель общества может быть обнаружена исследователем только в письменных образцах зрелого религиозно-философского дискурса. Она представляет собой исторически сложившуюся, строго определенную интерпретацию двух аспектов религиозной доктрины: (1) религиозной деятельности, воплощаемой в статусно-ролевой иерархии, (2) структуры и функций социорелигиозных институтов в обществе, где данная религия господствует. Говоря в этой связи о мировых религиях, следует учитывать, что они возникают только в стратифицированных социумах, в которых уже функционируют одна или несколько комплексов религиозных идеологий. В силу этого вырабатываемые мировыми религиями формулы контингенции предполагают соотнесение религиозной системы с предельно широкой средой. Каждая мировая религия, таким образом, продуцирует модель общества, а не этнической общины или кровно-родственного клана. Иными словами, социальные отношения, санкционируемые религиозной моделью общества, являются общественными по своему типу, то есть не дифференцирующими среду в расовом, этническом, национальном аспектах.

Обязательным компонентом рефлексии религиозной системы о самой себе выступает осмысление способов институционального самовоспроизведения в обществе, то есть специфики функционирования совокупности присущих ей институтов в историко-культурной конкретике общества. И здесь принципиально отметить, что модель

общества, письменно зафиксированная в постканонической религиозной традиции, выступает объектом рефлексии для последующих поколений религиозных профессионалов. И рефлексии подвергается именно проблема неизбежности изменений, которым подвержена социокультурная практика функционирования религиозных институтов. В перспективе анализа различных религиозных систем методологически необходимо выявление обязательной совокупности институтов, составляющих религиозную модель общества.

В этой модели вычленяется четыре обязательных института — институт религиозных профессионалов (священство/монашество и т. п.), институт мирянства, институт религиозного образования и институт религиозного реципрока (воплощающий в себе форму религиозной коммуникации между тремя другими институтами). Перечисленные четыре обязательных института, как правило, дополняются разнообразием своих подвигов.

Рассмотрение понятия «религиозная модель общества» будет неполным без указания его содержательного наполнения. Итак, содержательно оно включает в себя совокупность представлений о принципах социального взаимодействия и его ценностно-нормативных основаниях, об основаниях социально-экономической иерархии, о политической власти, о профессиональных занятиях, допустимых и недопустимых с точки зрения религиозной доктрины. Эти представления, будучи письменно зафиксированными и освященными авторитетом религиозной традиции, и составляют смысловые основания институционального консенсуса относительно социокультурной практики воспроизведения религиозной подсистемы общества. Благодаря формулировке и письменной фиксации рефлексии системы о самой себе — «модели общества» — традиционная религия и становится способной к вариативности самовоспроизведения.

И в этом пункте наших рассуждений необходимо дополнительно дифференцировать понятия «традиционная религиозная идеология» и «мировая религия».

Общепринятым в социологии религии, религиоведении и антропологии религии считается отождествление мировых религий с теми религиями, которые фиксируют на уровне доктрины безразличие к национальным, этническим и территориальным границам, содержат в качестве обязательного компонента установку на миссионирование и прозелитацию.

Однако, на мой взгляд, в теории среднего уровня требуется спецификация этого общепринятого определения. К мировым религиям я отношу только те религии, историко-культурная динамика которых привела к появлению моделей общества, способных к трансплантации в неэндемичные для данной религии социумы. Специфика социокультурной эволюции мировых религий состоит в том, что они зарождаются только в обществах определенного типа сложности — обществах, обнаруживающих широкую палитру вариативности в подсистемах. Они изначально формируются в жестком противопоставлении уже существующим религиозным способам легитимации политической и социально-экономической стратификации. Институциональный и организационный уровни мировых религии формируются в ходе реинтерпретации уже существующей социальной реальности.

Социокультурная эволюция мировых религий изначально предполагает наличие широкого горизонта вариативности трактовок социальной реальности, представленных в коммуникации религиозных систем возникших в этом обществе ранее. Таким образом, производимая ими селекция смыслов учитывает возможности, не использованные в уже существующих религиозных системах. В силу этого среда мировых

религий — «миссионерское поле» — оказывается гораздо более широкой, нежели в религиях национально замкнутых.

Наряду с вышесказанным, необходимо удерживать в фокусе внимания и тот факт, что «мировыми» религии становятся по мере их распространения за пределы зоны возникновения. А, соответственно, специфика таких религий проявляется в принципиальной возможности их институционализации в качестве государственной идеологии и за пределами эндемичной зоны. Эта возможность как раз и обусловлена тем, что формулируемая ими религиозная модель общества содержательно не замкнута на воспроизведении этнических/национальных и административно-территориальных границ, а предлагаемая концепция «истории» (религиозная метаисторическая концепция) имеет универсальный характер.

Историософский, религиозоведческий и философский горизонты теории. Одно из центральных теоретико-методологических затруднений философского, исторического и религиозоведческого исследований религиозных идеологий Востока составляет слабая применимость стандартной академической схемы интерпретации исторического времени.

В контексте изучения культур христианских и постхристианских вопросы хронологии, датировок, концептуального осмысления их содержания решаются в историософской рамке «древность — античность — средневековье — новое время». Данная рамка органична для европейских социумов, в которых рефлексия об их собственной временной, «исторической» протяженности задана христианской историософией.

Европейская академическая рамка времени представляет собой продукт осмысления обществ христианских и постхристианских, обнаруживающих себя в повседневности Григорианского и Юлианского календарей. Применительно к культурам Востока эта схема все еще используется как эталонный образец исторического развития социумов, предполагающий переведение восточных летоисчислений в понятные европейскому восприятию христианские. В контексте этой социокультурной селекции доступными познанию или, попросту говоря, узнаваемым оказываются лишь те сегменты реальности азиатских обществ, которые могут хотя бы условно корреспондировать с линейной протяженностью христианской хронологии.

Применительно к изучению традиционных религиозных идеологий эта проблема оказывается вообще мало разрешимой. Нехристианские религиозные идеологии обнаруживают принципиально иные представления об историческом времени и способах летоисчисления.

Предпосылкой гносеологического тупика, в который приводит исследователей большинство научно выверенных и ставших уже классическими схем изучения истории религий, выступает аксиоматическое принятие социокультурной эволюции, динамики и истории развития христианства в качестве образца. Кроме того, анализ этих схем вскрывает тот факт, что ни в одной из них не была предпринята попытка объединить рассмотрение историко-культурной динамики развития религии с изучением процессов институционализации социетальных подсистем. Указанные особенности классических подходов к исследованию религиозных идеологий ставят под вопрос возможность научного моделирования универсальной аналитической схемы, позволяющей учитывать три измерения динамики развития религии — историческое, эволюционное и процессуальное.

Постановка задачи моделирования историко-культурной схемы процесса институционализации религии представляет собой, таким образом, новый разворот проблемы.

Я предлагаю рассматривать динамику развития традиционных религий с учетом двух координат — вертикальной и горизонтальной. Вертикальная координата образуется тремя типами дифференциации общества в ходе социокультурной эволюции — сегментированным, стратифицированным и функциональным. Горизонтальная координата презентует примитивные, традиционные и современные типы обществ. Исходным горизонтом выстраивания объема систем традиционных религиозных идеологий будут примитивные общества. В этой связи необходимо подчеркнуть, что я имею в виду отнюдь не линейную историческую последовательность, а структурные компоненты традиционных религий. Эти компоненты стабилизируются через селекцию смыслов и категорий религиозных представлений из имеющихся в социокультурной практике общества вариантов религиозных систем. Например, мифология и ритуалы, статусно-ролевые иерархии, способы самоорганизации примитивных религий и религий развитых образуют горизонт смыслов для религий мировых. Иными словами, институционализация мировых религий сопряжена с селекцией смыслов и категорий представлений, воспроизводимых теми примитивными и развитыми религиями, которые уже функционируют в социуме.

Анализ исторического, эволюционного и процессуального измерений конкретно взятой религиозной системы предполагает использование концепции институционализации религиозных идеологий. И здесь прежде, чем мы с вами перейдем к рассмотрению этой концепции, я считаю необходимым разъяснить методологически важное разграничение между внутренней и внешней динамикой вызревания традиционных религий.

Внутренняя динамика задается их спецификой — развитые религии изначально выявляют различие себя как системы и среды. Таким образом, динамика может быть рассмотрена как процесс формирования, укрупнения и спецификации среды. В системе этому соответствует вызревание институтов религиозных профессионалов, мирянства, религиозного образования и религиозного рецепрока.

Содержательное рассмотрение внутренней динамики историко-культурного развития религии предполагает исследование становления ее доктрины — форм бинарного кодирования, системы экспрессивного символизма, развитие «формулы двойной контингенции». «Формула двойной контингенции» — это религиозный идеал и предельные ценности, или цели системы.

Исследование внутренней динамики развития традиционных религий предполагает также анализ стадий вызревания среды — иерархии статусно-ролевых отношений религиозных профессионалов в направлении институциональной спецификации их деятельности, ее конкретно-практической организации. Спецификация внутренней среды религиозной системы означает и формирование границ религиозной коммуникации мирян, и становление организационного уровня системы. Сюда же относится и письменная фиксация доктрины, создающая основания для возникновения института религиозного образования, направленного на воспроизведение системы религии и обеспечивающего в перспективе ее саморефлексию.

Внешняя динамика развития традиционных религий определяется их связью с обществом в целом и их вкладом в функционирование других общественных подсистем. А, следовательно, необходимо рассматривать функции, выполняемые религией по мере ее социокультурного вызревания, и процесс ее организационного закрепления.

Внешняя динамика развития задается параметрами социокультурной эволюции других общественных подсистем. Так, появление четвертого института — религиозного

реципрока — напрямую связано с «эволюционной комбинацией» религии и политики, а также религии и экономики. Превращение религиозной общины в стабильную религиозную организацию с отчетливыми правилами принятия новых членов и утраты членства, с аппаратом управления и иерархией должностей предполагает определенный уровень разделения труда (духовный и материальный), а также продвинутой хозяйственно-экономического развития общества. Иными словами, внешняя динамика историко-культурного развития религии связана в первую очередь с идеологическими потребностями политической подсистемы и хозяйственно-экономическими возможностями и потребностями общества.

Наравне с внутренними и внешними факторами формирования религиозной системы, динамика историко-культурного развития религии направляется также и фактором культурной инновации, производимой контактами с другими историческими системами (обществами) и новыми религиозными системами. Так, возникновение мировых религий стимулирует кодификацию доктрины и саморефлексию традиционных национальных религий. Политические и экономические инновации, вводимые в общество извне, имеют своим следствием реструктуризацию, или спецификацию, как системы религии, так и ее среды.

Динамика развития религии исторически контекстуальна и всецело замкнута на специфику социокультурной эволюции конкретных типов обществ. Как показано выше, анализ историко-культурного измерения динамики развития традиционных религий предполагает использование определенной системы координат, благодаря которой могут быть учтены эволюционные и исторические составляющие процесса формирования религиозной системы.

Историко-культурный горизонт теории. Процессуальное измерение динамики развития религии и ее социокультурной эволюции может быть выявлено только посредством анализа исторически конкретного институционального закрепления религии. И в этом пункте мы непосредственно подходим к разрешению проблемы установления исторических границ процесса формирования, закрепления и воспроизведения структурных компонентов религиозной системы общества.

Анализ институционального вызревания религии позволяет определить четкие исторические границы ее социокультурной эволюции. Очевидно, что решение проблемы выявления специфики институционализации развитых религий — и в первую очередь мировых — возможно лишь при условии полного отказа от ограничения в конструировании аналитической схемы историческим континуумом только христианских обществ. На мой взгляд, необходимо переформулировать хрестоматийный для академической науки вопрос об отличительных особенностях нехристианских идеологий. Оставляя в стороне компаративистскую установку, следует задаться вопросом о том, каковы исторические модели и типы институционализации мировых религий? И здесь исходной задачей является ретроспективное вычленение этих моделей и типов, а затем их дальнейшее использование в качестве инструмента анализа способов институционализации традиционных и мировых религий в современных «постхристианских» обществах.

Парадигматика научного анализа процессов социокультурного закрепления и воспроизведения традиционных религиозных идеологий базируется на признании того исторического факта, что процесс институционализации развитых религий увенчивается вызреванием письменно зафиксированной религиозной рефлексии об обществе. Более того, в письменном наследии мировых и национальных религий содержится

также и последующее осмысление этой рефлексии применительно к имевшим место социальным трансформациям. Очерчивая схему институционализации развитых религий, необходимо учитывать тот факт, что в отличие от всех других подсистем общества религия в процессе своего развития приходит к доктринальной фиксации «двойной контингенции». «Двойная контингенция» — это неопределенность («существует так, но может быть и иначе») отношения системы к себе и отношения системы к среде, и наоборот. Непрерывное переформулирование структуры этих отношений и выступает маркером социального развития.

Религия — это единственная подсистема общества, которая вырабатывает устойчивую «формулу двойной контингенции», фиксируемую в представлениях о реальности высшего смысла и т. п. В ходе социокультурной эволюции развитые религии разрабатывают свою уникальную формулу фиксации структуры социальных отношений, коммуникации и организации — модели общества, где воспроизводится данная религия.

Обнаруживаемая в мировых и национально замкнутых религиях письменно зафиксированная доктрина с необходимостью содержит религиозную антропологию, трактовку структуры социальных связей и отношений, концепцию истории. Изменению и трансформации подвергаются религиозная организация, интеракция и теологический дискурс о социальной реальности. Письменно зафиксированная религиозная доктрина остается неизменной.

Таким образом, процесс исторического становления религии, институционализации присущей ей уникальной трактовки социальной реальности имеет свое начало и маркировано определенными стадиями. Завершением процесса развития религии следует, на наш взгляд, считать отчетливую институционализацию религиозной модели общества, т. е. генерализацию религиозных институтов. Маркером окончания историко-культурного развития доктрины следует считать письменную фиксацию рефлексии системы о самой себе — герменевтическое теоретико-понятийное осмысление стихийно сложившейся модели в контексте религиозно-философского/теологического дискурса. Дальнейшее изменение религиозных институтов — утрата какого-либо из них либо их переструктурирование — может выступать исключительно только результатом социокультурной трансформации общества, но не религиозной системы как таковой.

Религия как социетальная подсистема проходит в своем развитии те же стадии институционализации, которые характерны для общества в целом. Институционализация религии означает постадийное вызревание и закрепление религиозных институтов, их социокультурное оформление относительно других подсистем. Таким образом, начало процесса институционализации свидетельствует о себе объективацией религиозной картины мира.

Первая стадия содержательно включает становление института религиозных профессионалов, формулировку доктрины, вычленение бинарного кода религии. Вторая стадия — генерализация — подразумевает письменную фиксацию доктринальных текстов и спецификацию среды. Именно на этом этапе происходит окончательное оформление институтов священства, мирянства и религиозного образования. Письменно зафиксированный канонический корпус текстов создает базу для генерализации оснований религиозного консенсуса относительно ценностно-нормативной системы, воспроизводимой религиозными институтами. Третья стадия — институционализация институционализации — представляет собой тотальную герменевтическую рефлексию системы о самой себе.

Историко-культурное содержание стадий процесса институционализации религии задается динамикой ее развития в направлении тотальной понятийно-терминологической саморефлексии, фиксируемой в религиозной модели общества. Именно религиозная модель общества выступает основанием самовоспроизведения религии в обществе.

Использование понятия «процесс» представляется нам методологически перспективным и теоретически оправданным только применительно к рассмотрению институционального закрепления религии. И в этой связи становится самоочевидной необходимость объединения концепции динамики развития религии и аналитической схемы институционализации социальной реальности.

Динамика религиозного развития общества конституируется вызреванием определенных структурных компонентов — картины мира, ценностно-нормативных оснований деятельности, статусно-ролевой иерархии, организационного уровня, письменной фиксации доктрины и ее кодификации, концепции истории и модели общества. Однако установление исторического измерения этой динамики невозможно без анализа процесса институционализации религии.

Содержание этого процесса составляет генерализация смысловых оснований консенсуса (институтов) и их стабилизация. Как и во всех общественных подсистемах, динамика развития религии задается стадиями процесса ее институционализации — объективацией, генерализацией и рефлексией относительно уже установленных оснований смысла. Трактовка институционализации как процесса предполагает выявление начала, направления, завершения и возобновления его циклов.

Рассмотрение институционализации религии в ее историческом, эволюционном и процессуальном измерениях требует создания аналитической схемы соотнесения. В качестве таковой я предлагаю использовать систему координат, сконструированную для установления историко-культурной динамики развития религии. Отличие системы соотнесения, вводимой для исследования процесса институционализации религии, состоит в том, что вертикальная координата выстраивается маркированием последовательности стадий институционализации, а не фиксацией типов дифференциации общества.

Преимущество предлагаемой мною аналитической схемы состоит в том, что в ней эксплицируется соотнесенность содержания динамики развития конкретной религии со стадиями эволюционирования того общества, в котором религия функционирует. А это позволяет хотя бы отчасти разрешить методологическое затруднение, обнаруживаемое в трудах классиков. Так, стадии институционализации выстраиваются в определенную четко фиксированную последовательность, в которой переход от одной стадии к другой отмечен эволюционным изменением общества. Последовательное распределение типов дифференциации неизбежно грешит значительной степенью условности, поскольку каждый из таких типов всегда представлен какой-либо из подсистем. И в этом смысле их замена стадиями институционализации позволяет учитывать превалирование в системе религии одного из трех типов дифференциации.

Горизонтальная координата, как и в случае анализа динамики, формируется разнообразием типов обществ. При этом необходимо иметь в виду, что это разнообразие будет варьировать в зависимости от того, исследуется ли историческая ретроспектива процесса институционализации религии или современные способы и типы ее институционализации. Так, когда исследование направлено на ретроспективную реконструкцию историко-культурной модели институционализации религии, нет

смысла включать современные общества в горизонтальную координату «мирового времени». Предельная временная граница расширения исторического горизонта будет в таком случае ограничена периодом письменной фиксации религиозной модели общества. Но если перед исследователем стоит задача изучения современных форм институционализации религиозных идеологий, то исторический горизонт с необходимостью следует расширить.

Подводя итог представленному в данной статье краткому экскурсу в теорию традиционных религиозных идеологий, еще раз подчеркну, что социогуманитарное познание данного предмета само по себе предполагает селекцию смыслов. Критериями такой селекции должны стать, по моему глубокому убеждению, примат инновации и практическая эффективность теории как инструмента современных научных исследований.

ЛИТЕРАТУРА

1. Островская-мл. Е. А. Религиозная модель общества. Социологические аспекты институционализации традиционных религиозных идеологий. — СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 2005.
2. Островская Е. А. Теоретические и методологические аспекты социологического изучения традиционных религиозных идеологий // Проблемы теоретической социологии. — СПб., 2007.— Вып. 6.
3. Островская-мл. Е. А. Тибетский буддизм. — СПб.: Азбука, 2008.
4. Островская-мл. Е. А. Воины радуги. Институционализация буддийской модели общества в Тибете. — СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 2008.

А. Б. Островский

КАТЕГОРИЯ «ЗАМИРЩЕНИЕ» В НОРМАТИВНЫХ ДОКУМЕНТАХ СТАРООБРЯДЦЕВ-БЕСПОПОВЦЕВ XIX– НАЧАЛА XX В.

Раскол Русской церкви, произошедший в 1660-е гг., стал фактором постепенного возникновения множества православных конфессий в рамках российского общества. Кроме господствующей церкви (таков был социальный статус, поддерживаемый государством до 1917 г., официального православия — РЦ), принявшей реформы патриарха Никона, уже в конце XVII — начале XVIII в. из тех, кто таковые отверг, отчетливо формируются два направления — так называемые поповцы и беспоповцы. Первое направление старообрядцев представляло собой образование тайных приходов во главе с беглыми из РЦ священниками, верными прежней богослужебной традиции, а второе — создание общин во главе с выборными, из среды мирян, *отцами духовными*, которым доверено общиной совершение двух таинств (крещение, исповедь) и вся организация религиозной жизни.

Именно в среде беспоповцев в течение двух столетий — с конца XVII по начало XX века, происходило формирование одной из важнейших мировоззренческих категорий, служащих осознанию изнутри и оценке происходящего вольно или невольно взаимодействия, общения с *инославными, внешними* — и прихожанами РЦ, и другими старообрядческими конфессиями. Исторические этапы, эволюция содержательного наполнения этой категории все еще слабо изучены.

В энциклопедическом словаре «Старообрядчество: лица, события, предметы и символы» (1996), подготовленном старообрядцами, приемлющими Белокриницкую иерархию (созданную в середине XIX в.), впервые дается определение этой категории. Отмечено, что она функционирует у беспоповцев и означает «соединение с еретиками, людьми внешними <...> происходит во время совместной молитвы, трапезы и всякого общения без особой нужды с не принадлежащими этому же согласию людьми. Мирщение может произойти не только вследствие общения, но и через продукты, произведенные инославными, или недозволённые к употреблению (чай, кофе, водка и пр.), через посуду, если ею пользовались или хотя бы трогали “не христиане”, через общественные заведения (бани, столовые и т. д.)»¹. Это определение довольно близко

¹ Старообрядчество: лица, события, предметы и символы. Опыт энциклопедического словаря.— М., 1996.— С. 172.

излагает общее представление о *замирщении* — тех основных аспектах церковного или бытового общения с инославными, о которых шла речь на Первом Всероссийском Соборе старообрядцев-поморцев. Он происходил в Москве в 1909 г., через несколько лет после принятия Высочайших Указов 1905–1906 гг. об укреплении веротерпимости.

Вопросы к рассмотрению, составившие подраздел «О замирщении», входили в раздел, названный «О замирщении, брадобритии, употреблении чая, табаку и т. п.», иначе говоря, объединивший различные аспекты поведения, влекущего за собой нарушение благочестивого облика. Среди собственно вопросов *замирщения* можно выделить две группы: 1) возникает или нет это состояние ввиду контактов с иноверцами, чужими или родственниками, в таких ситуациях, как совместная трапеза, лечение у врача-иноверца, христосование, совершение приходных поклонов в иноверных домах; и также необходимо ли «иметь в христианских домах особую посуду для внешних»; 2) «что есть замирщение: ересь или грех» и «как принимать замирщенных на общую молитву»². Еще некоторые аспекты замирщения упоминались в разделах «О таинстве покаяния», «О таинстве брака» (в связи с конфессионально-смешанными семьями), «О погребении и поминании усопших», «О порядке службы» и «О храмах, иконах и Кресте».

Особенно упорной была дискуссия по общей оценке состояния замирщения: пребывание в таковом — грех или ересь. Замирщение многими определялось в целом как «общение с еретиками»; если человек кончает свою жизнь в замирщении и неизвестно, раскаялся ли он при смерти, то, согласно одному из участников Собора, за него «можно только молиться, а петь панихиду нельзя»³.

Среди суждений о замирщении присутствует идея его актуальной опасности: «это в настоящее время заразная болезнь, разъедающая род человеческий», «наше поколение смешивается с различными еретиками и неверными в еде и питии, что, по Писанию, равняется идолопоклонству»⁴. Многие все же сочли замирщение, совершаемое случайно, не постоянно — не ересью, а грехом, тем большим, чем чаще он совершается; к ереси замирщение ведет тогда, когда замирщенный не раскаивается. Епитимию должны назначать в конкретных общинах их отцы духовные; снисхождение следует оказывать старообрядцам, живущим в домах иноверных или состоящим на службе.

Состоявшийся в Москве в 1913 г. Второй Всероссийский Собор поморцев подтвердил Постановления Первого Собора «о мирщении, головобритии, винопитии» и вменил «отцам духовным и наставникам в непременную обязанность бороться с этим пороком увещанием и кротостью, а в крайнем случае и отлучением от общественного соборного богослужения, пока не исправятся»⁵. По-прежнему некоторые из участников Собора настаивали на том, что вышеупомянутые проступки не грех, а ересь, за что требуется сразу же строго наказывать. Так, представитель поморцев Алтая и Сибири заявил, что в течение последних 30 лет у них на региональных Соборах принимались постановления «единогласно всеми сибирскими христианами, чтобы табаку, водки

² Деяния Первого Всероссийского Собора христиан-поморцев, приемлющих брак.— М., 1909. Часть четвертая.— С. 36–37.

³ Там же. С. 43

⁴ Там же. С. 43, 48

⁵ Деяния Второго Всероссийского Собора христиан поморского церковного общества.— М., 1913.— С. 49

и чаю не употреблять, а употребляющих наказывать духовным отцам и что с еретики ядение и брадобритие в церкви Божией нетерпимо»⁶.

На Втором Соборе замирщение (через общение и трапезу) и нарушения благочестивого облика рассматривались как единый вопрос, что указывает на дальнейшую рефлексию старообрядцев, на то, что эти два аспекта, от которых зависит поддержание благочестия, все более взаимосвязаны.

Категория «замирщение», возникнув более трехсот лет назад в среде старообрядцев-беспоповцев, прошла определенную эволюцию — различную в среде разных беспоповских согласий. Содержательная сторона этой категории восходит к запрету на различные аспекты общения, межличностного и личностно-группового характера, с иноверными, сформулированному еще в Кормчей книге. Вместе с тем, генезис и смысловые оттенки термина различаются у федосеевцев, поморцев и часовенных. Так, у поморцев Европейской части России, насколько нам известно по рукописным материалам, хранящимся в Древлехранилище ИРЛИ, в XIX в. этот термин отсутствует, однако в различных нормативных документах, главным образом в Епитимийниках, содержательные аспекты рассматриваемой нами категории (упоминавшиеся выше) представлены обстоятельно и даже имеется отчетливая количественная мера наказания за различные отступления от запрета на общение с иноверными. У беспоповцев-часовенных (в качестве беспоповского это согласие возникает из общин поповцев Сибири лишь с 1840 г., после того, как они отказываются от происходившего там прежде приема беглых из РЦ священнослужителей) термин «замирщение» в их региональных Соборных постановлениях отсутствует. Однако в постановлениях 1914, 1918, 1956 и 1974 гг. эта категория все же представлена термином «смешение»: запрещено «молиться Богу с теми, кои мешаются с еретиками»; и если «куда случится съездить на долгое время, на квартирах у еретиков хлеба и воды не брать, также и у христиан, которые с еретики смешиваются в сообщении»⁷.

С другой стороны в нормативных документах федосеевцев (согласие которых оформилось уже в 1690-е гг. и в последующие два столетия было наиболее многочисленным на севере Европейской части России) термин «замирщение» присутствует, хотя его количественное градуирование не настолько разнообразно, как у поморцев.

Итак, чтобы определить фактическое содержание категории «замирщение», проявление этого содержания в типических поведенческих ситуациях межконфессиональных контактов, сначала проследим по материалам федосеевцев возникновение и эволюцию термина, а затем — количественные референты самой категории по документам XIX в. поморцев.

В Кормчей книге неоднократно встречается понятие *мирские человеки* в противопоставлении священству. Еретики (иноверные) «мирскими» не называются. В самом раннем беспоповском нормативном документе, а именно Постановлении Собора федосеевцев, происходившем в 1694 г. в Великом Новгороде, термин *мирские* приобретает уже иное значение, выступая противоположностью *христианам*, т. е. федосеевцам. Так, правило 34-е запрещает славить Христа «в отлученных домах, и в мирских, и в новоженских» (последнее — о беспоповцах, сочетавшихся церковным браком после раскола в РЦ), епитимия за такой проступок — «300 поклонов до земли при Собо-

⁶ Там же. С. 42

⁷ Духовная литература староверов Востока России XVIII–XX вв. / ред. Н. Н. Покровский.— Новосибирск, 1999.— С. 371, 390.

ре». В правиле 14-м: «В бани христианом с мирскими и новоженами не мыться <...> но имети христианом сосуды особные», епитимия за подобный проступок — тоже 300 земных поклонов при собрании общины⁸.

В «Красном Уставе» федосеевцев (М., 1883 г.) в различных разделах встречается термин «(за) мирщение». Так, в главе «О молитве и о посте и о крещении отклонившихся от правыя веры и паки обращающихся», в четвертом пункте постановляется принимать «как *мирских*» (курсив здесь и далее наш. — А. О.), заново крестив, после 40-дневного поста, тех, кто «в звании християн, но за слабое проживание далече того отстоят, ходят в неверныя земли, в питии же и в ядении чаш своих не имеют и в своих жительствох собраниев на богослужение не имеют же, а с *мирскими* точию по разным углам молятся; настоятели их новожены, некрещеных и *замирщенных* на исповедь приймают»⁹. В главе «О молитве и посте отлученным...» говорится о прощении «*замирщенных* младенцев»: «...за несохранение оных от *мирицеты* на-казуются родители» и крестные матери¹⁰.

Таким образом, именно в среде беспоповцев-федосеевцев в течение XVIII–XIX вв. сформировалось понятие *замирщение* — в качестве цельной категории, означающей не только и не столько совокупность недозволенных аспектов общения с иноверными, сколько именно утрату, полную или частичную, благочестивого состояния христианина. Взамен прежней, характерной для времени до раскола, ментальной оппозиции: священники / мирские — оценка благочестивого состояния и его возможной утраты происходит посредством таких признаков, обретших специфическое содержательное наполнение, как *христиане / (замирщенные, новожены, мирские)*. *Замирщенные* — те, кто утратил благочестивое состояние христианина-федосеевца, сблизившись в трапезе и некоторых других аспектах общения с поморцами и даже с прихожанами РЦ («никонианами»).

Во второй половине XIX века в среде федосеевцев бытовало понятие *суетные*, видимо, служившее в просторечии сниженным вариантом *замирщения*. Так, по сообщению протоиерея РЦ А. И. Журавлева, старообрядцы-федосеевцы «за всякую безделицу, как то: за чашку, пищу и питие — привыкли своих отлучать, говоря: “Засуетил”. А от чего сие слово они взяли — я не знаю»¹¹. Излагая, что подразумевается у беспоповцев под термином *суетный*, А. И. Журавлев отмечает, что если беспоповец сразу же не покается и, стыдясь своего поведения, позднее «от своих отстанет», то о себе он говорит: «Согреших, засуетился, обмирщился» — «что значит, по их разуму, осквернился»¹². Итак, и в восприятии современника *обмирщение* означало утрату должного благочестивого состояния.

Опираясь на рукописные материалы поморцев севера Европейской части России (находящиеся в Древлехранилище ИРЛИ РАН), изложим, каковы с точки зрения хранителей традиции наиболее важные ситуации общения с иноверными, с учетом оценки внешних и внутренних мотивов, чреватых опасностью искажения, разрушения благочестивого состояния. Мера опасности выявляется в самих текстах, во-первых,

⁸ См.: Журавлев А. И. Полное известие о древних стригольниках и новых раскольниках, так называемых старообрядцах. Часть первая. — М., 1890. — С. 129.

⁹ Красный Устав. — М., 1883. — Глава 48.

¹⁰ Там же. Глава 47.

¹¹ Журавлев А. И. Указ. соч. С. 146.

¹² Там же.

содержательно, иначе говоря, в качественном отношении: перечисляются разные ситуации общения с «внешними», называются главные побудители общения (принудительного либо добровольного характера) — тем самым рассмотрение греховного поступка переходит от констатации отдельного поведенческого действия к оценке внутренней религиозно-личностной регуляции поведения. Во-вторых, назначаемые для разных типов проступков наказания имеют отчетливое количественное выражение: число лет или месяцев, недель поста и / или лет, месяцев, недель епитимии с усиленной молитвой. В некоторых материалах встречается иная методика сочетания качественного и количественного аспектов, т. е. установления меры: несколько разнотипных ситуаций перечисляются, а затем для них указано одинаковое наказание. Так, в одном из Епитимийников середины XIX в., из собрания И. А. Смирнова, приравнены в отношении наказания сразу несколько ситуаций, перечисляемых одна за другой: «Аще кто из христиан поздравляет внешних с праздником или в светлую неделю христосовается с ними и на праздники их и на пирушки без нужды и подарки приносит и спразднует им или от их праздников подарки прием [лет], или в бане с ними купно мыется, или в церковь во время пения их входит аще и не молится с ними, или прочая какая присвоения творит подобная сим или обычаем их подражает, сиречь по обычаю их чай пьет или частию кия одежды немецкия носит, и прочия обычаи, за вся сия и подобная сим наказание по рассуждению две недели три [2 или 3] поста»¹³. В данном случае приравнивание разнотипных проступков упрощает процедуру наложения епитимии, однако религиозно-личностный аспект греха не вполне отчетлив. В другом Епитимийнике, начала XIX в., помещенном в Исповедальном сборнике, из того же собрания¹⁴ перечислены 24 ситуации греховных поступков, и не только проводится отчетливое различие между ними, но и в связи с каждой из них учитывается, какова побудительная мотивация, идет ли речь о взаимодействии с иноверным храмом или о бытовом общении с иноверцами, одно- или многократном.

Кроме Епитимийника, сборник включает в себя также вопросы для проведения исповеди с представителями разных сословий, профессий, занятий; некоторые входят в раздел «Статья всеобщая», а прочие образуют специальные разделы, например, «Статья купцам, торговым», «Статья иконописцем», «Статья нищим». В особом разделе, названном «Грехи», имеется рубрика «Общение со внешними», где перечислены довольно полно обстоятельства, которые могли способствовать совершению греха:

«В дороге по невозможности
Под стражею по какому случаю
По своей слабости и небрежению
Ради человекоугодия и забавы
Ради того, чтобы не оказаться несогласным
Ради насмешки и досады своим единоверным
Уважения ради власти

¹³ Епитимийник поморский // Древлехранилище ИРЛИ РАН. Собр. И. А. Смирнова. № 10. Л. 11 об.–12. В данной рукописи числа переданы посредством славянского счисления.

¹⁴ Исповедальный сборник // Древлехранилище ИРЛИ РАН. Собр. И. А. Смирнова. № 7. О составе сборника подробнее см.: Маркелов Г. В. Старообрядческая исповедь для иконописца // ТОДРЛ. Т. 52.— СПб., 2001.— С. 745–753.

Страха ради от начальствующего
По невозможности сохранить себя в особности
По нисхождению ради проповеди истинного благоверия»¹⁵.

Только при первых двух и предпоследнем из перечисленных обстоятельств ответственность за греховный поступок целиком возлагается на ситуацию, обладающую принудительным характером, а в совокупности остальных представлен спектр личностной мотивации, послужившей побудителем к общению с «внешними»: от ценностей религиозных или социальных, соответственно, «ради проповеди истинного благоверия», уважения к властям, до приспособленчества и психологического комфорта — «ради компании» или «...человекоугодия и забавы».

В первых 17 из 24 статей Епитимийника перечисляются проступки, в которых общение представляет собой взаимодействие между личностью — старообрядец, его дети — и «храмом инославных», а в последующих 7 названы проступки, состоящие в общении с «внешними» на межличностном плане, вне этого храма. (В ранее упомянутом Епитимийнике также присутствует, хотя не постоянно, тенденция к такому же принципиальному разграничению. Так, если кто посещал «внешнюю церковь» и там молился вместе с прихожанами, но без принятия таинств, после раскаяния должен выдержать 8 месяцев поста и год епитимии; а если «кто будет молиться со внешними в дому, а не в церкви» — наказание менее суровое, а именно 2 или 4 недели поста, кроме субботних и воскресных дней, и по 100 поклонов на день, для тех, кто долго в таком грехе пребывал, — 6 недель поста¹⁶.) Рассмотрим, как производится оценка, градуирование греховности в рамках каждой из этих двух групп статей.

Из 17 статей, характеризующих различные формы взаимодействия с «внешней церковью», первые четыре, а также шестая, седьмая — о присоединении старообрядца к таковой. Греховный поступок и обусловленное им наказание различны в зависимости от полноты присоединения и мотивации: 1) с присягой и принятием, «с верою и любовью», всех таинств; 2) с принятием всех таинств, но без присяги; 3) то же, что в первой статье, но «по принуждению и неволе»; 4) то же, что во второй статье, но по принуждению; 6) притворное присоединение — «ради какового честолюбия или своего ради прибытка», с присягой и принятием всех таинств; 7) то же, что в шестой статье, но без присяги.

Добровольное присоединение к инославной конфессии — религиозно искреннее (№ 1, 2) или притворное, для снискания материальных благ (№ 6, 7), после раскаяния влечет за собой суровое наказание, причем почти одинаковое во всех этих случаях: пост в течение целого года и, соответственно, земных поклонов 600, 500 и 200, 100 и определенное количество поясных. Вынужденное, без какого-либо внутриличностного побуждения присоединение гораздо меньше наказывается. Для статей № 3, 4, соответственно, пост 6, 3 месяца и ежедневно 100, 50 земных поклонов. В большинстве прочих статей этой же группы оценивается греховность в ситуациях присоединения к «внешней церкви», состоящего или в принятии только одного таинства — исповеди (№ 5, 8), браковенчания (№ 10, 11, 13–15), или в регулярном посещении храма для совместной с инославными молитвы и трапезы

¹⁵ Исповедальный сборник // Древлехранилище ИРЛИ РАН. Собр. И. А. Смирнова. № 7. О составе сборника подробнее см.: Маркелов Г. В. Старообрядческая исповедь для иконописца // ТОДРЛ. Т. 52. СПб., 2001. Л. 151 об.–152.

¹⁶ Епитимийник поморский. Л. 6, 6 об. Курсив наш.

(№ 9, 12). Из совокупности этих греховных ситуаций сравнительно меньшее наказание назначается и, вероятно, легче восстанавливается благочестивый облик при вынужденном, для совершения исповеди посещении церкви: 14 дней поста и ежедневно 50 земных поклонов. Известно, что регулярное совершение именно этого таинства имело обязательный характер для всех, кто хотя бы формально принадлежал к господствующей церкви, и находилось под постоянным административным контролем, которого нелегко было избежать. С другой стороны, за приход в церковь на исповедь не по принуждению, а «ради причин, собственную ему пользу составляющих», полагалось максимальное, среди рассматриваемых ситуаций (принятие одного таинства во «внешней церкви»), наказание: пост 6 месяцев и ежедневно 100 земных и 100 поясных поклонов. В случае совершения в церкви браковенчания назначался пост от 6 месяцев, если обращались в церковь для узаконения брака, до 2 недель, «если кто самовольно впишется в книги инославных, но не сообщится с ними в ядении и питии»¹⁷.

За браковенчание детей, совершенное с инославными с разрешения родителей, последние еще более сурово наказывались, чем за такой же собственный проступок: не только 6 месяцев поста, но и ежедневно вдвое больше поклонов — 100 земных и 400 поясных (против, соответственно, 50 и 200). Несомненно, большая суровость обусловлена не одним лишь нарушением родителями своего благочестивого облика, но и тем уроном, который с их ведома и одобрения понесла конфессиональная общность, утратившая навсегда одного или двух своих членов.

Все последние семь статей затрагивают ситуации, ситуативные и мотивационные обстоятельства такого проступка, как совместная трапеза с инославными. Менее греховным признается общение, произошедшее в дороге, — оно считается вынужденным. Также сравнительно менее греховным считается гостевание у «внешних», если старообрядец пришел со своей посудой для еды и питья и не скрывал от хозяев и других гостей своего вероисповедания.

Следует отметить, что, согласно этому тексту, уже в XIX веке допускались, с определенными оговорками, домашние контакты с иноверными. Чтобы обеспечить возможность этого, каждому старообрядцу следовало в своем доме «иметь различные сосуды, едины ради единогогласных, а другие ради иногласных, или внешних»¹⁸. Разумеется, и это подчеркивалось, обладание в своем доме отдельной посудой предохраняло от чрезмерного сближения с «внешними» (из-за чего пришлось бы оказаться в стороне от общей молитвы и трапезы в старообрядческом храме), конкретизировало его границы. Кроме того, если совместная трапеза с «внешними» происходила не из чревоугодия, а «ради душевныя пользы ближняго», то достаточно было сообщить публично, в молитвенном доме о таком факте, объяснив причины: из всего, о чем говорится в 24 статьях, как раз в этой ситуации епитимия не накладывалась.

Почти тот же круг греховных поступков, со сходным наказанием, перечислен в усть-цилемском «Исповедании мирянам», входящем в рукописный сборник XVIII–XIX вв.¹⁹ отличие только в том, что в нем не учтена мотивация и наказания не столь дифференцированы, назначенные же совпадают с тем, что, в случае соответствующих проступков, в только что рассмотренном Епитимийнике выступает самой строгой

¹⁷ Исповедальный сборник. Л. 157.

¹⁸ Там же. Л. 161 об.

¹⁹ Сборная рукопись // Древлехранилище ИРЛИ РАН. Усть-Цилемское собр. № 18.

мерой. Так, в «Исповедании...» говорится: «Аще кто с погаными пил и ял, поста 12 дни и молитва осквернившемуся в брашне»²⁰; а в Епитимийнике такая же продолжительность поста предназначалась тому, кто четырежды и более поддерживал общую трапезу с иноверными, притом, что уже трижды за это же просил прощение и наказывался²¹.

Спустя почти столетие, в начале XX века в Соборном постановлении, принятом в Борецкой волости (Архангельская губ.) перечисляется все тот же круг греховных действий, но при этом они имеют более детализированный характер, и рассматриваемые взаимодействия с инославными, господствующим исповеданием оказываются очень часто помещенными внутрь семейных отношений. Так, в исповеди («исправе») следует отказывать: тем, кто делает жертвоприношение в «никонианскую» церковь; тем родителям, чей сын, старообрядец ли он на тот момент либо нет, с их позволения повенчается (то же — в случае их дочери); родителям, чей сын и сноха, венчавшиеся в никонианской церкви и живущие с ними вместе, приглашают попа для «очищения дому родительницы» или крещения ребенка; всех тех, кто приглашает попов к себе домой, сам ходит к ним в гости²².

Если в течение XIX в. поморцы значительное внимание уделяли различению добровольного / вынужденного в совершении греховного поступка и в свете этого определяли меру наказания, то в начале XX в. основным вновь становится вопрос о поведенческих границах общения — и с «внешней церковью», и с друзьями-родственниками-«нехристианами» (-нестарообрядцами). И для того, и другого направлений межконфессионального общения подлежащие постоянному контролю и оценке поведенческие границы все более оказываются внутри дома старообрядцев, иначе говоря, этот контроль отнюдь не выступает в единстве с магистральной для традиционного менталитета оппозицией свои / чужие. К началу XX в. категория *замиршение* охватывает межличностные контакты различного социального диапазона, и она образует (судя по широкой ее применимости на Всероссийском Соборе поморцев 1909 г.) самостоятельное измерение для общей оценки религиозного состояния конкретных членов общины беспоповцев.

ЛИТЕРАТУРА

1. Деяния Второго Всероссийского Собора христиан поморского церковного общества. — М., 1913.
2. Деяния Первого Всероссийского Собора христиан-поморцев, приемлющих брак. — М., 1909.
3. Духовная литература староверов Востока России XVIII–XX вв. / ред. Н. Н. Покровский. — Новосибирск: Сибирский хронограф, 1999.
4. Епитимийник поморский // Древлехранилище ИРЛИ РАН. Собр. И. А. Смирнова. № 10. Л. 11 об.–12.

²⁰ Там же. Л. 134 об.–135.

²¹ Исповедальный сборник. Л. 159 об.

²² Постановление собрания старообрядцев Борецкой волости и прочих волостей от 1901 г. и подтверждение его старообрядцами Борецкой волости в 1904 г. // Древлехранилище ИРЛИ РАН. Собр. В. М. Амосова — А. Ф. Богдановой. № 126. Л. 3 об.–5 об.

5. Журавлев А. И. Полное известие о древних стригольниках и новых раскольниках, так называемых старообрядцах. — М., 1890.
6. Исповедальный сборник // Древлехранилище ИРЛИ РАН. Собр. И. А. Смирнова. № 7.
7. Красный Устав. — М., 1883.
8. Маркелов Г. В. Старообрядческая исповедь для иконописца // ТОДРЛ. Т. 52.— СПб., 2001.— С. 745–753.
9. Постановление собрания старообрядцев Борецкой волости и прочих волостей от 1901 г. и подтверждение его старообрядцами Борецкой волости в 1904 г. // Древлехранилище ИРЛИ РАН. Собр. В. М. Амосова — А. Ф. Богдановой. № 126. Л. 3 об.–5 об.
10. Сборная рукопись // Древлехранилище ИРЛИ РАН. Усть-Цилемское собр. — № 18.
11. Старообрядчество: лица, события, предметы и символы. Опыт энциклопедического словаря. — М.: Церковь, 1996.

О. В. Плебанек

ЦИВИЛИЗАЦИОННАЯ МАТРИЦА КАК КАТЕГОРИЯ ГЕОПОЛИТИКИ

Обычно новое научное направление, претендующее на самостоятельность, обзаводясь собственным категориальным аппаратом, если и использует понятия, выработанные в смежных дисциплинах, вкладывает в них собственный смысл. Это приводит к многозначности терминов в современном знании, от чего зачастую страдает прикладной аспект научных исследований. Такая ситуация сложилась в социальном знании относительно базовых категорий современной политологии, глобалистики, геополитики. Так фундаментальное понятие современного социального знания — категория цивилизации является одним из самых многозначных терминов. Причем, значения этого термина зачастую противоположны, что существенно затрудняет его использование. В настоящее время становление глобалистики и геополитики сделало популярным термин «геоцивилизация», требующего осмысления, и связанного с ним понятия цивилизационной матрицы.

Понятие цивилизационной матрицы, широко используемое в литературе, не имеет строгого содержания. Матрица — основание, на котором строится уникальное социокультурное целое. Это потенция, которая реализуется в процессе развития и которая приобретает реальное содержание в процессе взаимодействия с природной и социальной средой в ходе исторического развития. Цивилизационная матрица объединяет культурный ареал в единое целое, при этом, эта целостность может пересекать государственные, географические (природно-климатические и природно-геологические) и даже материковые границы. Она представляет собой структуру, интегрирующую социальную, экономическую и культурную сферы бытия цивилизационной общности. Она же ставит пределы культурным трансформациям, модернизационным процессам и, в том числе, является препятствием во взаимодействии между цивилизациями, интеграционным процессам.

Следует различать факторы, определяющие цивилизационную матрицу (когнитивные стереотипы, лежащие в основе важнейших видов человеческой деятельности) и структуры, составляющие саму цивилизационную матрицу. Самым очевидным фактором, определяющим цивилизационное своеобразие, на который обратили внимание в первую очередь, является географический фактор. Самым первым занялся

вопросом Г. Т. Бокль, который был убежден, что самое могущественное влияние на род человеческий имеют климат, пища, почва и вид природы. Он писал: «очевидно, что влияние климата, дающего человеку богатство посредством возбуждения его к труду, более благоприятно для дальнейшего развития человека, чем влияние почвы, которая тоже ему дает богатство, но делает это не посредством возбуждения в нем энергии, а в силу чисто физического отношения между свойствами почвы и количеством или качеством плода» [2, С. 45].

Одновременно с концепцией географического детерминизма начинает складываться концепция технологического детерминизма. В начале XX в. исследователям становится доступен огромный объем артефактов, представляющий культуру древнего Востока. Идея технологического детерминизма восходит к представителю географического детерминизма, одному из классиков геополитики — К. Виттфогелю, исследователю так называемого азиатского способа производства. К. Виттфогель сам говорил о географической обусловленности исторического процесса. Но уже в первом крупном труде «Экономика и общество Китая» (1931 г.), который не был переведен на русский язык, но идеи которого содержатся в статьях, опубликованных им в Советском Союзе¹, Виттфогель выводит социальные и культурные институты из доминирующей технологии обеспечения жизни. Его концепцию называли концепцией гидравлического общества или ирригационного общества, и из его работ вошло в науку понятие агродеспотии. Наибольшую известность приобрела его книга «Восточный деспотизм. Сравнительное изучение тотальной власти» (1957 г.). В ней он доказывает обусловленность политической системы и социальной структуры «гидравлической экономикой».

Нельзя обойти вниманием этнолингвистический фактор цивилиогенеза. Язык, как и этнический состав, безусловно, не может не иметь влияния на формирование цивилизационной матрицы. На этот счет не существует каких-либо внятных научных концепций, кроме концепции Н. Данилевского, который в своем первом из пяти законов исторического развития утверждает, что лингвистическая группа (группа родственных племен) и есть основа цивилизации [9]. Существуют только факты, не получившие удовлетворительного научного объяснения². Лингвистических групп насчитывается двенадцать, а цивилизаций — от восьми (О. Шпенглер) до двадцати одной (А. Тойнби). Но некоторые лингвистические группы не создали собственной цивилизации (например, финно-угорская), а только участвовали в культурогенезе других цивилизаций. Некоторые не только не создали собственной цивилизации, но и не участвовали в создании самостоятельной цивилизации. Наибольшее число цивилизаций связано с участием арийских племен. И только Н. Данилевский как-то пытается объяснить эти факты: у народов существует разное историческое назначение.

Каждый автор предлагает собственный вариант структур, составляющих цивилизационную матрицу. По Н. Данилевскому цивилизационная матрица (хотя он и не использует это понятие) — основание культурного типа — психические свойства

¹ Виттфогель смог опубликоваться в Советском Союзе [7, 8] благодаря тому обстоятельству, что он в начале своей карьеры позиционировал себя как марксиста. Но затем, его научные исследования привели его к иным взглядам на исторический процесс и социальное развитие. И самую знаменитую его книгу «Восточный деспотизм» уже не перевели и до сих пор она известна русскоязычному читателю лишь в рефератах.

² Если не считать неудовлетворительных расовых концепций.

этнoса, способности и склонности к какому-либо виду деятельности, доминирующие в популяции. Так матрицей европейской цивилизации является научно-техническое и социально-политическое основание, то есть склонность и способность направлять творческую активность в русло научно-технической и социально-политической деятельности. Матрицей греческой цивилизации было искусство. Еврейская цивилизация возникла на основе религиозной идеи. Шпенглер в качестве цивилизационной матрицы предлагает метафизическое основание цивилизаций — идеальную и субъективную Душу культуры, получающую выражение в материальном символе [20]. Символом аполлонической души — матрицы античной цивилизации было тело. Мир трансцендентного в этой культуре антропоморфен, греческая душа основные ценности и идеи транслирует через телесные образы. Аполлоническим является изваяние обнаженного человека, механическая статика, чувственные культы олимпийских богов, политически изолированные греческие города. Символом фаустовской души — матрицы европейской цивилизации, стал готический собор. Фаустовской является динамика Галилея, светотень живописи. Для грека Я — сома, для фаустовского человека Я — личностная культура мемуаров, рефлексий, совести [20. С. 345]. Тойнби в качестве цивилизационной матрицы предлагает религиозную идею — Церковь-куколку. В его концепции конкретную конфигурацию матрице придают вызовы среды — природные и социальные. Но матрица — система духовных ценностей, определяет родство цивилизаций: западно-европейской и православной (через христианскую матрицу), китайской и японской (через конфуцианскую матрицу и т. д.) [16].

В связи с обсуждением проблемы цивилизационной матрицы невозможно не упомянуть одного из основателей социологии XX века — М. Вебера. В его, ставших классическими, исследованиях «Протестантская этика и дух капитализм» и «Хозяйственная этика мировых религий» Вебер выдвигает концепцию аксиологической детерминации экономической деятельности. В его концепции матрицу человеческой деятельности составляют коренящиеся в психологических и прагматических религиозных связях практические импульсы к действию [18. С. 7]. Анализ хозяйства в Китае, Индии, Вавилоне позволяет Веберу заключить, что капитализм и там существовал в древности и в Средние века, но ему не хватало того этоса, который и создал западную цивилизацию [17]. Этос, в свою очередь, формируется религиозными системами. Особо оговаривая, что не только религия определяет экономическую, политическую и художественную жизнь общества, Вебер, тем не менее, утверждает, что «причинная связь обратна той, которую следовало бы постулировать с «материалистической» точки зрения» [17. С. 77]. «Хозяйственная этика» выходит за пределы собственно экономической жизни. Вебер показывает в этой работе связи религиозного отношения к миру и форм познания, социальных структур и других сторон общественной жизни.

Попытки определить основание, которое определяет специфику деятельности больших общностей людей, привели к множеству концепций: «типа рациональности» (М. Вебер), менталитета (от Э. Дюркгейма до Ф. Броделя), архетипа (К. Г. Юнг), но до настоящего времени пока не сформировано однозначного определения понятия цивилизационной матрицы. Однако, возможно ее описание для основных цивилизаций. Обобщая результаты цивилизационных исследований, можно определить матрицу как когнитивные стереотипы, образующие ментальную целостность, объединяющие крупные популяции людей, и лежащие в основе всех важнейших сфер человеческой деятельности. Цивилизационную матрицу образуют такие ключевые звенья как хозяйственный уклад (исторически сложившийся тип хозяйственной деятельности

и взаимоотношения с природой), язык, письменность, система социальных отношений и форм общественного сознания. Каждая цивилизация, имея сложный организационный и культурный состав, имеет в своем фундаменте специфические структуры, определенный генотип социального развития, которые, находясь в подсознании людей, оказывают существенное влияние на их деятельность и, в силу своей общности для больших популяций, позволяют соотносить себя с такими общностями, имеющими надэтнический, надгосударственный³ и наднациональный характер.

Поскольку цивилизационная матрица представляет собой систему взаимосвязанных элементов, лежащих в основе важнейших видов человеческой деятельности, постольку в состав цивилизационной матрицы должны входить структуры, определяющие параметры материальной, социальной и духовной сторон бытия общества. Причем, видимо, невозможно (или сложно) жестко определить структуру матрицы, так как социальное бытие носит нелинейный характер, поэтому возможно появление новых структур и параметров сопоставления. Во-вторых, накопление объема знаний, позволяет вычлнить новые критерии сравнения и матричные структуры. В-третьих, историческое бытие каждой цивилизации носит уникальный характер, поэтому генотип каждой цивилизации также уникален, и может просто не включать структуры, которые создали тот или иной стереотип других цивилизаций.

Исходя из того, что основные виды человеческой деятельности — материальная (экономическая), социальная (управленческая) и духовная (целеполагающая и познавательная), в основе своей имеют когнитивные априорные установки (предварительные представления о цели деятельности, о должном, желаемом и допустимом), именно эти стереотипы мы признаем структурными составляющими цивилизационной матрицы. Экономическая деятельность базируется на представлениях о собственности и способах достижения благополучия. Социальная деятельность базируется на представлениях о социальном порядке, то есть о способах достижения порядка и пределах изменения этого порядка. Духовная деятельность базируется на представлениях о сакральном и профанном, о месте человека в социуме. И интегративной сферой является политика, которая базируется на представлениях о взаимоотношении должного и сущего. Эта структура матрицы может быть дополнена в соответствии со степенью углубления анализа и конкретными исследовательскими задачами. В соответствии с такой концепцией, цивилизационная матрица основных цивилизаций выглядит следующим образом⁴:

Критерии	Западно-европейская	Арабо-мусульманская	Индо-буддийская	Конфуцианско-китайская	Русско-православная
Отношение к собственности	Частная собственность — основа независимости индивида	Частная собственность — основа общественного равенства	Собственность — причина личных трагедий	Собственность — основа благополучия семьи и общества	Общинно-эгалитарная собственность — основа социальной гармонии

³ Даже в том случае, когда цивилизацию составляет одно государство — например, Китай, эта общность все равно является надэтнической и наднациональной.

⁴ Из признанных 8 современных цивилизаций, представлены только 5 в силу недостаточности эмпирического материала о латино-американской, тропическо-африканской и японской цивилизациях.

Критерии	Западно-европейская	Арабо-мусульманская	Индо-буддийская	Конфуцианско-китайская	Русско-православная
Отношение материальному успеху	Материальное благополучие как признак добродетели	Материальный успех не поощряется, но он показатель избранности	Высшая ценность — небытия, материальный успех — ничто	Материальный достаток как показатель роста самосовершенствования	Материальная успешность противоречит духовному идеалу
Социальная активность	Личная активность как добродетель	Повиновение как добродетель	Активность как грех	Активность как долг	Активность социального организма
Социальная мобильность	Высокая мобильность на основе личной квалификации	Мобильность на основе фатализма (сегодня — раб, завтра — эмир)	Кастовость. Отсутствие мобильности	Мобильность бюрократически-рангового восхождения	Мобильность определяется госпатернализмом
Отношение к закону	Индивидуальная ответственность, рациональное правосознание	Религиозное правосознание, личная ответственность за грехи мира	Традиционное правосознание, каста несет ответственность за индивида	Традиционное правосознание, индивид несет ответственность за семью	Харизматическое правосознание. Коллективная ответственность. Закон может быть противоположен справедливости
Отношение к индивиду	Индивид — единица общества и ценность	Человек — песчинка. Основная добродетель — покорность	В центре индивид, основная цель которого — личное спасение.	Основа общества — семья, основная добродетель индивида — долг	Соборная личность. Идеал общинности
Отношение к религии	Разделение светского и религиозного	Теократизация всех сфер жизни	Религиозный синкретизм. Стремление избежать объективизации	Религиозное обоснование целесообразности. Ритуализация религиозного и светского	Идеократия. Религия как идеология, но не личная религиозность
Политическая деятельность	Гражданское общество: большинство людей вовлечено в политическую деятельность	Императив веры в политической деятельности. Теократизация власти	Безразличие к власти, администрации, государству.	Сакрализация власти. Политика — сфера ограниченного меньшинства	Политика как «коллективный грех», как неодобряемая сфера деятельности

Цивилизационная матрица определяет посредством когнитивных стереотипов или культурных кодов структуру и функции социальных институтов: политических, социальных, аксиологических (институтов духовной жизни общества — религии,

искусства, науки, образования). В экономической сфере культурные коды определяют: содержание экономических категорий (собственность, рынок, выгода, польза), иерархию целей социально-экономического развития (идеалы будущего, прагматизм настоящего), содержание социально-экономической деятельности (благополучие индивида, жизнеспособность общества), специфические формы ее взаимодействия с политической организацией общества, программу экономического поведения субъекта социально-экономических отношений, мотивы экономической и социальной деятельности человека, характер потребностей, способы и степень их удовлетворения. В политической сфере культурные коды определяют: структуру и функции политических институтов (патернализм, этатизм, эгалитаризм), назначение и содержание их деятельности (государство — «сторож», государство — «отец»), задачи, средства, формы (полития, деспотия, демократия) и направления внешней и внутренней политики (автаркия, экспансия).

Цивилизационная матрица выполняет роль координатора и интегратора всех сторон жизни общества. И ее функция заключается не в сохранении, консервации форм общественной жизни, независимо от изменения существования социума. Анализ крушения социальных систем в истории человечества, данный А. Тойнби, показывает, что жесткое сохранение стереотипов поведения вопреки изменившимся условиям, неспособность дать ответы на вызовы ситуации приводит к гибели общественных систем. Но и неадекватная трансформация социальных институтов приводит к дисфункциям общественной жизни. Цивилизационная матрица выполняет двойную функцию: структурно-функциональную и социально-психологическую. Цивилизационная матрица позволяет согласованно реконструироваться элементам социокультурной системы, реагируя на внешние и внутренние изменения системы, отторгая деструктивные инновации в процессе формирования новых культурных стереотипов, ответов на вызовы среды, перерабатывая и инкультурируя конструктивные инновации. И цивилизационная матрица позволяет посредством культурных кодов на индивидуально-психологическом уровне осуществлять *outsorting*, «отбраковку» неадекватных социокультурной системе инноваций и придавать психологическую устойчивость индивидам в условиях интенсивной социокультурной динамики.

Нелинейный характер социальной динамики не позволяет сформулировать строгих законов формирования и функционирования цивилизаций. О. Шпенглер выделяет следующие стадии развития цивилизаций: детство, юность, зрелость и старость (которую он называет собственно цивилизацией). Также четыре стадии выделяет А. Тойнби: рождение, рост, надлом и распад. П. Сорокин считает, что цивилизационную динамику определяют флуктуации системы духовных ценностей. Он выделил три таких духовных принципа, на которых строится вся человеческая деятельность: *idealistic*, *ideational* и *sencetive*, и три типа культуры, последовательно сменяющих друг друга. По его мнению «всякая великая культура есть не просто конгломерат разнообразных явлений, сосуществующих, но никак не связанных, а есть единство, или индивидуальность, все составные части которого пронизаны одним основополагающим принципом и выражают одну, и главную, ценность... Именно ценность служит основой и фундаментом всякой культуры» [14. С. 429]. Сорокин считает, что система ценностей, ядром которой выступает духовный принцип, формирует социальные структуры и соответствующую материальную культуру. Существующие концепции социальной динамики различаются в деталях, но исследователи единодушны в циклическом характере функционирования цивилизаций.

Функционирование социокультурных систем имеет общий алгоритм. Рождение цивилизации связано с формированием социокультурной матрицы, отвечающей условиям существования большой группы людей, выходящей за пределы этнических, политических и иных границ. О. Шпенглер, в духе экзистенциализма считал, что метафизическая Душа культуры (цивилизационная матрица) ничем не мотивирована, она субъективна и не требует рационального объяснения. Современная познавательная парадигма позволяет интерпретировать процесс зарождения новых стереотипов в категориях аттракторов и диссипативных структур. Под аттрактором (от латинского «притягивать») понимается устойчивая структура суперсистемы системы, которая «притягивает» к себе множество траекторий системы (элементов), определяемых различными начальными условиями; если система попадает в сферу аттрактора, то она неизбежно эволюционирует к этому устойчивому состоянию (город, технология, среда). Под диссипативными структурами понимается структура любой природы, которая существует лишь при условии постоянного обмена со средой и, поэтому адекватная среде. При этом: а) порядок структуры существует как комплементарный среде; б) трансформация структуры является реакцией на изменение среды; в) хаос структуры является реакцией на порядок среды (диссипация — процессы рассеяния энергии, превращения ее в менее организованные формы в результате процессов диффузии) и наоборот, порядок в системе формируется за счет разрушения порядка в среде.

Так, например, аттрактором для первых цивилизаций древности стали аграрные технологии, которые в связи оседлым образом жизни и концентрацией большого количества людей потребовали новых средств регулирования общественной жизни — права и госаппарата. Специфика географических условий (регулярные разливы Нила, катастрофические наводнения Месопотамии, постоянная смена русла Хуанхэ) определила и цивилизационную специфику. Аттрактором для формирования западно-европейской цивилизации стало машинное производство. При этом, культурные коды, входящие в цивилизационную матрицу, могут быть древнее, чем формирующаяся макрообщность. Тогда образуется цивилизация, связанная преемственными связями с предыдущей цивилизацией. Такие связи между цивилизациями А. Тойнби назвал сыновне-отеческими. В истории человечества представлены как одиночные цивилизации, цивилизационная матрица которых не выходила за пределы сферы влияния одного аттрактора и не транслировалась другим сообществам, так и аффилированные (сыновние) общества, цивилизационная матрица которых включала в себя некоторые культурные коды предшествующей цивилизации.

Так например, генотип европейской цивилизации включает в себя стереотип экономического суверенитета античного полиса, средневекового города и промышленного предпринимателя; стереотип независимости античного демоса, христианской идеи личного спасения и личной ответственности протестантизма. Генотип русско-православной цивилизации, родственной европейской через христианскую идею (А. Тойнби), включает в себя стереотип славяно-языческой общинности, христианско-православной соборности, социалистической коммунитарности (Н. Бердяев). Генотип арабо-мусульманской цивилизации включает в себя стереотип иерархичности первых ближневосточных цивилизаций, теократизм исламской культуры. Таким образом, когнитивные стереотипы формируются в ситуации, когда прежние стереотипы уже не соответствуют суперсистеме — среде, в которой предстоит функционировать системе, но могут рекрутировать культурные коды предшествующих цивилизаций. Цивилизационная матрица формируется при возникновении регионального аттрактора. Она

не нивелирует, но интегрирует локальные этнические, религиозные или национальные культуры, позволяя адаптировать социальные, политические институты к новой среде. Эту первую стадию формирования цивилизационной матрицы О. Шпенглер назвал мифо-символической стадией. Эта стадия выбора траектории социального развития. В эту стадию закладываются в мифологической форме основные идеи, ценности, цели, которые станут культурными кодами для рождающейся цивилизации. Как пишет Шпенглер, новая культура рождается тогда, когда народы обнаруживают свое родство (причем, часто независимо от этно-лингвистического родства). Это родство, взаимное тяготение этносов обеспечивается приятием когнитивного стереотипа, культурного кода, адекватного актуальному аттрактору.

ЛИТЕРАТУРА

1. Блауберг И. В. Проблема целостности и системный подход. — М., 1997.
2. Бокль Г. Т. История цивилизаций. История цивилизации в Англии: Т. 1. — М., 2000.
3. Бродель Ф. Что такое Франция? Кн. первая: Пространство и история / Пер. с фр. — М., 1994.
4. Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире / Пер. с англ. П. М. Кудюкина / Под общей редакцией канд. полит. наук Б. Ю. Кагарлицкий — СПб., 2001.
5. Вебер М. Избранные произведения.— М., 1990.
6. Вебер М. Образ общества.— М., 1994.
7. Витфогель К. Геополитика, географический материализм и марксизм // Под знаменем марксизма.— 1929.— № 2–3.
8. Витфогель К. А. Проблемы экономической истории Китая // Вестник Коммунистической академии.— 1927.— Кн. 20.
9. Данилевский Н. Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому.— 6-е изд.— СПб., 1995.
10. Иконникова С. Н. История культурологических теорий. — 2-е изд., переработанное и дополненное. — СПб., 2005. — (Серия «Учебное пособие»).
11. Кармин А. С. Основы культурологии: морфология культуры.— СПб., 1997.
12. Померанц Г. В. Выход из транс.— М., 1995.
13. Степин В. С. Теоретическое знание.— М., 2000.
14. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество.— М., 1992.
15. Тойнби А. Дж. Постижение истории: Пер. с англ. / Сост. Огурцов А. П.; вступ. ст. Уколовой В. И.; заключ. ст. Рашковского Е. Б. — М., 1991.
16. Тойнби А. Дж. Исследование истории: В 3 т. / Пер. с англ., вступ. статья и коммент. К. Я. Кожурина. — СПб., 2006.
17. Февр Л. Бои за историю.— М., 1991.
18. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон / Пер. с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова. — М., 2003.
19. Ходаковский Е. А., Безопасность Российского государства в системе гецивилизации / Право и безопасность.— 2003.— № 3–4.
20. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность / Пер. с нем., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна. — М., 1993.

О. В. Прокуденкова

РОЛЬ ГЕОГРАФИЧЕСКОГО ФАКТОРА В КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ Л. И. МЕЧНИКОВА

Изучение взаимосвязей человека, социума и культуры с природной и географической средой имеет давнюю традицию в историко-культурологической мысли. Исследователи в разные времена ставили вопрос о роли географического фактора исторической эволюции страны и его влияние на особенности быта и ментальность человека. В процессе развития социогуманитарной мысли отношение к этим концепциям менялось и трактовалось неоднозначно в зависимости от ведущих идеологических установок и научных парадигм эпохи.

Рассмотрение влияния среды на склад и характер народа в зависимости от места проживания отчетливо представлены в наследиях античных ученых — Аристотеля, Страбона, Гиппократов, которые стояли у истоков изучения географического фактора в культуре. Но в трудах этих авторов нет рассуждений о взаимодействии и взаимовлиянии географической среды и народов, ибо главной их целью было описание народов и констатация их различий, в зависимости от места их географического местожительства.

Европейская экспансия на Восток и последовавшие за ней великие географические открытия XVI в. дали новый импульс к изучению влияния географического фактора на культуру. В новое и новейшее время французские просветители Ж. Боден, Ш.-Л. Монтескье выдвинули идею о том, что общественный строй, условия жизни народа, обычаи и нравы являются прямым следствием воздействия географических условий, в которых каждый конкретный народ проживает. С учетом этой идеи взаимовлияние природы и общества, соотношение естественной и искусственной сред обитания людей заняли одно из центральных мест западноевропейском обществоведении.

От века Просвещения XIX в. получил богатое наследство. Начиная с этого периода, школа географического детерминизма перемещается в Германию, получив там наиболее полное развитие. У ее истоков были германские мыслители К. Риттер (1779–1859) и Ф. Ратцель (1844–1904), которые развивали тезис о географической среде как наиболее приоритетном факторе в развитии общества и культуры в сравнении с другими факторами: демографическим, политическим и т. д. В концепциях этих ученых понятие «географический фактор» подразумевало не только местоположение, но и климат, качество почв, плодородие, плотность населения и ряд других понятий.

К. Риттер разработал иерархическую систему регионального деления мира в рамках единого пространства, разделив Землю на сухопутную (континентальную) полусферу и полусферу водную (морскую). Границу между сферами он представил в виде большого полукруга, проходящего в Южной Америке через Перу и через южную часть Азии. В рамках сухопутной (континентальной) полусферы он выделил два крупных региона: Старый Свет и Новый Свет. Старый свет, по мнению ученого, обладал климатической монотонностью, что было обусловлено расположением континента — протяженностью с востока на запад. Новый же свет, по причине своей «вытянутости» с севера на юг, отличался существенным климатическим разнообразием. Такое климатическое различие и оказало, по мнению К. Риттера, существенное воздействие на историко-культурное развитие народов, населявших данные регионы, и на их взаимоотношения, поскольку окружающая среда влияет не только на труд, стереотипы мышления и мораль человека, но и на каждый аспект человеческой деятельности¹.

Отметим, что идеи К. Риттера оказали большое влияние на современников, в частности, на развитие идеи географического детерминизма в России, где его работы были хорошо известны, и где он был избран почетным членом Российской Академии наук. Его лекции в Берлине слушали многие российские ученые — И. В. Киреевский, М. П. Погодин, Т. Н. Грановский, Н. Г. Фролов, С. М. Соловьев, Д. И. Каченовский и др., что, безусловно, способствовало укоренению в умах отечественных историков идеи о влиянии географической среды на развитие общества. Данная культурологическая детерминанта активно использовалась ими при разработке собственных концепций исторического развития².

Интерес ученых к роли географического фактора в процессе культурогенеза был следствием усиливающегося влияния идей и методов естествознания на общественную мысль, что во многом было обусловлено стремлением объяснить историко-культурное развитие естественными причинами. Как отмечает В. М. Хачатурян, во второй половине XIX в. в русской историографии получили распространение принципы позитивистского анализа культуры, согласно которым особое внимание уделялось совокупности факторов, опосредующих социокультурные процессы — географической среде, климатическим условиям, экономическому развитию, плотности населения и т. д. Это новое для русской историографии направление дало науке блестящую плеяду ученых-исследователей отечественной цивилизации, таких как Н. Я. Данилевский, Л. И. Мечников, П. Н. Милюков³.

¹ На русском языке работы К. Риттера опубликованы в изложении Семенова-Тян-Шанского. Первая его работа — «Землеведение. Азия» в русском переводе получила название «Землеведение Азии Карла Риттера». См. Подробнее: Семенов-Тян-Шанский П. П. Землеведение Азии Карла Риттера. — СПб., 1856. — Т. 1. — Ч. 1.

² О влиянии концепции географического фактора на разработки отечественных ученых в данной области см. подробнее: Банных С. Географический детерминизм от Льва Мечникова до Льва Гумилева: Исторические очерки. — Екатеринбург: УМЦ УПИ, 1997; Беленький Л. И. Аналитический обзор: Роль географического фактора в отечественном историческом процессе. — М., 2000; И. Ф. Кефели, Г. Н. Попов, В. Е. Сухова. Эволюция геополитических воззрений в отечественной науке [электронный ресурс]. Геополитическая доктрина России: реалии и проблемы выбора / Материалы науч. конференции, организатор Академия геополитических проблем. — СПб., 2004 // Режим доступа URL: <http://www.ibci.ru/AGP/conferencia/statya08.htm>

³ Хачатурян В. М. Культура Евразии: Этнос и геополитика // Евразия: исторические взгляды русских эмигрантов. — М.: Институт всеобщей истории РАН, 1992. — С. 93.

Культурно-географическая концепция Л. И. Мечникова (1838–1888) являлась важным звеном в развитии идей европейской и русской геосоциологии. Ученый соединил в своей концепции геосоциологический и цивилизационный подходы, обобщив обширный материал по истории культуры, географии, антропогеографии. Однако, он не успел издать книгу, где была изложена его теория культурогенеза, 18 июня 1888 г. Лев Ильич Мечников скончался от туберкулеза. Труд всей жизни мыслителя — «Цивилизация и великие исторические реки» («La Civilisation et les Grands Fleuves historiques») — был издан посмертно и опубликован на французском языке его другом Ж. Ж. Элизе Реклю в 1889 г. На русском языке книга вышла в 1897 г. в Санкт-Петербурге.

В основу работы был положен текст лекций, что наложило отпечаток на язык и стиль изложения: она логически последовательна, имеет четкое деление на одиннадцать глав, сохраняет интонацию диалога с читателем.

В центре концепции Л. И. Мечникова — вопрос о роли географической среды в зарождении цивилизации и развитии общества. Ученый придерживается линейной эволюционной модели истории, в которой ключевым или системообразующим фактором является географический, а главным природным фактором является вода. Обращение ученого к географическому фактору как базе для историко-культурного исследования, не было случайным — ему была близка философия позитивизма, которая, как писал он, строится «на научных данных и под строгим контролем наблюдения и опыта»⁴. Опираясь на методологию позитивизма, используя строгий и лишенный субъективизма метод исследования, как было принято в естествознании, отказываясь от идеи сверхъестественного, от принципа божественного начала в истории, Л. И. Мечников пытался вывести закон цивилизационного развития: «я желал бы поработать над открытием формулы, охватывающей в общих чертах те скрытые отношения, которые сближают и, так сказать, связывают каждую фазу социальной эволюции, каждый период истории человечества с определенным состоянием географической среды»⁵.

Можно выделить следующие основные теоретические проблемы, последовательно рассматриваемые ученым в своем труде: обсуждение идеи прогресса в истории цивилизации, выделение трех периодов эволюции общества и культуры, влияние природной среды на процесс становления и развития мировых цивилизаций и человеческих рас, обоснование закона трех фазисов исторического развития мировых цивилизаций и выделение речной, морской, океанической эпох (главы 6–7: великие исторические периоды и области речных цивилизаций), описание речных цивилизаций Египта, Месопотамии и Ассирии-Вавилонии, Индии и Китая (главы 8–11).

Центральным для концепции Л. И. Мечникова становятся культурологические вопросы: проблема взаимосвязи природы и социума и создание новой исторической периодизации человеческого общества, а также выявление роли и значения природных условий в становлении цивилизации.

Л. И. Мечников так формулировал исследовательскую задачу, стоящую перед ним: «Я стремился изучить скрытую внутреннюю связь между различными историческими фазами и течениями, общими всем цивилизованным народам и той географической средой, в которой жили и развивались эти народы»⁶.

⁴ Мечников Л. И. Джордж-Генри Льюис // Дело. 1879. — № 6. — С. 81.

⁵ Мечников Л. И. Цивилизации и великие исторические реки. — М.: Пангея, 1995. — С. 81.

⁶ Мечников Л. И. Указ. соч. С. 283.

В интерпретации ученого термин «географическая среда» включает два элемента: физическую и географическую сферы. Под «физической» средой он подразумевал сложную совокупность условий, возникающих из разнообразия отношений между тремя основными элементами: геосферой, гидросферой, атмосферой. «Физико-географическая среда» понималась им как природа, изменяемая человеческим обществом. В такой интерпретации происходит процесс взаимовлияния физической среды и исторического развития общества, которые находятся в тесной взаимосвязи и определяют процессы развития друг друга. Таким образом, «физико-географическая среда» переставала быть всецело природной средой, а становилась «очеловеченной природой», т. е. была включена в культуру.

Река формирует социокультурное пространство, которое в свою очередь соединяет внутренний и внешний миры человека и общества. Мечников подчеркивает: «Изучая пространство, необходимо, конечно, отдавать себе отчет и о действии другого равносильного элемента — времени»⁷. По его мнению, одна и та же среда может оказывать различное влияние в разные периоды времени на обитателей страны в соответствии с их культурным развитием. Со временем течение реки меняется, что приводит к изменению ландшафта и среды обитания, в результате чего преобразуются ценностно-нормативные ориентиры общества: этические и эстетические представления и законы общежития, повседневный стиль и образ жизни. Водный путь является важным фактором межкультурной коммуникации, формирует глобальный пространственно-временной континуум мировой цивилизации: этносы, проживающие в бассейнах великих географических рек, интенсивнее интегрируются в мировое пространство и получают возможность воспользоваться цивилизационными достижениями своих соседей, что приводит к взаимному культурному обогащению народов.

Л. И. Мечников также отмечал, что климатические и геологические изменения свершаются медленно в сравнении с быстротой исторических изменений. Ученый искал причину возникновения и развития первобытной организации не в самой среде, а во взаимодействии между средой и способностью людей, проживавших на данной территории и преобразовавших ее, к *кооперации и солидарности*. Он обращает внимание на то, что не все великие реки стали «колыбелью цивилизаций» — на берегах многих полноводных рек никогда не формировались никакие крупные сообщества, а значит не в самой природной среде заключена культурогенетическая сила, а существуют другие факторы, оказывающие влияние на историко-культурную эволюцию. «Великая сибирская река Амур, — пишет Л. И. Мечников. — впадающая в Тихий океан, лишена многих неудобств больших северных сибирских рек, но тем не менее Амур не сделался очагом цивилизации, хотя в некоторых местах его течения плодородие почвы почти баснословно и его вековые леса с приречной долиной могли бы стать раем для охотников, рыболовов и даже для земледельцев. <...>. Дело в том, что слишком благоприятные и удобные условия позволяют обитателям данной географической среды задерживаться на низших ступенях развития и оставаться целые века в состоянии бродячих земледельцев, довольствующихся только новой, неистощенной землей. Вознаграждая слишком щедро отдельных, живущих изолированной жизнью людей, такие благоприятные условия не имеют в себе стимула к координированию отдельных условий в нечто сложное, обобщественное, не заставляют человека переходить к высшим формам солидарности, составляющим необходимое условие исторического развития»⁸.

⁷ Мечников Л. И. Указ. соч. С. 323.

⁸ Мечников Л. И. Указ. соч. С. 357–358.

Ученый приходит к выводу, что не от природных условий напрямую зависело появление ранних цивилизаций, а от самого человека, от того, как он, объединившись с другими людьми, сумел использовать реки для обеспечения своей жизнедеятельности. Люди на ранней стадии развития могли существовать в благоприятных условиях, но непременным условием перехода к цивилизации, условием для зарождения исторической жизни и прогресса, являлась потребность в напряженном труде, и таким образом происходил процесс опосредованного воздействия природы на историю, через совместный труд, через производственную деятельность. В качестве главных элементов восходящего исторического прогресса Мечников выделял технический прогресс (развитие орудий труда, усовершенствование техники) и непрерывную эволюцию социальных связей между людьми и нарастание общечеловеческой солидарности.

Идея ученого о приоритетной роли трудовой деятельности в историко-культурном процессе кардинально отличает концепцию Л. И. Мечникова от концепций немецкой и французской школы антропогеографии. Согласно его теории, гидросфера и великие исторические реки являлись двигателем прогресса цивилизации только в той степени, в которой способствовали активизации коллективного человеческого труда, выдвигая на передний план человека как активного субъекта, чья хозяйственная и культурная деятельность, обусловленная влиянием географической среды, вместе с тем оказывает непосредственное влияние на преобразование этой среды, делая ее, таким образом, частью не природного, а культурного ландшафта цивилизации.

Детерминантой зарождения первых цивилизаций Египта, Месопотамии, Индии, и Китая стала геосреда, в которой особое место Л. И. Мечников отводил гидросфере — водному пространству, которое и стало общим объединяющим признаком такой классификации мировых цивилизаций. В центре его гидрографической концепции водные пути (реки, моря и океаны), которые больше, чем другие элементы географической среды (климат, почва и т.), содействуют развитию общества и распространению цивилизации. Река является живым синтезом всей совокупности физико-географических условий: климата, почвы, рельефа земной поверхности, геологического строения данной области. Вода как символ жизни и энергии, движения и плодородия, благополучия и богатства становится центральной категорией концепции Л. И. Мечникова.

Л. И. Мечников называет исторические реки «великими воспитателями человечества», ибо они отличались не только мощностью объема своих вод, способствующих выживанию, но, главным образом, тем, что река заставляла население объединять свои усилия в общей работе, учила кооперации, осуждала леность и эгоизм отдельного человека или небольшой группы, внушала чувство глубокого уважения к объекту общей заботы. «Под страхом неминуемой смерти река-кормилица заставляла население соединять свои усилия на общей работе, учила солидарности, хотя бы в действительности отдельные группы населения ненавидели друг друга. Река налагала на каждого отдельного члена общества некоторую часть общественной работы, полезность которой познавалась впоследствии, а вначале бывала непонятна большинству»⁹.

Первые цивилизации, как отмечает ученый, зарождаются на берегах великих исторических рек, а потом постепенно распространяются, концентрируются вокруг Средиземноморья и, наконец, захватывают океаническое побережье. Л. И. Мечников в своей работе выделил три исторических периода в соответствии с идеей преобладания роли гидросферы в возникновении цивилизации и стремлении человечества

⁹ Мечников Л. И. Указ. соч. С. 358–359.

от рабства к свободе и выстроил схему периодизации истории, которая позволила бы установить общую связь между различными фазами культурно-исторического развития и географической средой — основой этого развития:

1. Низший период или речной период — XVIII в. до н. э. — VIII в. до н. э. — характеризуется преобладанием подневольных союзов, основанных на принуждении и устрашении, связанных с внешней силой.

2. Переходный период или средиземноморский период — от появления финикийской цивилизации — до открытия Америки — отличается преобладанием подчиненных союзов и группировок, объединенных между собой благодаря социальной дифференциации, разделению труда, доводимого до все большей специализации.

3. Высший период или океанический период — от открытия Америки до настоящего времени — основанный на преобладании свободных союзов и групп, возникающих в результате свободного договора и объединяющих отдельных людей в силу общности интересов, личных наклонностей и сознательного стремления к солидарности. Но этот период только начинается и принадлежит будущему. В его основе три принципа: свобода, равенство, братство (уничтожение всякого принуждения; ликвидация несправедливых делений и привилегий; солидарная согласованность индивидуальных сил, заменяющая борьбу и разъединение, ведущая к жизненной конкуренции).

История мировых цивилизаций может проиллюстрировать каждый из трех этапов прогресса человечества.

В первом периоде пребывали четыре великие культуры — египетская, ассирийская, индийская и китайская, которые характеризовались беспрецедентным развитием деспотизма и обожествлением угнетателей. Социальный строй развил принцип абсолютной, бесконтрольной обожествленной власти до неслыханных размеров: бюрократической в Египте, военно-теократической в Месопотамии, жреческой в Индии, императорской в Китае. Мечников отмечал, что такая власть стала основой древних цивилизаций, для которых была характерна жесткая иерархия и социальное угнетение.

Начало второго периода в истории мировых цивилизаций знаменуется появлением финикийцев, что приводит к постепенному упадку восточных деспотий и формированию зачатков федеративно-республиканского строя. В эту эпоху появляется новая форма политического правления — олигархия, — когда власть сосредоточена в руках узкого круга лиц, которые управляют государством в соответствии со своими личными интересами, не заботясь о всеобщем благе людей. Классическая афинская демократия и флорентийская коммуна, по мнению Л. И. Мечникова, были, всего на всего, разновидностью олигархии, так как для этого исторического периода было характерно угнетенное и бесправное положение человека. В этих формах сохраняются в той или иной степени власть над человеком, возможность принуждения и вознаграждения, ограничения прав и свобод.

Третий период, по мнению ученого, начинается с принятия «Декларации прав человека и гражданина» от 26 августа 1789 г. — важнейшего документа Великой французской революции, определяющего индивидуальные права человека и гражданина, в основе которых — концепция равноправия и свободы, принадлежащих каждому от рождения. Л. И. Мечников считал, что прошедшее XIX столетие, не смогло окончательно ввести эти принципы в наши социальные учреждения, а без них дальнейший прогресс невозможен.

Исследуя значение географического положения и его влияния на историю государств и народов, Л. И. Мечников пришел к заключению о том, что простая случайность в географии страны довольно часто оказывает важное влияние на судьбу всего государства, проиллюстрировав свой тезис примером из истории Англии, где «туманы

и морские течения, омывающие Британские острова, оказались в XVII веке во времена морской войны Англии с Испанией, покровителями и защитниками англичан»¹⁰.

Но географическое положение государства может играть как благоприятную роль, так и тормозить развитие общества. По мысли ученого, каждому этапу общественной эволюции, характеризующемуся определенным уровнем развития производительных сил в обществе, соответствует свой особый комплекс благоприятных природных условий.

К сожалению, общий замысел книги не был доведен до конца, рукопись осталась незаконченной, поэтому ученый рассмотрел достаточно подробно в только историю четырех речных цивилизаций. Книга русского географа имела большой резонанс как в России, так и за рубежом. Работа «Цивилизации и великие исторические реки» получила широкую известность и пользовалась в конце XIX в. большой популярностью, о чем свидетельствуют публикации оппонентов и исследователей творчества Л. И. Мечникова¹¹. Благодаря фундаментальному труду ученого историко-географическое направление в отечественной культурологии явилось одним из самых влиятельных, а адептами идей Л. И. Мечникова стали представители философско-политического направления в отечественной культурологической мысли — евразийцы, которым импонировала идея мыслителя о жесткой взаимосвязи культуры и месторазвития¹².

Необходимо также подчеркнуть, что важность географического положения для судеб государств впоследствии получила развитие в геополитических теориях XX в. — в трудах Р. Челлена, А. Т. Мэхэна, Х. Маккиндера, Дж. Фейргрива, К. Хаусхофера и др.

ЛИТЕРАТУРА

1. Банных С. Географический детерминизм от Льва Мечникова до Льва Гумилева: Исторические очерки. — Екатеринбург: УМЦ УПИ, 1997.
2. Бельский, И. Л. Роль географического фактора в отечественном историческом процессе. Аналитический обзор / РАН. ИНИОН. Фундам. Б-ка. Отдел научно-библиографической информ.: Отв. ред. В. М. Шевырин. — М.: ИНИОН РАН, 2000. — С. 32–43.
3. Мечников Л. И. Джордж-Генри Льюис // Дело.— 1879. — № 6.
4. Мечников Л. И. Долгий парламент и короткая республика в Англии // Дело.— 1879. — № 6.
5. Мечников Л. И. Цивилизации и великие исторические реки.— М.: Пангея, 1995.
6. Плеханов Г. О книге Л. И. Мечникова // Сочинения. VII т. — М.: Гос. Издат, 1925.
7. Савицкий П. Н. Континент Евразия. — М.: Аграф, 1997.
8. Семенов-Тянь-Шанский П. П. Землеведение Азии Карла Риттера. — СПб., 1856. — Т. 1. Ч. 1.
9. Хачатурян В. М. Культура Евразии: Этнос и геополитика // Евразия: исторические взгляды русских эмигрантов.— М.: Институт всеобщей истории РАН, 1992.

¹⁰ Мечников Л. И. Долгий парламент и короткая республика в Англии // Дело.— 1879. — № 6. — С. 107.

¹¹ Об этом подробнее см.: Dr.Petermanns Mitteilungen aus Justus perthes geographischer anstalt herausgegeben von prof.dr.A. Supan.Litteraturbericht. 36 band 1890; Плеханов Г. О книге Л. И. Мечникова / Сочинения. Т.VII. — М.: Гос. Изд-ат, 1925. — С. 26.

¹² Впервые термин «месторазвитие» появляется в работе П. Н. Савицкого «Геополитика», где его значение интерпретируется как «общежитие широко порядка», складывающиеся на основе «генетических вековечных связей» между растительными, животными и минеральными царствами, с одной стороны, и человеком, его бытом и духовным миром — с другой. Об этом подробнее см.: Савицкий П. Н. Континент Евразия. — М, 1997. — С. 283.

Н. В. Регинская

АЛЕКСАНДР НЕВСКИЙ КАК СИМВОЛ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В СОВРЕМЕННОМ ИСКУССТВЕ

В 90-е годы, сразу после распада Советского Союза, в исторической науке России, как и в культуре в целом «царила паника»: было непонятно как «писать» историю, на какие факты опираться и какие исторические персонажи считать великими. Молодежь этого времени росла и взрослела без явных идеалов. Оторванные периодом тотального атеизма от православной веры и ценностей отечественной культуры, подростки активно подражали фетишам «мультимедийного рая». Не имея духовных моделей подражания, человеку трудно выбирать правильный, праведный путь. Отступничество от веры и от истории своего народа приводит к личностной деградации, к национальной катастрофе.

В ситуации сегодняшнего дня наметились позитивные ориентиры возрождения национальных, православных традиций и те политические нюансы, которые существуют в оценке исторической личности святого Благоверного князя Александра, в большинстве своем интерпретируются именно с позиции житийной и дореволюционной исторической литературы.

Повышенное внимание, уделяемое Александру Невскому сегодня, связано как с незаурядной личностью Благоверного князя, так и с потребностью восстановления национальных символов новой России. Святому Александру Невскому принадлежит роль выдающегося русского героя. Он воплощает «героическую страницу» ранней русской истории. Одновременно Александр Невский вошел одним из важнейших героев в советскую историю 1930–1990-х годов. Соединив подвигом своей жизни звенья времени, великий князь стал символом своего Отечества в конце XX — начале XXI веков.

Александр Невский в эпоху «атеистического пленения» церкви был одним из центральных исторических героев советского пантеона. До 1985 года Александр Невский занимал место в историческом сознании исключительно как патриот и искусный дипломат. В годы перестройки многое изменилось. 3 июня 1989 года Русская Православная Церковь получила возможность отпраздновать перенесение святых мощей Александра Невского из Музея религии и атеизма в Казанском соборе Петербурга в Александро-Невскую лавру¹.

¹ Солнце земли русской: историко-художественное повествование о жизни и подвиге святого великого князя Александра Невского.— М., 2007.— С. 38–40.

Сегодня в России можно наблюдать разнообразные виды почитания Александра Невского. Верующие Русской Православной Церкви откровенно молятся перед иконами святого и просят о помощи небесного покровителя. Санкт-Петербург, Новгород и Псков почитают Александра Невского как героя местной истории и также небесного покровителя². Образ великого Александра Невского стал знаком мужества и отваги русских воинов, заняв в исторической традиции место героя национальной памяти.

Этнокультуры, сообщества, любые социальные группы объединяет одно — наличие идеала, который более всего выражает существенные ценности данной культуры. Эту групповую модель люди реализуют различными индивидуально-специфическими способами в зависимости от личных особенностей и социальных ролей.

Тем не менее, культурный идеал личности (герой) «слишком общее и абстрактное понятие для того, чтобы каждый человек мог практически руководствоваться им в жизни. Для того, чтобы этот идеал мог служить ориентиром в сложных ситуациях, его нужно детализировать, персонифицировать и сделать более реальным. Нужна некая действующая модель идеала. И создать такую модель позволяет героепочитание»³.

Социализация культурного героя в современном периоде необходима для адекватного восприятия его качеств и подвигов российским обществом. Этот процесс предусматривает упрощенную форму интерпретации, так как бытовое мышление социума воспринимает только понятные, традиционно-выверенные временем образы.

Переживание событий национальной истории воспитывает в человеке патристические, надситуативные формы рефлексии окружающего мира, развивая чувственно-образную материю личности.

Одновременно, подвиг жизни святых благоверных князей Земли русской помогает человеку XXI века понять и принять заповеди христианской веры.

«Современное общество — это нерелигиозное общество, это общество, которое ставит в качестве главного критерия добра, основного критерия истины человеческую личность. И если об этом задуматься, то это колоссальной силы отрицательный вызов. <...> Абсолютную истину и правду несет в себе вера. И задача заключается в том, чтобы сегодня люди это осмыслили и приняли феномен веры не как историческую традицию, не как часть фольклора — милого, приятного, вводящего в уютную атмосферу прошлого со всей ее романтикой, а как реальный мировоззренческий вызов; чтобы современное человечество поняло: существование цивилизации во многом зависит от того, насколько люди примут в ум и сердце Божию правду»⁴. Почитание Александра Невского как святого соединяется в сознании многих в прошлом советских людей с образом Александра Невского — воина-защитника земли русской.

Изначально образ св. Александра появился в иконописи XIV века. С формированием светской живописи в России XVIII века его стали писать как академические художники, так и народные умельцы российских провинций. В начале XX века новаторы творчества открыли путь эксперименту Авангарда, для многих из них иконы домашнего иконостаса оставались наиболее важными и почитаемыми. Подражая иконописным прорисам, авангардисты создавали опыты «иконной драматургии»,

² Шенк Ф. Б. Русский герой или фантом? Заметки к истории почитания Александра Невского // Родина.— № 12.— 2003.— С. 89.

³ Жидков В. С., Соколов К. Б. Искусство и общество.— СПб., 2005.— С. 264.

⁴ Интервью Святейшего Патриарха всея Руси Кирилла для программы «Национальный интерес» (телеканал Россия). 26 ноября 2009 г., 9–30 МСК.

в которой канонические православные образы и сюжеты выражались художественным языком многочисленных «измов».

Эксперимент создания живописных работ на основе православной иконографии возможно обозначить как духовно-иконологическое течение, а в области национальной историко-культурной традиции — как историко-иконологическое течение⁵. И здесь необходимо вспомнить, что экспериментальное искусство XX века, начав новый путь искусства в импрессионизме, пройдя многие этапы «измов» в своем развитии, дошло до крайней точки беспредметности — абстракции. В 20-е годы объект, доведенный до полного выражения «невидимости», мог существовать только в мыслях и идеях художника середины века, и именно эта замена предмета мыслеобразами получила название концептуализм. Концептуальное произведение, построенное по законам конструктивной композиции, с одной стороны, упрощает форму видимых образов, а с другой — превращает их в лаконично точный, ассоциативно выхваченный «мыслью художника» знак — намек, отдаленно напоминающий априорное знание об этом образе.

В ситуации современного изобразительного искусства обращение к героике Благоверного князя Александра Невского, изображение которого своеобразно своей двойственностью: сакрально-иконографичным содержанием и экспериментально-светской манерой исполнения в искусстве конца XX–XXI века, закономерно.

Сюжеты «подвига Александра Невского» в пространстве современной России одни из наиболее популярных. Огромное количество произведений в различных видах искусств — от графики, живописи, мозаичных панно, тканых картин до монументальной скульптуры и стенописи храмов — посвящено герою русской истории.

Религиозное искусство является важнейшей частью национального наследия России, и иконописное ремесло стало одним из наиболее значимых форм современной культуры, востребованность которого в настоящее время зримо возросла. Это связано с восстановлением некогда разрушенных религиозных центров, а также с естественной потребностью в возрождении духовных традиций. Известно, что этот процесс предполагает обновление религиозного самосознания, которое сопровождается в том числе и развитием современного иконописного искусства, изучение, анализ и систематизация которого представляются необходимыми и своевременными. Иконописание оказывает огромное влияние и на светские жанры новой культуры, важной составляющей которой оно изначально является.

Существует живопись церковная и светская. Живописная картина изображает земной мир, видимый глазами и по-своему прочувствованный художником. Иконописец входит в духовный мир, полагаясь на благодать Святого Духа, не доверяя поиску своему несовершенному внутреннему видению, как доверяет ему обыкновенный художник. Иконописец веряет себя Иисусу Христу, который и ведет его благодатной стезей предания и откровения. Земной мир — это наш временный дом. Несомненно, что мы должны его знать и любить, и живописцы нам в этом помогают. Иконописцы уважают труд художника, но они предпочитают быть осторожными к красотам земного мира, чтобы не впасть в соблазн без благодатного изображения естества. Духовный мир — это мир верующего сердца, и окном в этот мир служит икона⁶.

⁵ Подробнее в кн. Святой благоверный князь земли Русской Александр Невский. — СПб.: Блиц, 2010. — С. 178.

⁶ Алексеев С. Иконописцы святой Руси. Духовные основы древнерусского иконописания. — СПб.: Ладан; Троицкая школа, 2008. — С. 147.

Потребность человека в создании изображений — неотъемлемая часть его духа, сознания. Эта потребность сплетается из двух стремлений. Одно из них — стремление к подражанию видимой природе. Другое исходит из желания видимого запечатления «вещей невидимых». Это возможно с помощью создаваемых художником живописных объектов — знаков. Знаковость в изобразительном искусстве — область художественного мышления, некое «умное делание» в сфере зрительного познания мира. Православный иконописный канон — это таинственно сложившаяся знаковая система, знаковый язык, на котором осуществляется молчаливая, умозрительная проповедь Православной Церкви.

И здесь вспоминаются слова великого русского искусствоведа, изучавшего иконографию Богоматери, Никодима Павловича Кондакова о том, что икона живет в сердцах и мыслях народа тогда, когда из сферы церковной живописи проникает в жилища народа, наполняя лучезарным светом среду обитания человека.

Основой православной иконографии является «знак божий» — выражение душевного радения в постижении самого Бога и его проповедей. Знак — слово одного корня со словами «знать», «знаменить» — это то, что подлежит узнаванию, запоминанию и наполнению живым содержанием. Подражание природе и знаковость — отнюдь не взаимоисключающие стороны живописи, но два ее крыла, на которые она опирается. В светской живописи знаковая система иная, чем в иконописи — она чаще всего подчинена подражательности, мимезису. Но это не мешает светским художникам в стремлении собственного духовного делания.

Современная художественная мысль, потеряв за время XX века ориентиры ментальных ценностей, приобщаясь к церковной литургике, проходит «трудный путь в традицию, как обретение духовного фундамента, способности созидания подлинной культуры»⁷. Церковная живопись предстала перед современными художниками как необозримый океан многовековых традиций, как мир неизведанной глубины постижения смысла и предназначения человеческой жизни.

Изучение современного живописного творчества рождает ряд размышлений — аналогий, связанных с историей появления самой светской живописи в России. Иконное писание (создание священных изображений) предназначалось быть посредником между миром Божественным и земным, являлось одной из форм проявления Божественной истины. Икона, как основной предмет почитания, в ходе христианского богослужения бытовала в средневековой Руси XI–XVII веков, в России Нового времени, в XVII–XIX вв., продолжает развиваться и сейчас, в Новейший период истории.

Социально-исторический процесс развития Российского государства привел к расширению связи Руси со странами Европы в XVII веке. На Русь стали попадать образцы западноевропейского изобразительного искусства. Русские художники начали изображать светские и исторические сюжеты. События национальной истории так же способствовали проникновению народных (непрофессиональных) и инородных черт в иконографию⁸.

XVII век на Руси — время кровавых смут и крестьянских восстаний, воцарения династии Романовых (1613), и церковного раскола (1666). В конце столетия началось

⁷ Скотникова Г. В. Предисловие к сб. «Образ святого Георгия Победоносца в культуре России» / Образ святого Георгия Победоносца в культуре России: Сб. статей. — СПб.: Издательство СПбГУКИ, 2009. — С. 6.

⁸ Иткина Е. И. Русский рисованный лубок конца XVIII — начала XIX века. Альбом из собрания Государственного Исторического музея. — М., 1992. С. 18.

царствование великого преобразователя Петра I. Деспотическое по своей сути правление привнесло в художественную систему определенные демократические элементы, со временем разрушившие стройный лад русской иконы.

Иконописцы местных монастырских школ XVI–XVII веков в основном работали по заказам посадского населения, ориентируясь на его вкусы. Здесь усложнялись традиционные изображения в иконах, создавались новые композиции, появлялось множество бытовых подробностей⁹.

В сферу иконописания стали активно проникать, с одной стороны элементы светских европейских стилей, что со временем привело к академической религиозной живописи, а с другой стороны — деревенские (ремесленно-народные) сюжеты, приемы и техники. Русский лубок, появившийся в XVII веке, стал «графическим сценарием» крестьянской жизни допетровской поры, вобравшим в себя, как сюжеты духовно-религиозной жизни, так и улично-балаганной¹⁰.

Бытование религиозно-духовных сюжетов в искусстве России Нового времени XVIII–XIX веков формировало новые течения в светской живописи:

— Сюжеты Священного Писания вошли в новый жанр академической светской живописи, которая была активно востребована церковью — академическая религиозная живопись.

— Проникновение религиозных сюжетов в ярморочно-зрелищную культуру городов и деревень сформировали мир народной картинки — примитивно-упрощенный стиль, который был понятен и любим народу России.

— И наиболее неизученный и, как ни парадоксально, наиболее обширный пласт иконописного творчества — деревенская, примитивная икона. Выполняемая деревенскими ремесленниками-кустарями, она по способу изготовления является ремесленной. Деревенская икона создала целостный комплекс моленных икон: домовый иконостас присутствовал в каждом небогатом и среднебогатом русском доме.

— И, наконец, иконопись русских промыслов — иконописание в ремесленных кустарных мастерских губерний дореволюционной России (Палех, Холуй, Федоскино, Мстера и др.).

В начале же XX века великий эксперимент русского Авангарда создал небывалый по насыщенности сплав сюжетов, впечатлений форм выражения и мировоззренческих взаимопределений. Путь художников от иконописных проб к синергитической абстракции обнаружил новую стезю познания Мира Высшего, наметив ориентиры собственно-личных восхождений. Концепции и художественные приемы авангарда не всегда понятны большинству обывателей до сих пор. Тем не менее опыты художников классического авангарда, основанные на стремлении показать космос — Горний мир — с помощью упрощенных, а зачастую полуабстрактных или экспрессивно-абстрактных форм, создали уникальную «иконную драматургию», соединив архаический геометризм и примитивный экспрессионизм с прорисьями средневековых мастеров.

Современному художнику нелегко соответствовать иконописцу средневековому, тотальный атеизм XX века разрушил тончайшие нити предстояния и неустанного душевного радения перед Богом. В поисках утраченных опор очевидно стремление современных художников к возврату догматических основ иконописи, осмысление иконы

⁹ Кондаков Н. П. ЗАО «БММ». — 2009. — С. 227.

¹⁰ Иткина Е. И. Русский рисованный лубок конца XVIII — начала XIX века. Альбом из собрания Государственного Исторического музея. — М., 1992. — С. 19.

как целостного объекта православного мировоззрения через художественный образ. Идея иконы как выражения «единства веры, жизни и художественного творчества» в наибольшей степени реализована в иконе моленной, которая не только украшение храма или иллюстрация Священного Писания, но и образ литургический, сакральный. Моленная икона направлена соединить в человеке два нераздельных начала, личное и соборное, без единства которых жизнь христианина не может быть полной.

Соборная жизнь Церкви имеет строгие уставы и правила, записанные в тексты и чинопоследования, они выражаются как в богослужении, так и во всеобъемлющей системе различных искусств: архитектуре, пении, прикладных ремеслах, живописи. Личное духовное делание совершается в душе каждого христианина сокровенно, за это он несет ответственность перед Богом.

Яркое подтверждение этой мысли возможно наблюдать сейчас, когда все увеличивающаяся часть современных художников стремятся найти живительное спасение души именно в православной иконе. Они не обучены основам традиционной канонической иконописи, и потому для многих из них каноном становится не ортодоксальная иконография, а примитивная «деревенская» икона XIX — начала XX века, сохранившаяся до настоящего времени уже в достаточно малом количестве русских деревень и провинциальных городов.

Традиционная иконография воспринимается современными светскими художниками неканонично, вольно. Но иконное начало не утрачивается по мере отхода от традиционных сюжетов. Отдельные мотивы, теряя первоначальную прорись, приобретают характер параллельных значений — пусть не тождественных первоначальному, но близких по духу, сохраняющих исходный уровень иератичности и бытийственности, несмотря на то, что конкретный состав фигур и смысл действий видоизменяется. Чем дальше мы отходим от прямых аналогий, тем больший смысл приобретают аналогии косвенные: образное напряжение, «иконная драматургия»¹¹, чувство причастности к явлениям высшего порядка, к законам неземного бытия.

Обращение современных художников к сюжетам и прорисям православной иконы, создание в своих произведениях «иконной драматургии» формирует новый пласт современной живописи, который возможно обозначить как духовно-иконологическое направление¹². Здесь духовным является религиозно-сокровенное чувство художника, «направленное» иконописным подлинником, и дающее ему возможность творить, соединяя импульсы собственного творчества с образами Горнего мира. Иконологической же основой становится возможность визуально ярко переосмыслить информацию сакрального знания с помощью рождающихся в личностном воображении мыслеобразов, обработать визуальные впечатления тварного мира, наделить немеркнущий Образ Божественного художественно — смысловыми измерениями своего времени. С одной стороны это сюжеты традиционной иконографии, прописанные с мельчайшими подробностями прорисей ликов, деталей, клейм и надписей, с другой же стороны, это натуралистически-экспрессивная манера и техника исполнения, характерные для большинства течений современного искусства. Но так или иначе, творческий процесс в любом искусстве церковном, или же светском — это таинство

¹¹ Сарабьянов Д. В. Кандинский и русская икона / Многогранный мир Кандинского: Сборник научных трудов. — М., 1999. — С. 45.

¹² Термин автора. Подробнее см.: Герой православной веры и священной войны. Вступительная статья к каталогу выставки «День св. Георгия — день Героев». — СПб., 2009. — С. 4.

сердца, и если сердца современных художников тянутся к постижению символов горного мира, то это возможно считать духовным подвигом и восхождением соборности собственной души.

Пессимистические рассуждения философов и искусствоведов о современном искусстве отступают после посещения выставок начала XXI века, посвященных духовным сюжетам православия.

Говоря о почитании Благоверного князя Александра, очевидно, что различие техник и приемов в творчестве современных художников объединено единой концептуальной основой — создать яркий образ прославленного воина, Благоверного князя Александра Невского. Взяв за основу понравившийся тип иконографии святого воина, мастера художественно обобщают свое понимание русской иконописи и знание событий национальной истории. Общность мировоззренческих установок, видимая согласованность в выборе темы, показывает наличие устойчивой преемственности традиции с одной стороны, а с другой обнаруживает эволюционирование образа св. воина от прориси к современному искусству.

Символические коды авангарда создали новое пространство живописных решений, для которого характерен примитивно-упрощенный «язык повествования», включающий одновременно различные привнесения современных техник и форм исполнения. Историко-иконологическое течение в современной экспериментальной парадигме выстроено на историко-художественной реконструкции, появившейся во второй половине XIX века и прочно закрепленное исследованиями русских мифологов. Художник сегодняшнего дня размышляет над реальностью, помещая обыденные тексты настоящего в контексты философской лаборатории национальной культуры.

7 декабря 2009 года, состоялась конференция «Александр Невский — Имя России», организаторами которой по благословению Патриарха Московского и всея Руси Кирилла выступили: Свято-Троицкая Александро-Невская лавра, правительство Ленинградской области, МОО «Александро-Невское Братство» и деловое сообщество «Делорус».

В девять часов утра в Троицком соборе Александро-Невской лавры был отслужен молебен у мощей святого Благоверного князя Александра Невского. Служение молебна возглавил епископ Выборгский Назарий, викарий Санкт-Петербургской и Ладужской епархии, наместник Свято-Троицкой Александро-Невской лавры. Позади саркофага находится храмовая икона, на которой святой Благоверный князь Александр Невский окружен великомучениками св. Борисом и Глебом и св. Благоверными князьями Даниилом Московским и Федором Новгородским. Данная храмовая икона имеет миниатюрные аналоги. Складни, выполненные в фотографии на дереве и оргалите, доступны всем желающим молиться св. Благоверным русским князьям дома. Светлый образ великого святого Благоверного князя Александра Невского, взятый с храмой иконы, стал символом конференции «Александр Невский — Имя России». На иконе Святой Благоверный князь Александр изображен пешим воином в русском военном княжеском облачении, поверх кольчуги которого одет красный плащ римского комита. В правой руке князь держит хоругвь с изображением Спасителя на золотом фоне, левую руку приложил к груди, символизируя чистоту помыслов и чувств. Знаменитые меч и шлем лежат рядом на камне, с правой стороны от него. Великий святой князь Александр Невский, стоящий с группой русских князей на цветущей земле с убегающими вдаль холмами и чистыми реками, на фоне лазурного неба с белыми облаками, всем своим видом олицетворяет спокойствие, уверенность и прежде всего веру в Спасителя, хранящего и берегущего святую Русь. После окончания молебна владыка еще раз по-

здравил всех с праздником, напомнил о важности того, что в Александре Невском «мы должны видеть прежде всего Святого, и только затем воина и политика, для большего понимания всего, что дал нам Святой Благоверный князь Александр Невский».

Конференция проходила в Духовно-просветительском центре «Святодуховский» Александро-Невской лавры, на стенах которого была размещена выставка «Имя России — Александр Невский» (куратор — Н. Регинская), в которой приняли участие современные художники Петербурга. Живописные работы В. Рожкова, Е. Матюшиной, С. Ларионова, Е. Орлова, Д. Маркуля, А. Визирыко, И. Ширшкова и юбилейные плакаты, посвященные 65-летней годовщине Победы в Великой Отечественной войне Е. Ларионовой, С. Ларионова, О. Никитиной, Л. Жуковой, Д. Маркуля и В. Гарде, В. Рожкова, В. Табанина украсили стены зала Святодуховского центра.

Открыл конференцию владыка Назарий, после чтения молитвы «Царю Небесный» произнес свое приветственное слово. Затем прозвучали приветственные слова почетных гостей конференции. Обращение Губернатора Ленинградской области Сердюкова В. П. к участникам конференции прочитал Вячеслав Леонидович Санин — советник губернатора Ленинградской области по национальным и религиозным вопросам. Также прозвучали приветственные слова от Анны Александровны Данилюк — председателя комитета по молодежной политике Правительства Ленинградской области, Андрея Николаевича Сахарова — директора Института Российской истории РАН, доктора исторических наук, члена-корреспондента РАН и Дмитрия Леонидовича Спивака — доктора филологических наук, профессора санкт-петербургского отделения Российского института культурологии.

Яркие, содержательно-целостные работы создали общий празднично-позитивный фон конференции. Наместник Александро-Невской лавры викарий Назарий в своем вступительном слове конференции отметил, что «знаки» героев русской православной истории зримо окружают нас. Небольшая по количеству (25 работ) выставка соединила мысли художников начала XXI века стремлением создать немеркнущий образ русского святого, владимирского князя и отечественного воина-защитника. Именно в этих ипостасях и был представлен князь Александр Невский в живописных работах художников начала XXI века.

На правой стене, над сценой, была помещена работа Вячеслава Рожкова «Святые воины Георгий Победоносец и Александр Невский. Пешие». На красном полыхающем фоне (размеры картины музейные 140x97 см.) во весь рост стоят два пешеходных воина. Фигуры их прописаны золотым тонким контуром. Иконописная прорись святого Георгия Победоносца и Александра Невского, восходящая к образному строю иконописи XVII века, настолько запомнилась художнику, что, создавая светлый образ русских героев, он решил повторить понравившийся иконописный свод.

Для этих работ мастера характерно аристократически спиритуалистическое понимание формы. Изошренно — тонкое, изысканно — выверенное письмо, напоминает фрески Палеологовского Ренессанса. Здесь все в движении, приподнято легко и изящно и, кажется, что сцены и фигуры находятся совсем рядом, можно ощутить выпуклость материи и формы. Работы фонтанируют красочной нарядностью изображенного мира, являя его мажорность и динамичность, а белокаменные храмы, присутствующие в большинстве работ, завершают образ празднично-восторженного аккорда красного цвета, символизирующего дольний мир.

«Чистый» цвет Рожкова многосложен. Обращение мастера к серебристо-белому (переосмысленное использование пробелов), амальгамно-подрагивающему пере-

ливами тону, создает впечатление светлой озаренности, подобно звучанию ассиста. И если контурная прорисовка фигур святых воинов золотая, то новгородские храмы, находящиеся вверху работы, выполнены белым цветом.

В работах Вячеслава Рожкова очевидно символически радостное преобразование «естества земли» божественным светом. Исихасты, считавшие божественную природу «неизобразимой», придавали наибольшее значение духовности символа. Знаки незримого — светоносные символы горнего мира, интенсивно наполненные духовностью и сакральностью образа, в работах оживают, в них чувствуется неразрывная связь лазурных фресок, украшающих белокаменные храмы, мелодические распевы певчих, служащих Божественную литургию и мысленно видятся ангелы, парящие под сводами храма. Художественный метод Вячеслава Рожкова можно обозначить как иконографический синтетизм, где иконография мыслится как подражание великим мастерам русской иконописи, требуя особого сосредоточения на божественных сущностях и полное отречение от видимого материального мира. А синтетизм — это то непреложно явленное, что создает единый сплав созерцания иконы, слушание духовных песнопений и долгих раздумий над словом, услышанным в храме, словом, рождающим покой и радость, словом, в молитве направленном на славославие Бога: «Слава в вышних Богу, и на земле мир, в человеках благоволение». Для живописной манеры художника характерны: яркая красочность, объемность форм, плотность материи цвета, легкость в прорисовке жестов, сложность ракурсов, изобилие ритмических возможностей, экспрессия цветовых сочетаний и одновременно — монументальная пропись архитектуры, статуарность фигур и поз, скульптурная прорисовка композиции, мысленно довершаемые мелодическим звучанием церковного унисонного пения даруют «богатство звуков, голосов, облачений».

Такой же мажорной по настроению является работа «Святой Благоверный князь Александр Невский» питерского художника Игоря Ширшкова, работающего преподавателем живописи в ВУЗах Москвы и Петербурга. Взяв за основу иконописный подлинник выговской старообрядческой иконы XVII века, художник интерпретирует фон иконы новаторски смело. И вот уже перед взором зрителя предстает не зеленовато-охристо-потемневшая икона, а живописная картина, которую возможно отнести к религиозно-жанровым. Интересно колористическое решение композиции: святой благоверный князь Александр Невский, прямо сидящий на гнедом коне, скачущем слева направо, облачен в красную соболиную шубу — корзно, которая, накинута на плечи, дает необходимый объем фигуре князя. Земля, по которой едет князь, представлена автором в виде вертикальных прямоугольников фиолетового цвета. Своей фактурой она символизирует обработанную и плодородную землю. Фон же самой картины активно оранжевый, напоминающий знойный полдень весеннего дня: вдалеке виднеются кубики выбелено чистых домов и церквушек. Интерпретация примитивной, старообрядческой иконы в замысле современного художника дала «новую жизнь» иконописного подлинника в экспериментальном искусстве. Синтетический перенос образа святого из сферы сакрального в пространство бытийное сделало его близким и понятным, адекватным сегодняшнему дню.

В работе Елены Матюшиной «Святой Александр Невский» очевиден «источник художественной мысли» — им явился образ великого князя, запечатленный уже в академической манере Андреем Меркурьевым. Данная икона XVIII века является фрагментом иконостаса Петропавловского собора. Св. Александр Невский в обеих работах помещен на зыбкую льдину Чудского озера. Скорее всего здесь изображен момент окончания

битвы (Ледового побоища), так как ослепительное солнце (олицетворяющее Спасителя) ярко освещает князя, разливаясь лучезарным светом на светло-голубой озерный пейзаж. Великий Александр, закованный в рыцарские латы, в наброшенной на плечи пурпурной горностаевой мантии задумчиво взирает окрест себя. Его усталое спокойное лицо не по годам мужественно. Всем своим обликом победитель олицетворяет защиту и мудрость свершенных и предстоящих дел. Художница XXI века во многом повторила композицию, ракурсы фигуры и колористику иконы XVIII века. Но облик князя под кистью нашей современницы приобрел черты богатыря сегодняшнего дня.

Хочется отметить, что все представленные на выставке картины заслуживают детального анализа, являясь страницами иконной драматургии нетленных образцов иконописной традиции.

Внутренняя часть художников экспериментального искусства, получив зрелый опыт жизни, приходит к мудрому решению познать русскую иконопись. Идея иконы как выражения «единства веры, жизни и художественного творчества» в наибольшей степени реализована в иконе моленной, которая является не только украшением храма или иллюстрацией Священного Писания, но и образом литургическим, сакральным. Моленная икона направлена соединить в человеке два нераздельных начала — личное и соборное — без единства которых жизнь христианина не может быть полной.

Соборная жизнь Церкви имеет строгие уставы и правила, записанные в тексты и чинопоследования, они выражаются как в богослужении, так и во всеобъемлющей системе различных искусств: архитектуре, пении, прикладных ремесел, живописи. Личное духовное делание совершается в душе каждого христианина сокровенно, за это он несет ответственность перед Богом.

Автор данной работы считает возможным структурирование православно-исторического почитания Благоверного князя Александра в историческом времени. Пять основных этапов почитания соответствуют как периодам истории России, так и расширению культопочитания в смене мировоззренческих парадигм культуры Европы:

Хронология почитания А. Невского в историческом времени:

1) этап XIII — начало XIV века — Новгородско-Владимирский;

2) этап XIV–XVII века — Московский;

3) этап XVIII в — 1920 годы — Петербургско-Европейский;

4) этап 1920-е гг. — 1990-е гг. — Советский;

5) этап конца 90-х — 2010 гг. — Православно-иконологический¹³, где термин иконологический понимается как синтетическое взаимодействие православной и научной парадигмы осмысления роли самого Александра Невского и его деятельности в истории и современности.

В настоящее время обозначился новый этап возрождения исторической живописи не только в реалистическом искусстве, но и в экспериментальном.

Для художественного эксперимента в современной России, характеризующегося полистилизмом, очевидно выделение двух тенденций, направленных на творческое исследование православно-иконописного и историко-культурного опыта национальной культуры.

Следуя принципам эстетики открытого искусства, современный художник сокращает дистанцию, отделяющую человека высокой культуры от вкусов и норм

¹³ Данный термин обозначает проникновение православной традиции в различные пласты культуры, включая наукознание и экспериментальное искусство.

предметно-конкретного восприятия. Принципом художественного выражения экспериментального искусства является принцип стилиевой пермутации, отличающийся от эклектики XIX века тем, что мутирование элементов стилей является не поверхностным конструированием произведения, а, проникая в сознание автора, видоизменяется, соединяясь с двойными — тройными формами аналогий, переключек, цитат, формирующих комплекс различного рода глубинных превращений. Данные метаморфозы дают возможность почувствовать подвижные взаимосвязи предметности, актуализировать не застывшую статичность мира, а его внутренний, непрерывный поток концептуально-перетекающих преломлений, как в сознании художника, так и в самом произведении. Тем не менее, в своем творчестве независимый от конкретного стиля художник отдает экзистенциальное предпочтение наиболее созвучному душе художественному методу, дающему ему возможность прочтения «текста» жизни как многозвучие комментариев. Созданное в этой ситуации художественное произведение может быть, с одной стороны, примитивно-брутальным, а с другой — семантически закодированным, зовущим зрителя к разгадке ребусов и кроссвордов, в нем заключенных.

Творчество каждого талантливого художника концептуально по содержанию, т. к. выражает систему идей в стилях, приемах и техниках, ему интересных. Проработав опыты Н. Гончаровой, В. Кандинского, К. Малевича, П. Филонова, художники экспериментального искусства второй половины XX века создают, безусловно, концептуальные произведения. По своей природе эти произведения — результаты творческих опытов мастеров супраментальной реальности, интерпретации которых не всегда доступны логическому истолкованию.

Наиболее трудным для художников сегодняшнего дня является творческая работа с историческим материалом. Множество мнений и разночтений конкретных событий и роли в них великих личностей иногда мешают созданию целостного образа, но, следуя интуиции и овладевая знаниями национальной истории, мастера создают монументальные образы далекой старины.

Отрадно видеть то, что образ Александра Невского и роль его деяний в укреплении русского государства интересна современникам. В начале XXI века появился ряд работ в историческом жанре — Сергея Присекина, Сергея Данилина, Федора Федорова, Ивана Попова, Михаила Молякова, Василия Чернобылова, Елены Петрусенко, Алексея Куликова. Существует также целый ряд изображений без подписей в иллюстрированных исторических изданиях, показывающий в ярких образах события истории XIII века. В разных техниках и приемах художники восстанавливают в красках напряжение и драматизм сражений, стремясь передать то, глубинно невыразимое, что заставляло трепетать и бояться врагов Отечества.

Полистилизм русского искусства XX века логически подошел к творческому переосмыслению православной традиции в начале XXI века. Многообразные поиски художественного самовыражения современных мастеров обращены к светлomu источнику духа — иконе. Иконография в экспериментальном искусстве XX века прошла тернистый путь переосмыслений традиции прошлого в настоящем. И так как в XX век уже завершён, возможно говорить об основных этапах бытования иконографии святого Александра Невского в реалистическом и экспериментальном искусстве Нового и Новейшего времени:

— Образ св. Александра Невского в исторической живописи второй половины XVIII в. — начала XIX в.

— Образ св. Александра Невского на исторические сюжеты в храмовой живописи XIX в.

— Образ св. Александра Невского — богатыря земли русской в васнецовском стиле, (мастерская Абрамцево). Конец XIX — начало XX в.

— Образ св. Александра Невского в опытах авангарда — первая четверть XX в.

— Образ св. Александра Невского:

- в советском плакате (20–70 гг. XX века)
- в советских художественных промыслах (30–90 гг. XX века)
- в исторической живописи социалистического реализма (1930–1991 гг.)

— Образ св. Александра Невского в духовно-иконологическом течении постмодерна (1990–2010 гг.).

Благо нынешнего смутного времени в том, что вновь открыты двери православных храмов, где люди могут приникнуть к животворящим родникам веры Христовой. Единственная надежда на спасение России — то, что, невзирая на все соблазны и беды, народ сумеет вспомнить заветы благочестивых предков и просиявших в земле Российской великих угодников Божиих, вернуться в спасительное лоно Матери-Церкви. Только тогда, по молитвам обратившегося народа, пошлет России Всещедрый Бог Благоверных правителей — и какой бы сан они ни носили, царя или президента, премьер-министра или губернатора, вняты будут им слова архиепископа Херсонского Иннокентия: «Не для себя текут великие реки, не для себя растут великие деревья, не для себя также должны жить и великие люди. Не одной земной мудростью должен быть богат истинный правитель — он должен быть богомудр, чтобы стать благодетелем Родины и народа. Таковы были в древности святые князья Александр Невский и Даниил Московский, правившие во времена раздора и разрухи. Если Господь по молитвам верных вновь воздвигнет России подобных вождей — возродится Святая Русь в единстве, могуществе и процветании»¹⁴.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алексеев С. Иконописцы святой Руси. Духовные основы древнерусского иконописания. — СПб.: Ладан; Троицкая школа, 2008.
2. Жидков В. С., Соколов К. Б. Искусство и общество. — СПб.: Алетей, 2005.
3. Иткина Е. И. Русский рисованный лубок конца XVIII — начала XIX века. Альбом из собрания Государственного Исторического музея. — М.: Русская книга, 1992.
4. Сарабьянов Д. В. Кандинский и русская икона // Многогранный мир Кандинского. — М., 1999.
5. Святой благоверный князь земли Русской Александр Невский. — СПб.: Блиц, 2010.
6. Скотникова Г. В. Предисловие // Образ святого Георгия Победоносца в культуре России: Сб. ст. — СПб.: СПбГУКИ, 2009.
7. Солнце земли русской: историко-художественное повествование о жизни и подвиге святого великого князя Александра Невского. — М.: Сибирская благовонница, 2007.
8. Шенк Ф. Б. Русский герой или фантом? Заметки к истории почитания Александра Невского // Родина. — № 12. — 2003.

¹⁴ Солнце земли русской: историко-художественное повествование о жизни и подвиге святого великого князя Александра Невского. — М., 2007. — С. 642–643.

А. С. Рысаков

ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ В КОНФУЦИАНСТВЕ ЭПОХИ ЦИН

Эпоха правления династии Цин (1644–1911) знаменует собой не только заключительный период в истории императорского Китая, но и завершающий этап в существовании конфуцианства в качестве религиозно-философской традиции. Цинское конфуцианство отличается значительным разнообразием школ и направлений, существенным образом трансформировавших конфуцианское учение. Для понимания происходивших в цинском конфуцианстве изменений необходимо проследить преемственность школ XVIII–XIX вв. с конфуцианскими течениями предшествующих эпох и восстановить логику исторического развития конфуцианства.

К концу правления династии Мин (明 1368–1644) маргинальные направления конфуцианской мысли — и ультралевое антитрадиционное крыло последователей Ван Янмина (王陽明 1472–1529), представленное, в первую очередь, радикальными деятелями Тайчжоуской школы, и ультраправое консервативное направление «ханьского учения» (漢學 *хань сюэ*), выступавшее с программой критического пересмотра обновленного в эпоху Сун конфуцианства — отходят на второй план. В фавориты интеллектуальной элиты Китая выдвигается Дунлиньская школа, объединившая умеренных реформаторов из правого крыла «учения о сердце-сознании» (心學 *синь сюэ*). Представители школы Дунлинь (東林) выступали за сохранение неоконфуцианской традиции в целом, при необходимом смещении акцентов с индивидуальной практики совершенствования сознания на осуществление практической социально-политической деятельности¹.

Падение династии Мин вследствие маньчжурского вторжения привело к усилению этноцентричных тенденций в китайском обществе. Опасность размывания этнокультурной идентичности была связана не с демографическим, лингвистическим или религиозным давлением иноземной династии, а с трансформацией невербального, символического кода — изменений в причёске, одежде, нормах поведения. Ввиду этого становится понятным рост интереса конфуцианцев второй половины XVII в. к сфере

¹ Ли Цзиян. Мин мо Цин чу жусюэ чжи фачжань (Развитие конфуцианства в конце Мин и начале Цин) — Тайбэй, 1992.— С. 50–51.

ритуала². Ритуал как основа конфуцианского учения и ключевой формант китайской этнокультурной идентичности оказывается в фокусе исследовательских интересов. Ведущие мыслители начала правления династии Цин (清 1644–1911) — Гу Яньбу (顧炎武 1613–1682), Ван Фучжи (王夫之 1619–1692), Хуан Цзунси (黃宗羲 1610–1695), Ли Юн (李顥 1627–1705), Сунь Цифэн (孫奇逢 1585–1675) и др. обращаются к проблеме возрождения «древних ритуалов». Один из наиболее ярких мыслителей XVII в., пламенный противник чужеземной династии Гу Яньбу еще в 1657 г. утвердил кредо нарождающегося движения за восстановление канонической системы ритуалов: «То, посредством чего Чжоу-гун осуществлял управление, и то, посредством чего Конфуций осуществлял обучение, — содержится в ритуале»³.

Официальное неоконфуцианство — «учение о принципах» (理學 *ли сюэ*) — подверглось жесткой критике в связи с возникшими у исследователей сомнениями в аутентичности восстановленных братьями Чэн и Чжу Си ритуалов. Каноническая формула «Лунь юй»: «преодолеть себя и вернуться к ритуалу» (Лунь юй 12:1), служившая и ранее одним из наиболее валидных определений содержательного своеобразия конфуцианского учения, становится лозунгом новой эпохи. При этом акцент делается на второй части высказывания Конфуция, благодаря чему ритуал начинает определять и содержание процесса самосовершенствования — «преодоления себя»⁴.

Круг ученых, продолживших традицию школы Дунлинь в новых исторических условиях, сформулировал критическую позицию относительно методов неоконфуцианского самосовершенствования. Янь Юань (顏元 1635–1704), стоявший у истоков переформулирования целей конфуцианской практики, классифицировал духовные упражнения неоконфуцианцев, так называемое «спокойное сидение» (靜坐 *цзин цзо*), как «еретические» (異端 *и дуань*) и предлагал ограничить духовное совершенствование «чтением книг», то есть логико-дискурсивным познанием⁵. Другой видный ученый предшествующего поколения Чэнь Цзюэ (陳確 1604–1677) находил очевидным чань-буддийское происхождение духовных практик ортодоксального неоконфуцианства, опирающихся на самодостаточность индивидуального волевого начала. По его мнению, альтернативой к «спокойному сидению» могло выступить «моральное совершенствование» (工夫 *гунфу*), состоящее в выработке «благих» (善 *шань*) привычек в процессе неуклонного следования нормам и ритуалам⁶. Идея была подхвачена мыслителями, близкими к официальному неоконфуцианству Сунь Цифэном и Ли Юном, ратовавшими за обращение к наследию одного из основоположников сунского неоконфуцианства Чжан Цзая (張載 1020–1078) — специалиста по древнему ритуалу⁷.

Хуан Цзунси — неформальный лидер традиционалистов — обобщил формирующуюся тенденцию и придал ей векторную направленность, отождествив «моральное

² Chow, Kai-wing. *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China: Ethics, Classics, and Lineage Discourse*. — Taipei, 1994. — P. 45.

³ Синьи Гу Тинлинь вэньцзи (Вновь переведенное собрание сочинений Гу Тинлиня). — Тайбэй, 2000. — С. 131.

⁴ Chow, Kai-wing. *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China: Ethics, Classics, and Lineage Discourse*. — Taipei, 1994. — P. 48

⁵ Ли Цзянь. Мин мо Цин чу жусюэ чжи фачжань (Развитие конфуцианства в конце Мин и начале Цин). — Тайбэй, 1992. — С. 238.

⁶ Chow, Kai-wing. *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China: Ethics, Classics, and Lineage Discourse*. — Taipei, 1994. — P. 47–48.

⁷ Idem.

совершенствование» с «сущностной основой» (本體 *бэнь ти*) человека⁸. Впрочем, в этом моменте знаменитый историк конфуцианской мысли следовал за основоположником школы Дунлинь Гао Паньлуном (高攀龍 1562–1626), который утверждал: «сущностная основа и моральное совершенствование сообща достигаются»⁹. Подлинный смысл «морального совершенствования» сокрыт не в структурах индивидуального сознания, а в самой форме духовных упражнений, определяемой ритуалами, установленными «древними совершенномудрыми»: «Сознание не обладает сущностной основой, моральное совершенствование — это то, что приводит его к сущностной основе»¹⁰. Именно в этом, с точки зрения Хуан Цзунси, заключается смысл движения «за возвращение к древности» и «обретения полноты конфуцианства»¹¹.

Для понимания осуществленного в XVII в. преобразования неоконфуцианской духовной практики необходимо более детально рассмотреть контекст употребления понятия «моральное совершенствование» (工夫 *гунфу*). Семантическое поле термина *гунфу* определяется исходным значением «мастерство», включающим овладение любыми профессиональными навыками от разделки мясных туш до воинского искусства, каллиграфии и живописи. Начиная с древности, профессиональная компетенция последователей конфуцианского учения относилась к сфере управления государством. Вследствие этого становится понятным связь «морального совершенствования» и теории государственного управления (經世 *цзинши*) у конфуцианцев XVII в. Перенесение акцента в индивидуальной практике самосовершенствования с психотехнической процедуры «спокойного сидения» на совершенствование профессиональных навыков привело к выхолащиванию содержания неоконфуцианских духовных практик. Движение «выправления мира согласно канонам» (цзинши) рассматривалось в качестве неотъемлемой части «морального совершенствования» уже мыслителями школы Дунлинь, воплощая практический аспект конфуцианского учения (實學 *ши сюэ*)¹². Содержательно *цзинши* включало в себя теорию рекрутации кадров и функционирования бюрократического аппарата, концепции реформирования армии и образования, а также овладение конкретными техническими навыками из области картографии, астрономии, гидравлики, математики¹³.

Возвращаясь к проблеме искажения древних ритуалов, необходимо отметить, что реставрация изначального вида клановых, государственных и частных ритуалов должна была базироваться на ревизии канонических текстов. Гу Янью, провозгласивший беспрецедентную значимость ритуала, также констатировал и особую роль классического каноноведения (經學 *цзин сюэ*): «Каноноведение — это и есть учение о принципах»¹⁴. Критическому анализу, в первую очередь, подверглись фундаментальные тексты ортодоксального неоконфуцианства.

⁸ Цянь Му. Чжунго цзинь саньбайнянь сюэшу ши (История учения за последние триста лет в Китае).— Тайбэй, 1995.— С. 29.

⁹ Цит. по: Ли Цзиян. Мин мо Цин чу жусюэ чжи фачжань (Развитие конфуцианства в конце Мин и начале Цин).— Тайбэй, 1992.— С. 35.

¹⁰ Цянь Му. Чжунго цзинь саньбайнянь сюэшу ши (История учения за последние триста лет в Китае) — Тайбэй, 1995.— С. 109.

¹¹ Там же. С. 32.

¹² Ли Цзиян. Мин мо Цин чу жусюэ чжи фачжань (Развитие конфуцианства в конце Мин и начале Цин) — Тайбэй, 1992.— С. 51–52.

¹³ Там же. С. 72–74.

¹⁴ Цит. по: Ли Цзиян. Мин мо Цин чу жусюэ чжи фачжань (Развитие конфуцианства в конце Мин и начале Цин) — Тайбэй, 1992.— С. 117.

Чэнь Цзюэ уже в 1654 г. доказательно атрибутировал канонический текст «Да сюэ» эпохой Хань (III в. до н. э. — III в. н. э.). В 1661 г. Хуан Цзунси издает сочинение, посвященное критическому разбору «Канона перемен» — базового неоконфуцианского текста. Интенция предпринятого Хуан Цзунси исследования предполагала исключение из «И цзин» всех даосских элементов¹⁵. Однако стоит отметить, что для основоположников неоконфуцианского учения именно даосизм являлся моделью для выстраивания целостного системного мировоззрения. В классическую эпоху Чжоу (XI–III вв. до н. э.) даосская школа была единственным направлением древнекитайской религиозно-философской мысли, обладающим завершенной картиной мира, включающей космологию и метафизику. Ввиду этого даосизм стал парадигматической моделью для выстраивания интегрального средневекового мировоззрения — неоконфуцианства. Таким образом, критика даосских космологических представлений, инкорпорированных в «Канон перемен» подрывала основу универсального неоконфуцианского синтеза. Дело, начатое Хуан Цзунси, было доведено до логического завершения в 1700 г., когда Ху Вэй опубликовал скрупулезное критическое исследование «Чжоу И», полностью отвергнув символические и нумерологические интерпретации «Канона перемен»¹⁶.

В 1683 г. Янь Жоцзюй (1636–1704) закончил свое программное сочинение, доказывающее поддельность древней версии «Шу цзин», которая составляла каноническую основу неоконфуцианской социально-политической программы¹⁷. В результате универсализм неоконфуцианского «учения совершенномудрых» (聖學 *шэн сюэ*) был трансформирован в узкопрофессиональное «учение наставников» (師學 *ши сюэ*) как самоидентифицировалось конфуцианство начала правления династии Цин¹⁸.

Центральное место в каноноведческих штудиях второй половины XVII в. принадлежало исследованиям канонов ритуалов. Ряд конфуцианских авторов — Лу Шии (陸世儀 1611–1672), Сюй Цяньсюэ (徐乾學 1631–1694), Цинь Хуэйтянь (秦蕙田 1702–1764) и др. — взялись продолжить прерванные смертью Чжу Си исследования самого сложного канонического текста «Ритуалы и церемонии» (儀禮 *И ли*). Но исследовательская программа по завершению неоконченного сунским неоконфуцианцем комментария постепенно преобразовалась в критическую кампанию, обвинявшую ортодоксальное неоконфуцианство и лично Чжу Си в преднамеренной девиации ритуалов от древних канонических норм¹⁹. Янь Юань и его ученик Ли Гун вскрыли синкретический характер принятых в официальном неоконфуцианстве ритуалов и привлекли внимание неоконфуцианского коммуникативного сообщества к необходимости восстановления аутентичных ритуалов. В частности, полномасштабной реставрации патрилинейных клановых структур как уникальной социальной базы необходимой для успешного функционирования системы ритуалов, а также очищения обрядовой сферы от буддийского влияния. В первую очередь, это касалось ритуалов жизненно-

¹⁵ Chow, Kai-wing. *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China: Ethics, Classics, and Lineage Discourse* — Taipei, 1994. — P. 57.

¹⁶ Chow, Kai-wing. *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China: Ethics, Classics, and Lineage Discourse* — Taipei, 1994. — P. 58.

¹⁷ Idem. P. 60.

¹⁸ Ли Цзиян. Мин мо Цин чу жусюэ чжи фачжань (Развитие конфуцианства в конце Мин и начале Цин) — Тайбэй, 1992. — С. 210.

¹⁹ Chow, Kai-wing. *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China: Ethics, Classics, and Lineage Discourse*. — Taipei, 1994. — P. 60.

го цикла, начиная с эпохи Тан (VII–X вв.) полностью отданных на откуп буддизму²⁰. Центральным моментом развернувшейся в конце XVII в. дискуссии стало обсуждение конкретного содержания двух важнейших ритуалов жертвоприношения — *ди* (禘) и *ся* (祫). Конфуцианские ученые стремились доказать прямую связь между самым сакральным ритуалом, осуществляемым императором — *ди* и основополагающим внутриклановым ритуалом коллективного почитания предков — *ся*²¹. *Это являлось насущно необходимым для легитимации процесса восстановления патрилинейной клановой структуры.*

Текстологические исследования канонов второй половины XVII в., хотя тематически и являлись продолжением каноноведческих штудий раннего неоконфуцианства, но методологически кардинальным образом отличались от каноноведения XI–XII вв. Фактически неоконфуцианцы начала правления династии Цин использовали методiku, сложившуюся в рамках так называемого «ханьского учения» (漢學 *хань сюэ*) — радикального течения конфуцианской мысли, отвергавшего средневековые интерпретации конфуцианства. Метод «критического исследования» (考證 *каочжэн*) предполагал скрупулезный филологический анализ канонов, включающий процедуру фразеологической, фонологической, палеографической, этимологической и грамматической верификации исследуемых текстов²².

С началом XVIII в. латентное методологическое главенство «ханьского учения» сменилось его фактическим доминированием в конфуцианском каноноведческом дискурсе. Процесс выхолащивания содержательного своеобразия конфуцианских духовных практик привел к тому, что канонические тексты стали восприниматься как единственные источники моральных принципов. В то время как в предшествующую эпоху неоконфуцианские мыслители помещали моральные принципы в «общечеловеческой природе» (人性 *жэнь син*) и тем самым обосновывали необходимость практики самосовершенствования. Представители «ханьского учения», находящегося на пике популярности с середины XVIII в., позиционировали себя не как последователей духовной традиции, опирающейся на психотехническую трансформацию сознания адептов, а как представителей сугубо научного направления, которое ставит перед собой цель: «расширять учение [посредством] чтения текстов»²³.

Соответствующим образом изменился и подход конфуцианцев к каноническим текстам. Сакральность канона определяется его задействованностью в ритуалах установления сакральной коммуникации и функциональным использованием в рамках духовных упражнений. С постепенным отмиранием психотехнического уровня конфуцианского учения канонические тексты также теряют свой статус сакральных и начинают оцениваться как исторические свидетельства. Один из лидеров «ханьского учения» XVIII в., глава Чжэдунской школы (浙東學) — Чжан Сюэчэн (章學誠 1739–1801) в начальной фразе своего программного сочинения «Проникновение в смысл канонов и истории» (文史通義 *Вэньши тунъи*) четко сформулировал это положение:

²⁰ Idem. P. 130.

²¹ Idem. P. 137–142.

²² Chow, Kai-wing. *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China: Ethics, Classics, and Lineage Discourse.*— Taipei, 1994.— P. 161–163.

²³ Ли Цзиян. Мин мо Цин чу жусюэ чжи фачжань (Развитие конфуцианства в конце Мин и начале Цин).— Тайбэй, 1992.— С. 262.

«Все шесть канонов — это история. Люди древности еще не отделяли дела от обсуждения принципов. Все шесть канонов — это нормы правления прежних государей»²⁴.

Наиболее масштабной фигурой среди конфуцианских мыслителей XVIII в. был блистательный ученый, канонист Дай Чжэнь (戴震 1724–1777). Начав свое профессиональное становление с изучения официального неоконфуцианства школы «учения о принципах», Дай Чжэнь в дальнейшем перешел в стан непримиримых оппонентов «сунского учения». Именно этому мыслителю принадлежит заслуга определения положительного содержания «ханьского учения». От деконструкции неоконфуцианского текстурального базиса Дай Чжэнь перешел к формулированию «изначальной» конфуцианской доктрины. Сферой применения его исследовательского таланта стала не метафизика и космология, а фундированная в аутентичных канонических источниках этика. Символическая глубина неоконфуцианского «учения о принципах» усилиями Дай Чжэня замещается логическим и практическим обоснованием морально-этических норм. В рамках конфуцианского дискурсивного поля это оформлялось в терминах усиления материального начала (氣 *ци*) и смещения акцента в этической сфере на осуществление «человеческих желаний» (人欲 *жэнь юй*). «Осуществление любого дела начинается с желания. Если нет желания, то нет и осуществления. Появляется желание и затем появляется осуществление. Если осуществляется и, возвращаясь к пределу должного, не может более меняться — то это и называется принципом. Если нет желаний и нет осуществления, то в чем тогда будет проявляться принцип?»²⁵

Вариант конфуцианской этики, предложенный Дай Чжэнем был изначально выстроен в качестве оппозиции к традиционной неоконфуцианской этике, фундированной в духовной практике и акцентированной на необходимости «отсутствия желаний» (無欲 *у юй*) и «недеяния» (無為 *у вэй*). Место процесса самосовершенствования, согласно Дай Чжэню, должно было занять расширение интеллектуальной эрудиции и освоение практических навыков. Постигание принципов (理 *ли*) остается, согласно этому цинскому мыслителю, основой конфуцианства, но при этом «принципы» представлены не внутри сознания человека, а в нормативных практических деяниях и внешних чувствах: «принципы находятся в делах и чувствах»²⁶, а также: «принципы существуют среди желаний»²⁷.

Данную точку зрения представителей «ханьского учения» предельно четко сформулировал авторитетный ученый конца XVIII — начала XIX вв. Цзяо Сюнь (焦循 1763–1820). Основой конфуцианского учения, по его мнению, является не психотехника (靜坐 *цзинцзо*), а опытное познание мира. Показательно, что сам Цзяо Сюнь помимо канонистства увлекался также математикой, воплощая в жизни свой принцип: «расширение знаний о вещах увеличивает возможности»²⁸. Отметим, что для утверждения ценности опытного познания объектного мира необходимо было отвергнуть традиционное китайское представление, согласно которому вещи оказывают искажающее

²⁴ Чжан Сюэчэн. Вэньши тунъи (Проникновение в смысл канонов и истории) — Тайбэй, 1987.— С. 1.

²⁵ Цит. по: Чжан Личжу. Циндай илисюэ синьмао (Новый взгляд на учение о долге и принципах в эпоху Цин) — Тайбэй, 1999.— С. 151.

²⁶ Чжан Личжу. Циндай илисюэ синьмао (Новый взгляд на учение о долге и принципах в эпоху Цин) — Тайбэй, 1999.— С. 165.

²⁷ Там же. С. 176.

²⁸ Там же. С. 208.

воздействие на сознание человека. Цзяо Сюнь, порывая связь с многотысячелетней традицией, утверждает, что «нет искажений в видимом и слышимом»²⁹. В результате кредо подлинного конфуцианства согласно Цзяо Сюню звучит следующим образом: «опытное познание — это Дао-Путь прежних совершенномудрых, практическое применение — это Дао-Путь прежних государей»³⁰. Соответственно основой опытного познания предстает следование закону причинной обусловленности (因 *инь*) динамических процессов. Познание причин изменений дает возможность контроля за историческим процессом и позволяет направлять эволюцию общества в сторону максимальной выгоды и эффективности³¹. Цзяо Сюнь с целью легитимации своих взглядов обращается к каноническому тексту «Лунь юй», в не вполне ясном фрагменте которого Конфуций обязуется после 50 лет обратиться к познанию «Канона перемен» (Лунь юй 7:15). Это позволило Цзяо Сюню конкретизировать подлинное учение позднего Конфуция как познание закона преобразований действительности: «Путь трансформаций исходит из практических действий соответствующих времени»³².

Еще один влиятельный мыслитель этой эпохи Лин Тинкань (凌廷堪 1755–1809) конкретизировал генетические корни нового критического конфуцианства, реабилитировав раннеконфуцианского мыслителя, лидера Циской школы Сюнь-цзы (荀子 313–238 г. до н. э.). Ортодоксальная конфуцианская традиция обвиняла Сюнь-цзы в скрытом легизме, поэтому одноименный трактат никогда не входил в число канонических текстов, несмотря на древность происхождения. Лин Тинкань, опираясь на «Сюнь-цзы», попытался обосновать принцип тождественности ритуалов и принципов, сопоставив каждому из пяти принципов межчеловеческих отношений свой уникальный тип ритуального действия³³. Цель Лин Тинканя окончательно утвердить лозунг цинского конфуцианства: «Путь совершенномудрых — объединяется ритуалом и только»³⁴. Основой восстановления «древних ритуалов» (古禮 *гу ли*) являлись три канонических текста: «Ли цзи», «Чжоу ли», «И ли», однако в конце XVIII в. они также оказались в прицеле критического исследования и фактически были признаны фальсификацией.

В целом, направление *каочжэн* — критическое исследование канонов — в XVIII в. было представлено тремя основными локальными школами — Сучжоуской, Янчжоуской и Чанчжоуской. Если первые две школы были более или менее консервативными и признавали так называемые «древние тексты» — версию конфуцианского канона, согласно историческому преданию обнаруженную при перестройке дома Конфуция в правление династии Хань (206 г. до н. э. — 220 г. н. э.), то Чанчжоуская школа представляла радикальное крыло «ханьского учения», опирающееся исключительно на «новые тексты» — версию канона, восстановленную по памяти в начале эпохи Хань и затем

²⁹ Там же. С. 210.

³⁰ Цит. по: Чжан Личжу. Циндай илисюэ синьмао (Новый взгляд на учение о долге и принципах в эпоху Цин) — Тайбэй, 1999. — С. 212.

³¹ Там же. С. 222–224.

³² Там же. С. 226–227.

³³ Чжан Шоуань. И ли дай ли — Лин Тинкань юй Цин чжунъе жусюэ сысян чжи чжуаньбянь (Ритуал вместо принципа — Лин Тинкань и изменения в конфуцианской мысли в середине эпохи Цин) — Тайбэй, 1994. — С. 63–65.

³⁴ Чжан Личжу. Циндай илисюэ синьмао (Новый взгляд на учение о долге и принципах в эпоху Цин) — Тайбэй, 1999. — С. 273.

практически полностью утерянную³⁵. Конфуцианские текстологические изыскания к началу XIX в. подошли к логическому пределу своего развития. Историко-филологическую экспертизу с успехом прошли только три канонических текста — краткая «новая» версия «Шу цзин», каноническая часть «И цзин» и комментарий Гунъян на летопись «Чуньцю». Последний текст, представлявший единственную выжившую комментаторскую традицию школы «новых текстов», находился в центре внимания последователей Чанчжоуской школы. Именно представители этой наиболее бескомпромиссной ветви «ханьского учения» сформировали ядро школы комментария Гунъян, которой было суждено возглавить китайское конфуцианство в XIX в. Учительская преемственность школы Гунъян восходит к фигуре Чжуан Цуньюя (莊存輿 1719–1788), который стремился на основе комментария Гунъян реанимировать канонический фундамент изначального конфуцианства и создать жизнеспособное социально-политическое учение, обладающее необходимым потенциалом для противодействия нарастающим кризисным явлениям³⁶.

Весной 1799 г. при императорском дворе состоялись дебаты, определившие социально-политический курс Китая и судьбу конфуцианского учения в первой трети XIX в. Оппонирующими сторонами в этой дискуссии выступили представители двух субтрадиций «ханьского учения» — Чжан Хуэйянь (張惠言 1761–1802) и Хун Лянцзи (洪亮吉 1746–1809), представлявшие радикальное течение «новых текстов» и Чжу Гуэй (朱珪 1731–1807), защищавший позицию более склонного к компромиссу с официально признанной школой «учения о принципе» направления «древних текстов». Программное послание Чжан Хуэйяня предполагало широкое реформирование всей законодательной и ритуальной системы империи, со значительным смещением в сторону ужесточения наказаний. В свою очередь Чжу Гуэй, репрезентировавший интересы северной аристократии, отстаивал необходимость более сдержанных и укорененных в конфуцианской традиции управления государством мер, акцентированных на привлечении «новых талантов»³⁷. Победу в диспуте одержала более консервативная сторона, предводительствуемая Чжу Гуем. В результате на авансцену цинской политической жизни выдвинулось движение *цзиньши*, претендующее на возрождение одноименного реформаторского течения XVII в., которое, в свою очередь, опиралось на исторический прецедент XI в. — широкомасштабные реформы Ван Аньши (王安石 1021–1086)³⁸.

Вместе с тем победа более консервативного конфуцианского течения оказалась временной. Серьезные проблемы внутренней и внешней политики заставили императорский двор обратиться в сторону школы Гунъян, предлагавшей ускорить темп и изменить направление модернизации Китая. В 30–40-е гг. XIX в. лидирующие позиции уже принадлежат последователям школы «новых текстов», практикующим политикам Вэй Юаню (魏源 1794–1857), Гун Цзычжэню (龔自珍 1792–1841) — ученикам главного теоретика школы Гунъян начала XIX в., внука Чжуан Цуньюя Лю

³⁵ Elman, Benjamin A. *Classicism, Politics, and Kinship: the Ch'ang-chou School of New Text Confucianism in Late Imperial China.* — Taipei, 1991. — P. 136.

³⁶ Idem. P. 118.

³⁷ Whitbeck, Judith. *From kao-cheng to Ching-shih: Kung Tzu-chen and the Redirection of Literati Commitment in Early Nineteenth Century China / Цзиньши чжунго цзиньши сысян яньтаохуэй луньвэнь цзи* (Материалы конференции по теории государственного управления в современном Китае). — Тайбэй, 1984. — P. 325–326.

³⁸ Вэй Чжэнтун. *Чжунго шицзю шицзи сысян ши* (История китайской мысли 19 века). — Тайбэй, 1991. — Т. 1. — С. 35–36.

Фэнлу (劉逢祿 1776–1829). Теоретические построения Лю Фэнлу основывались на выявлении на основе комментария Гунъян основных векторов исторического процесса, так называемых «трех разделений, девяти целей» (三科九旨 *сань кэ цзю чжи*). Концепция «трех разделений, девяти целей» была высказана еще философом эпохи Хань Дун Чжуншу (董仲舒 179–104 гг. до н. э.) и была поддержана практически всеми мыслителями школы Гунъян. Лю Фэнлу придал данной концепции новое звучание и революционный для конфуцианства смысл, идентифицировав современную ему эпоху с предсказанным в «первом разделении» переходом к третьей эре — эре «Великого поравнения» (太平 *тайпин*), а также придал канонический статус уже состоявшемуся отделению процесса самосовершенствования от практики государственного управления³⁹.

После национального унижения Первой Опиумной войны (1840–1842) авторитет «ханьского учения» в целом был в значительной степени подорван и в 50–70-е гг. XIX в. наставников из школы Гунъян серьезно потеснили приверженцы ортодоксального неоконфуцианства «школы принципов». Официальное конфуцианство переживает последний краткий период частичного возрождения. Впрочем, речь не идет о ренессансе духовной традиции, а только лишь об альтернативном варианте *цзинши* — теории политического управления. Это поздняя политическая производная великой традиции Чжу Си и братьев Чэн была скомпилирована в основном усилиями двух ученых — Ли Юаньчуня (李元春 1769–1854) и Фан Дуншу (方東樹 1772–1851)⁴⁰. Наиболее авторитетным мыслителем этого направления позднецинской мысли был Цзэн Гофань (曾國藩 1811–1872). Идеологическая позиция Цзэн Гофана и его сторонников определялась разделением учения на две составляющие — неизменная доктрина и обусловленная историческим контекстом практическая сторона: «В Дао-Пути нет древнего и современного, а в [его] применении есть различие между древним и современным»⁴¹.

В последней четверти XIX в. кризисные тенденции в китайском обществе усиливаются. Катастрофические поражения в опиумных войнах, продолжительная экономическая стагнация, потеря консолидации в рядах правящей элиты, всепроникающее влияние западной цивилизации — все это привело к радикализации реформаторских интенций и смещению равновесия в сторону тотального преобразования традиционного Китая. В конфуцианстве конца XIX — начала XX вв. доминировало ультралевое направление школы Гунъян, всецело отвергающее средневековую неоконфуцианскую традицию во всех ее аспектах. Ведущие конфуцианские теоретики этого поколения обращаются к гипотетическому реконструированию изначального конфуцианского учения. Ввиду крайне узкого текстуального базиса реконструкция предполагала значительное количество степеней свободы, превращаясь в вольную, конъюнктурную и политически ангажированную трактовку учения Конфуция.

В фокусе исследовательского внимания представителей школы Гунъян находился анализ динамических процессов с практическим подтекстом — необходимости политических и идеологических преобразований. Так, влиятельный канонист рубежа XIX и XX вв. Пи Сижуй (皮錫瑞 1850–1908) стал рассматривать «Канон перемен» как теоретическое обоснование революционного преобразования общества: «Если

³⁹ Там же. С. 102–104.

⁴⁰ Ши Гэсинь. Вань Цин лисюэ яньцзю (Исследования школы принципов в конце эпохи Цин). — Тайбэй, 1994. — С. 13–15.

⁴¹ Там же. С. 136.

невозможны изменения и преобразования, то это не перемены»⁴². Лозунг преобразовательного движения предшествующих десятилетий: «Китайское как основа, западное как применение» (中體西用 *чжун ти си юн*) был подвергнут критическому пересмотру. Пи Сижуй настаивал на необходимости изменений не только второстепенных практических аспектов управления государством, но и «сущностных» идеологических концепций. Ориентация на «западное учение» обосновывалась близостью изначального конфуцианства и христианства⁴³. Сохранение традиционных истоков китайской культуры ограничивалось фигурой самого Конфуция, все же последующие этапы развития конфуцианского учения отвергались как потерявшие актуальность⁴⁴. В целом конфуцианство оценивалось Пи Сижуюем как учение, в котором фактически отсутствует жесткая доктрина, что придает конфуцианству принципиальную ориентацию на синкретизм.

Еще один представитель школы Гунъян этого периода Ляо Пин (廖平 1852–1932) настаивал на полной идентичности китайской культуры «высокой древности» (上古 *шан гу*) и современной западной цивилизации⁴⁵.

Реформаторы позднecinского Китая Кан Ювэй (康有為 1858–1927) и Лян Цичао (梁啟超 1873–1923), также принадлежавшие к школе Гунъян, делали акцент на идеологическом обосновании проводимых ими социально-экономических преобразований. Кан Ювэй детализировал концепцию «двух учений Конфуция» — раннего учения, представленного в традиционной конфуцианской этике и подлинного позднего учения содержательно близкого к западному либерализму⁴⁶.

Подводя итог исторического развития конфуцианского учения в период правления династии Цин, следует отметить поэтапный процесс исчезновения конфуцианской традиции. Если еще в конце XVII в. лидирующее направление «школы принципов» обладало полной двухсоставной структурой традиционного конфуцианства — практикой самосовершенствования и теорией политического управления, то к середине XVIII в. эзотерические духовные практики окончательно замещаются изучением ритуала как основы правильного функционирования социума. С началом XIX в. ритуальная проблематика, в свою очередь, уступает приоритетное положение конкретному политическому реформированию. В XIX в. конфуцианство теряет и внешний, экзотерический компонент традиционного учения, превращаясь в лишенную связи с духовной традицией социально-политическую программу. В последней четверти XIX в. окончательно выхолащивается содержательная часть конфуцианского политического реформирования и происходит ее замещение идеологией модернизации и вестернизации Китая. Таким образом, к началу XX в. можно говорить об окончательном прерывании конфуцианской традиции как на внутреннем уровне духовных практик, так и на внешнем уровне политического управления. Остаются только формальные линии духовного преемствования, но и они обрываются с падением системы традиционного образования.

⁴² Дин Яцзе. Цин мо Минь чу гунъян сюэ яньцзы — Пи Сижуй, Ляо Пин, Кан Ювэй (Исследования школы Гунъян в конце эпохи Цин и в начале республиканского правления — Пи Сижуй, Ляо Пин, Кан Ювэй) — Тайбэй, 2002.— С. 326.

⁴³ Там же. С. 328, 335.

⁴⁴ Там же. С. 333–334.

⁴⁵ Там же. С. 339.

⁴⁶ Там же. С. 346–349.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вэй Чжэнтун. Чжунго шицзю шицзи сысян ши (История китайской мысли 19 века).— Тайбэй, 1991.
2. Синъи Гу Тинлинь вэньцзи (Вновь переведенное собрание сочинений Гу Тинлиня).— Тайбэй, 2000.
3. Дин Яцзе. Цин мо Минь чу гунъян сюэ яньцзы — Пи Сижуй, Ляо Пин, Кан Ювэй (Исследования школы Гунъян в конце эпохи Цин и в начале республиканского правления — Пи Сижуй, Ляо Пин, Кан Ювэй).— Тайбэй, 2002.
4. Ли Цзиян. Мин мо Цин чу жусюэ чжи фачжань (Развитие конфуцианства в конце Мин и начале Цин).— Тайбэй, 1992.
5. Цянь Му. Чжунго цзинь саньбайнянь сюэшю ши (История учения за последние триста лет в Китае).— Тайбэй, 1995.
6. Чжан Личжу. Циндай илисюэ синьмао (Новый взгляд на учение о долге и принципах в эпоху Цин).— Тайбэй, 1999.
7. Чжан Сюэчэн. Вэньши тунъи (Проникновение в смысл канонов и истории).— Тайбэй, 1987.
8. Чжан Шоуань. И ли дай ли — Лин Тинкань юй Цин чжунъе жусюэ сысян чжи чжуаньбянь (Ритуал вместо принципа — Лин Тинкань и изменения в конфуцианской мысли в середине эпохи Цин).— Тайбэй, 1994.
9. Ши Гэсинь. Вань Цин лисюэ яньцзю (Исследования школы принципов в конце эпохи Цин).— Тайбэй, 1994.
10. Chow, Kai-wing. The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China: Ethics, Classics, and Lineage Discourse.— Taipei, 1994.
11. Elman, Benjamin A. Classicism, Politics, and Kinship: the Ch'ang-chou School of New Text Confucianism in Late Imperial China.— Taipei, 1991.
12. Whitbeck, Judith. From k'ao-cheng to Ching-shih: Kung Tzu-chen and the Redirection of Literati Commitment in Early Nineteenth Century China / Цзиньши чжунго цзинши сысян яньтаохуэй луньвэнь цзи (Материалы конференции по теории государственного управления в современном Китае).— Тайбэй, 1984.

П. И. Рысакова

СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ СПЕЦИФИКА ЖЕНСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В ТРАДИЦИОННОМ КИТАЙСКОМ ОБЩЕСТВЕ

Система традиционного образования в китайском обществе представляет собой уникальный пример эволюционной комбинации образования и системы политики. Институционализация социально-политического учения конфуцианства в качестве государственной идеологии, утверждение меритократического принципа назначения на замещение должностей в структуре центрального и местного бюрократического аппарата во многом определили специфику развития системы традиционного образования. Сложение сложной иерархической системы государственных экзаменов, функционирование государственных и частных образовательных учреждений было направлено на подготовку и отбор будущих кадров чиновников. Именно практика государственных экзаменов, а также система государственных школ и частных академий оказываются наиболее известными и изученными в рамках отечественных и зарубежных исследований китайского образования¹. Однако наше понимание специфики системы традиционного образования в китайском обществе оказывается неполным вне обращения к вопросу об образовании женщин. Между тем, изучение традиционного образования женщин в китайском обществе позволяет установить специфику образовательных коммуникаций в рамках системы семьи.

Обращение к анализу женского образования необходимо предварить краткой характеристикой социального статуса женщины в традиционном китайском обществе. Специфика китайского традиционного общества заключалась в том, что роль государственной идеологии в нем вплоть до Синьхайской революции начала XX в. выполняла не религия, а социально-политическое учение конфуцианства. Конфуцианские идеологи выдвинули развернутую доктрину государственного управления, организации экономической и социальной жизни, которая и была воплощена в императорском Китае. Особое внимание в рамках конфуцианского учения уделялось проблеме установления нормативных с точки зрения доктрины социальных отношений. В этом контексте

¹ См, например: Рысакова П. И. Система образования в китайском обществе.— СПб, 2010; Elman B. Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China.— Taipei, 2000; Education and Society in Late Imperial China, 1600–1900 / Ed. by Benjamin A. Elman and Alexander Woodside.— Taipei, 1996.

конфуцианские мыслители предложили собственное видение нормативного статуса и роли женщины, ее хозяйственных обязанностей. В традиционном китайском обществе III в до н. э. — начала XX в. социальная жизнь женщины регламентировалась именно конфуцианской идеологией.

Основополагающее значение в конфуцианской трактовке социального статуса женщины имеет утверждение о том, что между мужчиной и женщиной существует принципиальное различие (男女有別)². Представители обоих полов отличаются друг от друга как по своим способностям и умениям, так и по выполняемым социальными обязанностями. По мысли конфуцианских идеологов, мужчины и женщины вовлечены в принципиально различные сферы жизнедеятельности общества. Наиболее емко эта идея выражена в следующем утверждении: «мужчина обитает во внешнем, женщина — во внутреннем» (家人, 女正位乎内, 男正位乎外)³. Данное выражение имеет прямое и переносное значение. В своем буквальном смысле оно указывает на то, что мужчина и женщина обитают в разных частях жилища — внутренней и внешней части дома. Более значимым для нашего рассмотрения выступает переносный смысл этого высказывания, согласно которому мужчине следует реализовать себя в экономической и общественно-политической деятельности, тогда как женщина занята исключительно внутри дома — ведет домашнее хозяйство, воспитывает детей, ухаживает за старшими и младшими членами семейства.

Отдельно следует сказать о том, как конфуцианские идеологи осмыслили характер отношений между мужчиной и женщиной. В конфуцианских канонических текстах подчеркивается, что женщина занимает подчиненное положение относительно мужчины, послушно следуя ему на разных этапах своего жизненного пути. В детстве и отрочестве женщина должна слушаться отца, в замужестве — мужа, а в случае его смерти — сына. Эта идея нашла свое отражение в устойчивом выражении «три подчинения» (*сань цун*, 三從), обнаруживаемом в каноне «Записки о ритуале» (Ли цзи)⁴. Вместе с тем следует подчеркнуть то обстоятельство, что конфуцианская доктрина подчеркивала не только приоритетное положение мужчины относительно женщины. Китайские мыслители акцентировали взаимозависимость мужчины и женщины, органично дополняющих друг друга в своей деятельности.

Разработанный конфуцианцами идеал женщины отражал весь комплекс нормативных ожиданий, предъявляемых к женщинам в китайском обществе. Образцовая женщина предстала «благодетельной матерью и доброй женой», обладающей четырьмя женскими добродетелями (*сы дэ*). Четыре женские добродетели означали высокие моральные качества, благопристойный внешний облик, правильную речь и навыки выполнения женской работы — прежде всего шелкоткачество⁵. И здесь следует отметить, что выражение «сы дэ» впервые встречается уже в каноническом

² Ли цзи. 11:13. (Ли цзи цзиньчжу цзиньши. Записки о ритуале с современным комментарием и переводом / Коммент. и перевод Ван Мэноу.— Тайбэй, 2006.— Т. 1.— С. 432; Birge Bettine. *Chu Hsi and Women's Education // Neo-Confucian Education: The Formative Stage*, ed. Wm. Theodore de Bary and John W. Chaffee.— 1991.— P. 331.

³ Чжоу Юйвэнь. Чжунго цзяюй шигао (История китайского образования).— Тайбэй, 2001.— С. 395.

⁴ Ли цзи. 11:13. (Ли цзи цзиньчжу цзиньши. Записки о ритуале с современным комментарием и переводом / Коммент. и перевод Ван Мэноу.— Тайбэй, 2006.— Т. 1.— С. 433.

⁵ Чжоу Юйвэнь. Чжунго цзяюй шигао (История китайского образования).— Тайбэй, 2001.— С. 406.

тексте «Чжоуские ритуалы» (Чжоу ли) и получило в дальнейшем широкое употребление. Однако принципиально важно подчеркнуть тот факт, что конкретное содержание четырех женских добродетелей и специфика их трактовок различалось от эпохи к эпохе, фиксируя динамику нормативных требований и социальных ожиданий от женщины.

Детальный анализ домашней деятельности женщины позволяет более объемно представить роль и положение женщины в китайском традиционном обществе. Как мы уже отметили, в обязанности женщины входило ведение хозяйства, воспитание детей и забота о пожилых членах семейства. Наиболее значимым женским навыком считалось умение изготавливать одежду из самостоятельно вытканной ткани. Ткачество и, особенно шелкоткачество, было признанным исконно женским видом ремесла⁶. Традиционно ткачество рассматривалось как основное производительное занятие для женщины, подобно сельскохозяйственной работе мужчины в поле. Неслучайно в китайской письменной традиции утвердилось следующее выражение «мужчина пашет, женщина прядет». Социальная значимость обоих видов деятельности отражена в следующем утверждении: «Если мужчина не вспахивает землю, то народ голодает, а если женщина не прядет, то народ мерзнет без одежды»⁷. Это высказывание как раз свидетельствует о взаимозависимости и взаимодополняемости мужских и женских видов деятельности.

Следует особо отметить, что изготовление ткани и одежды имело принципиальное значение в экономической и социокультурной жизни китайского общества. Навыки ткачества расценивались как отличительная особенность китайского этноса, отличающая его от окружающих варварских племен, которые не умели изготавливать тканую одежду⁸. Таким образом, женщина, которая владела секретами ткачества, фактически выступала хранительницей китайской культурной этнической традиции. Также следует отметить, что домашнее изготовление ткани играло важную роль в экономической жизни домохозяйства и страны в целом. Дело в том, что вплоть до середины XVI в. налоги с домохозяйств взимались в натуральной форме — зерном и тканями. Ткани расценивались в древнем и средневековом Китае как одно из основных средств обмена как на внутреннем, так и на внешнем рынке. В силу этого женщины, изготавливая ткани, фактически оказывались включенными в производительную деятельность и экономическую жизнь общества. Лишь начиная с XVI в., по мере монетизации экономики, ткачество постепенно перестало быть прерогативой женщин, которые оказались оттеснены ткачами-мужчинами. Фактически возвращение женщин в ткацкое производство стало возможным уже только в XIX в., по мере развития ткацкой индустрии⁹.

⁶ В китайской мифологической традиции развитие шелкоткачества связывали с деятельностью Лэй-цзу, супруги Желтого императора Хуан-ди, одного из основных культурных героев в китайской традиции — мифического первопредка и легендарного древнего правителя. Подробнее см. Hinsch Bret. Textiles and female virtue in early imperial Chinese historical writing // NAN NÜ. 2003. — Vol. 5. — № 2. — P. 182.

⁷ Этот тезис был впервые выдвинут в рамках учения древнекитайской традиции моистов, но затем был включен в социально-экономическую доктрину конфуцианства. Подробнее см. Hinsch Bret. The Origins of Separation of the Sexes in China // Journal of the American Oriental Society. — 2003. — Vol. 123. — № 3.

⁸ Bret Hinsch. Textiles and female virtue in early imperial Chinese historical writing // NAN NÜ. 2003. — Vol. 5. — № 2.

⁹ Bell Linda S. On silk, women and capital // Journal of women's history. 2000. — Vol. 11. — № 4.

Наконец, следует отметить то обстоятельство, что ткачество рассматривалось как обязательный навык для женщины, поскольку он позволял ей обеспечить себя и свое семейство в случае утраты кормильца¹⁰. В китайской письменной традиции широкое распространение получили биографические описания женщин, которые, овдовев, взяли на себя заботу о детях и пожилых родственниках, зарабатывая на жизнь изготовлением тканей¹¹.

Помимо ведения домашнего хозяйства, одной из основных обязанностей женщины выступало воспитание и начальное обучение детей. И здесь следует сделать краткое пояснение. Образование рассматривалось государственной идеологией конфуцианства как основной путь к назначению на государственную должность. Получение классического конфуцианского образования увенчивалось ученой степенью, присуждаемой по итогам конкурсных экзаменов. Государственные должности распределялись между обладателями ученых степеней. К участию к экзаменам допускались только мужчины, представители двух сословий: служилых (*ши*) и крестьянства (*нун*). Подготовка к экзаменам осуществлялась преимущественно в рамках негосударственных высших образовательных учреждений — академиях, создаваемых наиболее прославленными конфуцианскими мыслителями. Вместе с тем, многие богатые и влиятельные кланы учреждали собственные «клановые школы», приглашая именитых наставников для обучения младших членов клана¹². Начальное образование и воспитание ребенка вплоть до достижения десятилетнего возраста проходило дома, причем мальчики и девочки общались и обучались вместе. Роль матери в воспитании детей была двойной. Во-первых, матери знакомили с азами конфуцианской доктрины и базовыми каноническими текстами, закладывая тем самым основу для дальнейшего обучения. Во-вторых, одной из обязанностей матерей считалось создание необходимых условий для дальнейшего обучения: укрепление мотивации к учебе, финансовое обеспечение в экономически затруднительных ситуациях.

Подводя промежуточный итог нашего рассмотрения, следует отметить следующее. Положение женщины в традиционном китайском обществе регламентировалось конфуцианской доктриной, функционировавшей в качестве государственной идеологии. Согласно конфуцианским мыслителям, женщине предписывалось выполнение исключительно семейных ролей — дочери, жены, невестки, матери. Тем не менее, соблюдение женщиной нормативных предписаний при исполнении этих ролей позволяло ей добиться общественного признания. В этой связи необходимо отметить, что традиционное китайское общество позволяло женщине увековечить память о себе выполнением традиционных семейных ролей. Уже с древности широкое хождение получили биографические описания «достойных женщин», проявивших лучшие качества жены, матери, невестки. В период Нового времени в Китае утвердился культ вдов — женщин, не вышедших повторно замуж и сохранивших преданность семье мужа. Биографии этих женщин включались в состав официальных исторических источников,

¹⁰ Brook T. The Confusions of pleasure. Commerce and Culture in Ming China.— California, 1998.— P. 100.

¹¹ Лю Сян. Жизнеописания знаменитых женщин / Пер. Б. Л. Рифтина // Бамбуковые страницы. М., 1994; Judge Joan. Blended Wish Images: Chinese and Western Exemplary Women at the Turn of the Twentieth Century. — NAN NÜ. 2004. — Vol. 6. — № 1.

¹² Подр. см. Чжоу Юйвэнь. Чжунго цзяюй шигао (История китайского образования).— Тайбэй, 2001.

а в местности, где они проживали, устанавливались памятные стелы. Таким образом, овдовевшая женщина рассматривалась как подлинный образец проявления дочерней почтительности и верности по отношению к родителям умершего мужа и прославляла тем самым не только себя, но и весь клан, к которому она принадлежит¹³.

Необходимо отметить, что женщина, оставаясь дома, брала на себя и немало-важные в социальном плане обязанности — вела домохозяйство, занималась ремесленным трудом, воспитывала будущих членов общества. Именно поэтому в конфуцианской традиции женские обязанности рассматривались как не менее значимые, чем мужские.

Учитывая значимую роль женщин в начальном воспитании детей, конфуцианские идеологи уделяли особое внимание и проблеме собственно женского образования. Обучение девочек было нацелено прежде всего на подготовку их к выполнению в будущем семейных ролей жены, невестки и матери. Конфуцианский педагогический идеал формулировался как «благодетельная мать и добрая жена». Такое образование предполагало моральные наставления в соответствии с конфуцианской доктриной нормативных социальных отношений, а также прививание навыков ведения домашнего хозяйства¹⁴.

Обучение девочек осуществлялось в рамках семьи усилиями старших родственников. Содержание и последовательность обучения определялась установлениями, изложенными в каноническом тексте «Записки о ритуале». В главе «Нэй цзэ» указывается, что вплоть до достижения десятилетнего возраста мальчики и девочки обучаются совместно. В возрасте шести лет их обучают счету и цифрам, распознаванию сторон света. По достижению детьми семи лет вводилось правило раздельного поглощения пищи. С восьми лет прививали правило следования старшим — пропускать тех вперед, садиться и принимать пищу только после того, как начали старшие. В девять лет объясняли традиционное китайское летоисчисление. Наконец, после достижения десяти лет мальчиков и девочек обучали раздельно. Мальчика отправляли на учебу в соответствующие учебные заведения либо в клановую школу с приглашенными профессиональными преподавателями. Девочки оставались во внутренних покоях и под наставления старших родственников осваивали четыре женские добродетели — правильную манеру речи, подачу себя, поведения и, конечно, основы женского ремесла — ткачество и шелкоткачество. Большое внимание уделялось и обучению совершению жертвоприношения и основных ритуалов, за исполнение которых также была ответственна женщина. По достижении девушкой пятнадцатилетнего возраста совершался обряд изменения прически, после которого девушка считалась совершеннолетней и могла выходить замуж¹⁵.

Принципиально новые тенденции в женском образовании намечаются в период династий Мин-Цин (XVI–XVIII вв.). В этот период китайское общество претерпевает радикальные изменения в экономической и социальной сферах — развитие денежных отношений, торговли подрывает сложившуюся социальную структуру, делая прежние жесткие статусные различия между сословиями более размытыми. Именно в этот период получает более широкое распространение женское образование, причем

¹³ Подр. см. Kai-wing Chow. *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China. Ethics, Classics, and Lineage Discourse*. 1994.

¹⁴ Birge Bettine. *Chu Hsi and Women's Education // Neo-Confucian Education: The Formative Stage*, ed. Wm. Theodore de Bary and John W. Chaffee. 1991.

¹⁵ Ли цзи. 12:57. (Ли цзи цзиньчжу цзиньни. *Записки о ритуале с современным комментарием и переводом*. Коммент. и перевод Ван Мэноу.— Тайбэй, 2006.— Т. 1.— С. 480–482.

не только среди высших социальных слоев, но и социальных низов. В эти столетия культивировался и утвердился образ «талантливой женщины» (*цай ню*) — женщины, получившей классическое образование и посвятившей себя изящным искусствам. Именно тогда Китай подарил миру целую плеяду прославленных женщин-поэтесс и художниц. Необходимо отметить, что в этот период профессионализируется деятельность женщин как наставниц — они становятся приглашенными преподавателями для молодых девушек из семей высшего сословия — *шэньши*.

В то же время, необходимо отметить, что спецификой женского образования выступал его неформальный характер. Обучение женщин осуществлялось преимущественно в рамках неформального общения в кругу семьи, а также в различного рода поэтических, художественных кружках, организованных мужчинами поэтами, представителями сословия *шэньши*. Успехи женщин не могли получить официального признания, т. к. женщины не допускались к участию к экзаменам и не могли занимать чиновничьи должности. Признание женщин как поэтесс и художниц также имело двойственный характер в силу того, что публичная творческая деятельность нарушала одну из жестких норм, регулировавших поведение женщины, согласно которой «слова из внутренних покое не должны распространяться во вне».

Конфуцианские идеологи относились к новым женским занятиям весьма не однозначно, полагая, что усиленное изучение письменного наследия или увлечение изящными искусствами отвлекает женщин от исполнения присущих им семейных ролей. В XVII–XIX вв. среди конфуцианских идеологов разгорелась бурная дискуссия по проблеме соотношения женской «добродетели» (*дэ*) и таланта (*сай*) и допустимости женских занятий поэзией, живописью, каноническими штудиями¹⁶.

Проблема развития женского образования оказалась в фокусе общественного внимания во второй половине XIX в., когда развернулись широкомасштабные социально-экономические преобразования в рамках реформаторских движений «за иностранные дела» и «за обновление», нацеленные на «обогащение государства и усиление армии»¹⁷. Наибольшее внимание женскому вопросу было уделено во время Синьхайской революции 1911–1913 гг., ознаменовавшей падение императорской династии Цин (1644–1911) и провозглашение республики. Специфика трактовки женского вопроса в этот период состояла в том, что роль и положение женщины осмыслялось в контексте более общих рассуждений о перспективах национального развития Китая — строительства и упрочения китайской нации и государственности. В этой связи традиционные женские роли подверглись новой интерпретации. Прежде всего, идеологи того времени акцентировали значение женского труда в общественном производстве, подчеркивая тем самым вклад женщины в «обогащение нации». Новое звучание обрела и традиционная роль женщины как матери — родительницы и воспитательницы юных членов нации.

¹⁶ Подр. см.: Kang-i Sun Chang. Ming-Qing Women Poets and the Notions of «Talent» and «Morality» // Culture and State in Chinese History: Conventions, Accommodations, and Critiques / Ed. by Theodore Huters, R. Bin Wong, Pauline Yu. 1997.

¹⁷ Специфика этих реформаторских движений была о многом обусловлена военно-политическим и экономическим противостоянием Китая западным странам после его поражения в Опиумных войнах 1840–1842 гг. и 1856–1860 гг. Реформаторские движения 1860–1890-х гг. ставили целью усвоение технологического, военного, экономического опыта западных стран для укрепления государственного Китая. Конкретным содержанием реформаторских преобразований выступила реорганизация армии, создание военных и промышленных предприятий, развитие финансовой системы, модернизация системы образования. Подр. см. Непомнин О. Е. История Китая: Эпоха Цин. — М., 2005.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ли цзи цзиньчжу цзиньши. Записки о ритуале с современным комментарием и переводом / Коммент. и перевод Ван Мэноу.— Тайбэй, 2006.— Т. 1.
2. Лю Сян. Жизнеописания знаменитых женщин / Пер. Б. Л. Рифтина // Бамбуковые страницы.— М., 1994.
3. Непомнин О. Е. История Китая: Эпоха Цин.— М., 2005.
4. Рысакова П. И. Система образования в китайском обществе.— СПб, 2010.
5. Чжоу Юйвэнь. Чжунго цзяоюй шигао (История китайского образования).— Тайбэй, 2001.
6. Bell Linda S. On silk, women and capital // Journal of women's history.— 2000. — Vol. 11. — № 4.
7. Birge Bettine. Chu Hsi and Women's Education // Neo-Confucian Education: The Formative Stage, ed. Wm. Theodore de Bary and John W. Chaffee. 1991.
8. Brook T. The Confusions of pleasure. Commerce and Culture in Ming China.— California, 1998.
9. Education and Society in Late Imperial China, 1600–1900 / Ed. by Benjamin A. Elman and Alexander Woodside.— Taipei, 1996.
10. Elman B. Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China.— Taipei, 2000.
11. Hinsch Bret. Textiles and female virtue in early imperial Chinese historical writing // NAN NÜ. 2003. — Vol. 5. — № 2.
12. Hinsch Bret. The Origins of Separation of the Sexes in China // Journal of the American Oriental Society. — 2003. — Vol. 123. — No. 3.
13. Judge Joan. Blended Wish Images: Chinese and Western Exemplary Women at the Turn of the Twentieth Century. — NAN NÜ. 2004. — Vol. 6. — № 1.
14. Kai-wing Chow. The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China. Ethics, Classics, and Lineage Discourse. 1994.
15. Kang-i Sun Chang. Ming-Qing Women Poets and the Notions of «Talent» and «Morality» // Culture and State in Chinese History: Conventions, Accommodations, and Critiques / Ed. by Theodore Hutters, R. Bin Wong, Pauline Yu. 1997.

Л. О. Свиридова

ОЛИЦЕТВОРЕНИЕ АДА В «ЧИНЕ ПОГРЕБЕНИЮ СВЯЩЕННИЧЕСКОМУ»

Данная статья представляет собой попытку осмыслить функцию неотъемлемой черты гимнографической метафорики — олицетворения. Под олицетворением мы понимаем изображение неодушевленного предмета, в данном случае ада, как одушевленного, что может осуществляться различными способами: наделением его свойствами субъекта, антропоморфными чертами посредством личного к нему обращения.

Попытка функционального объяснения олицетворения в гимнографических текстах предпринималась исследователем восточно-христианского письменного наследия Е. М. Верещагиным, который, приложив к тексту пространственные образы, предложил различать в гимнографическом произведении три взаимосвязанных содержательных плана или линии: событийную, вероисповедную и гомилетическую (проповедническую. — Л. С.). Такое умозрительное деление связано с особой функцией каждой содержательной линии в песнопевческом произведении. К плану проповеди в песнопении Е. М. Верещагин относит средства метафоризации, олицетворения, иносказания, игры парадоксами, сталкивание в одном контексте противоречивых смыслов¹ и другие художественные риторические приемы. Специфическая цель этой составляющей содержательного плана гимнографического текста формулируется как «трансформирование рационально воспринятой доктрины, событийного повествования или морального наставления во внутренний духовный опыт»².

Е. М. Верещагин не ставил задачу раскрыть то, за счет чего использование различных художественных и риторических приемов, в том числе и олицетворения, наделяет доктрину качеством достоверности, способствует ее преобразованию во внутренний духовный опыт. Приблизиться к ответу на данный вопрос — цель настоящей статьи.

¹ Верещагин Е. М. История возникновения древнего общеславянского литературного языка. Переводческая деятельность Кирилла и Мефодия и их учеников. — М., 1997. — С. 169.

² Там же.

В качестве источника мы привлекаем последование погребения священников, содержащееся в книге *Потребник с Номоканоном*³ из библиотеки Старообрядческого кафедрального храма на Рогожском кладбище в Москве (№ 1116). Книга была издана в 1888 г. в Москве в единоверческой типографии Свято-Троицкой Введенской церкви с *Потребника*, напечатанного в 1623 г. при царе Михаиле Федоровиче и патриархе Филарете (1619–1633). Данное издание свидетельствует о том, что книги, изданные в единоверческой типографии, воспроизводили первопечатные памятники Московского печатного двора и использовались не только единоверцами, но и старообрядцами. Типография была утверждена для воспроизведения богослужебных книг в дореформенной редакции по указу Святейшего Синода 31 декабря 1818 г.

Потребник — богослужебная книга, содержащая последования так называемых треб и таинств, например, «чин бываемый на освящение церкви», «последование освящению воде», «устав святых апостол... святого крещения роду человеку», «чин и устав обручению и венчанию», «погребение мирским чином», «чин погребению священником» и др. Таким образом, именно эта книга содержит информацию о церковно-христианских обрядах, знаменующих главные события жизненного пути православного христианина.

Центральное место в последовании погребения священников занимает *канон Лазарев*, ибо в остальном текст последования практически совпадает с чином погребения мирянина. Представляется важным отметить, что после литургической реформы патриарха Никона структура и содержание последования погребения священников претерпевают существенные изменения. В новой редакции последование отпевания священников по своему составу значительно отличается от чина погребения мирян, оно совпадает с последованием погребения архиереев. *Канон Лазарев* в пореформенной редакции книги отсутствует.

Текстологической картине правки *Требника*, сопоставлению двух редакций, дореформенной и пореформенной, посвящено исследование Н. И. Сазоновой «У истоков раскола Русской Церкви в XVII веке: исправление богослужебных книг при патриархе Никоне (1654–1666 гг.) (на материалах *Требника* и *Часослова*)»⁴. Исследовательница приходит к выводу о существенных текстологических отличиях дореформенных *Требников* и реформированного *Требника*. По мнению Н. И. Сазоновой, исправления книги фиксируют процесс дифференциации клерикальных статусов — архиерей, священник, мирянин, — которая в дореформенной традиции была выражена не столь резко.

При сопоставлении текста *канона Лазарева* с другими гимнографическими памятниками мы привлекаем в качестве источника гимнографические сборники, изданные на Московском печатном дворе в первой половине XVII в.

Следует сразу отметить, что олицетворение ада — это не только плод образного языка восточно-христианской гимнографии. Так, в древнегреческой мифологии Аид помимо имени нарицательного — названия царства мертвых — является именем собственным, — так звали бога подземного царства, супруга Персефоны.

В христианской традиции ад — имя нарицательное, но личное обращение к аду встречается в Септуагинте (а, соответственно, и в Острожской Библии — древнерус-

³ У старообрядцев сохраняется название книги «Потребник», в пореформенной традиции — «Требник».

⁴ Сазонова Н. И. У истоков раскола Русской Церкви в XVII веке: исправление богослужебных книг при патриархе Никоне (1654–1666 гг.). — Томск, 2008.

ском переводе Септуагинты, изданном в 1581 г.), в книгах пророков Осии и Исаии: «От власти ада Я искуплю их, от смерти избавлю их. Где твое, Смерть, жало? Где твоя, Ад, победа?» (Ос. 13,14), «Ад доле разгневался, встретив Тебя» (Ис. 14,9). В Новом завете тема победы Христа над адом и смертью, а, следовательно, олицетворение ада, находит выражение в Откровении Иоанна Богослова: «И смерть, и ад отдали мертвых... и смерть, и ад были брошены в озеро огня» (Апок. 20,13–14), а также в посланиях апостола Павла. Например, в послании к Ефессянам апостол Павел ссылается на ветхозаветный текст и истолковывает его: «Сказано: восшел на высоту, пленил плен и дал дары человекуам. А “восшел” что означает, как не то, что Он и нисходил прежде в преисподние места земли?» (Еф.4,8–9).

Генезис темы сошествия Христа в ад в памятниках восточно-христианской письменности стал предметом исследования епископа Илариона (Алфеева). Он показал, что учение о сошествии Христа в ад было неотъемлемой частью пасхального богослужения уже во II в⁵.

Канон Лазарев, безусловно, вводит последование погребения священников в контекст предпасхальных евангельских событий и соотносит смерть священнослужителя с воскресением «четверодневного» Лазаря, друга Христа (Ин. 11,11), которого любил Спаситель.

В рассматриваемом нами каноне описаны стенания и рыдания ада:

*Ад доле горко рыдаше и стеньше, и трясаешся⁶.
Ад долу горько рыдает и стонет и сотрясается.*

Двигнушася врата, и сокрушишася веря, и разрешишася узы умершаго гласом силы Христовы⁷. и ад горко въздыхаше рыдая, и своим вопияше. чии суть глас, оживляяи мертвыя⁸.

Снесены врата и сокрушились столпы ворот, и разрешились узы умершего гласом силы Христа, и ад горько въздыхает, рыдая, и своим [стражникам] вопиет: «Чей это глас оживляет мертвых?»

Особенно интересно, на наш взгляд, что несколько тропарей канона написаны от лица ада:

Послушай Лазаре, ад низвопяше. Иерусалимлянин тебе зовет. Приглашаше тя велми возопи. егоже аз приглашаю, и ты ослаби держати, Лазаре гряди вон⁹.

«Послушай, Лазарь, — снизу возопил ад, — Иерусалимлянин тебя зовет. Невыносим [для меня] этот крик, вызывающий тебя: «Того, кого Я призываю, ты не смей удерживать. Лазарь, выходи отсюда!»

⁵ Епископ Иларион (Алфеев) Христос победитель ада. Тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции. — СПб., 2005. — С 38.

⁶ 2 тропарь 1 песни канона.

⁷ При воспроизведении церковно-славянского текста слова, написанные под титлами, мы пишем полностью.

⁸ Тропарь на «славе» 9 песни канона.

⁹ Тропарь на «славе» 2 песни канона.

*Что не востаеши Лазаре скоро, возва издолу ад плачевне. что не абие воскрес течеши отсюда*¹⁰.

«Что медленно востаешь, Лазарь?, — воззвал из долу ад с плачем, — Что не бежишь тотчас же отсюда, воскреснув?»

Побежденный властелин умерших, ад предстает как узурпатор, принужденный Христом отдать тех, кого он удерживал в своей утробе:

*Ад егда глас твой услыша Спасе, со страхом паде ниц. востани отсюда, все ти из себе хошу ныне изблюнути, еже имам*¹¹.

Ад, когда глас Твой услышал, Спаситель, со страхом пал ниц: «Восстань отсюда, Лазарь, ибо вместе с тобою я должен всех, кого имею, излечь из себя».

В древнерусских иконографических памятниках ад часто изображался именно в образе распахнутой пасти огненного чудища-змея, пожирающего грешников. В одном из тропарей Лазарь характеризует свое состояние в аду именно как пребывание во чреве:

*Господи никакоже во чреве остаю. взовеши мене, Лазаре гряди вон*¹².

Господи, я не останусь во чреве, ибо воззовешь меня: «Лазарь, гряди вон»!

Смерть и просто бедственное положение человека нередко изображались, например, в текстах Псалтыри, как пребывание в некоей тесноте, лишенной света. Конечно, соотнесение посмертия как ожидания воскресения, и пренатального периода — ожидания рождения, может казаться неоправданным. Однако подтверждение правомочности такого соотнесения мы обнаруживаем в книге Деяний. Апостол Петр так говорит о Воскресении Христа: «Бог [Его] воскресил, разрешивший родовые муки смерти, так как не было возможно, чтобы был удерживаем Он ею» (Деян. 2.23)¹³.

Согласно смыслу канона, Христос сражается не только за Лазаря, но за всех мертвецов:

*Аще небы видел тя ад низвопяше. се бо хошу тебе ради пленен быти, и прочих мертвец*¹⁴.

Ад видел Тебя, [ибо он] вопил из долу: «Вот, из-за тебя и других мертвецов должен я сам попасть в плен».

*Что не востаеши Лазаре скоро, возва издолу ад плачевне. что не абие воскрес течеши отсюда. да неидругих ми пленит Христос воскресив тебе*¹⁵.

«Что медленно востаешь, Лазарь?, — воззвал из долу ад с плачем, — Что не бежишь тотчас же отсюда, воскреснув? — Чтобы и других моих пленил Христос, воскресив тебя?».

¹⁰ Тропарь на «славе» 7 песни канона.

¹¹ Тропарь на «славе» 8 песни канона.

¹² 2 тропарь 7 песни канона.

¹³ Новый Завет на греческом языке с подстрочным переводом на русский язык.— СПб., 2002.— С. 654.

¹⁴ 2 тропарь 2 песни канона.

¹⁵ Тропарь на «славе» 7 песни канона.

*Лазаре гряди ко мне. да твоего ад устрашится живота*¹⁶.
Лазарь, гряди ко Мне! Да устрашится ад твоей жизни!

В каноне подчеркивается уникальность воскресения Лазаря, обусловленная тем, что Лазарь успел вполне приобщиться смерти, душа покинула тело, Лазарь назван бездушным:

*егда бо мертваго возва Лазаря, абие воста бездушный*¹⁷.
когда мертвого возвал Лазаря, тотчас восстал бездушный.

*Кто виде или кто слыша, яко ад пленен бысть отдав мертваго. Илия убо воздвиже, и Елисей, но неуже с мертвыми положеных*¹⁸.

Кто видел или кто слышал как, отдав мертвого, ад пленен был. Илия воскрешали и Елисей, но не погребенных уже с мертвыми.

*Мертвеца четверодневнога, воскресив Спасе мой Лазаря. и от тля испусти мышцею высокою*¹⁹.

Мертвеца четверодневного воскресив, Спаситель, Лазаря, и от тления освободил сильною рукой.

Ад должен подчиниться Спасителю и отпустить пленника, адское узилище разрушено, а сам ад боится пленения. Таким образом, в рассматриваемом каноне ад олицетворен: он испытывает эмоции, наделяется словесной способностью и способностью хоть и вынужденно, но действовать.

Олицетворение природных объектов, космологических уровней и природных объектов — отличительная черта гимнографической образности. В гимнографических текстах олицетворяется не только низший уровень мироздания, олицетворяется не только ад, но и рай. Олицетворениерая в нижеприведенном тексте ограничивается личным к нему обращением:

*Поболи со мною раю, жителю обнищавишу, и шумом твоих лист умоли Содетеля тебе не затворити ми*²⁰.

Состражди мне, Рай, ибо житель твой обнищал, и шумом листьев твоих умоли Творца, чтобы Он для меня не затворил тебя.

Кроме того, в гимнографических памятниках сохраняется тройственная вертикальная космологическая модель, восходящая к космологической традиции индоевропейских народов. В данной космологической модели присутствует вариативность. Чаще всего речь идет о единстве неба и земли; в качестве «срединного» уровня вариативно выступают либо «море» — водная стихия, либо «горы» — возвышенные точки земного пространства, либо «воздух» или «аер». Причем все уровни тройственной космологической модели в гимнографических текстах олицетворяются, например:

¹⁶ 1 тропарь 3 песни канона.

¹⁷ 3 тропарь 5 песни канона.

¹⁸ Тропарь на «славе» 4 песни канона.

¹⁹ 1 тропарь 1 песни канона.

²⁰ Икос по 6 песни канона в «неделю сыропустную». Триодь постная.— М., 1651.

*устрашился небо, и земля вострепета. и смятется море*²¹.
устрашилось небо, и земля вострепетала, и смутилось море.

*Веселитесь небеса, вострубите основания земли, возопиите горы с веселием*²².
Веселитесь, небеса, вострубите, основания земли, возопите, горы, с весельем!

Яркий пример олицетворения космологических уровней обнаруживается в до-реформенной редакции стихир на «Господи воззвах» службы *Изнесению Честных Древ Животворящего Креста Господня в Минее* 1646 г. Пафос текста — в ликовании всей вселенной в момент явления Небесного Креста. В пореформенной редакции эта стихира звучит иначе: небосвод, воздух и земля предстают как лишь пассивно воспринимающие действие Креста космические уровни²³.

В стихире представлены три космических плана. Верхний — твердь, в старопечатном варианте воздух — небосвод. Второй уровень — видимый: аер — греч. αἴρ (ἀέρος) — воздух, атмосфера. Он являет себя зарею. Третий уровень — чувственный, его самовыражение — земная красота. Вертикальная космологическая трисоставность обогащается волевым, а, следовательно, антропоморфическим содержанием, что делает понятным соотношение антропологических и космологических воззрений:

*Днесь радуется верных множество божественное, явилося Небесный Крест концем, сияет же воздух свет неприступен, аер зарю испущает, и земля лице украшает поет Божественными песньми Церковь Христова, служит почитающи свьше ю соблюдающаго*²⁴.

Днесь радуется верных множество божественное, ибо концам земли явился небесный Крест, сияет же небосвод свет неприступный, воздух зарю испускает и земля лицо украшает. Поет божественными песнями Церковь Христова, служит, почитая Соблюдающего ее свьше.

В гимнографических текстах, посвященных крестной смерти Христа и Воскресению, тройственная космологическая модель, как правило, представлена небом, землей и преисподней. Наиболее яркий пример тому содержится в пасхальном каноне Иоанна Дамаскина:

*Ныне вся исполнишася света, небо же и земля и преисподняя*²⁵.
Ныне все исполнилось света: и небо, и земля, и преисподняя.

В качестве космологической вертикали и силы, соблюдающей все уровни мироздания, по высоте, широте и глубине воспевается Крест Живоносный:

*Твоя высота живоносна Кресте, воздушнаго князя бьет. и глубина вся бездны закаляет змия, широту паки воображает, низлагая мирскаго князя, крепостию твоею*²⁶.

Крест живоносный, Твоя высота воздушного князя бьет, и глубина заколет змея вся бездны, широту освящает, низлагая мирского князя крепостью Твоею.

²¹ Трефолой, январь. Москва, 1638. 6 день, Богоявление, седален по полиелеи.

²² Октоих. Москва, 1618. 1 глас, стихера великой вечерни на «Господи, воззвах».

²³ Минее служебная, август. Ч. 1. Москва, 1989.

²⁴ Минее служебная, август. Москва, 1646. 1 день, стихира на «Господи воззвах».

²⁵ Триодь цветная. Москва, 1604. Канон на утрени в неделю Пасхи, песнь 3.

²⁶ Минее общая. Москва, 1600. Служба Креста, тропарь 4 песни канона.

В вышеприведенной стихире упоминается сокрушенный Крестом «змей вся бездны», а в рассматриваемом нами чине погребения священников Крест назван оружием на диавола. Это оружие восставляет мертвых:

Господи оружие на диавола Крест твой дал еси нам; трепещет бо и трясется, не могши взирати на силу его. яко мертвыя восставляет, и смерть умертви. сего ради поклоняемся, погребению Твоему и воскресению²⁷.

Господи, Ты дал нам оружие на диавола — Крест Твой. [Диавол] трепещет и трясется, не в силах взирать на Его силу. Ибо [Крест Христов] мертвых восставляет и смерть умертвил. Поэтому мы поклоняемся погребению Твоему и Воскресению.

Мы видим, что парадигматическое строение текстов отражает целостную символическую концепцию мироздания, в которой космологические уровни, мировые стихии и природные объекты обретают антропологическое качество разумности, словесности. Целостная религиозная система, сопрягающая космологические и ценностно-нормативные представления, обуславливает отношение к элементам вселенной — небу, земле, ветрам, горам, холмам, рекам и даже к раю и аду, — как к «словесным» сущностям.

«Словесность» — одна из ключевых антропологических категорий православной культуры, характеризующая ценностно-ориентированное действие. Данная категория подразумевает единое предназначение и человека, и всего сотворенного мира: стихии и природные объекты обладают в мышлении гимнографов потенциалом словесного служения. Перед нами такой образ мироздания, в котором обнаруживается антропоморфный код, апеллирующий к глубинным мифопоэтическим пластам сознания.

Антропоморфный код в гимнографических текстах связан с телеологией, с описанием предназначения всего сотворенного мира к «словесному служению» и спасению, что в рассматриваемом нами чинопоследовании погребения священников находит яркое воплощение в тропарях, содержащих тексты, написанные от лица души новопреставленного:

Благословен... иже ангелом взямая человеку душу от телесе, поюще и глаголющу. спасися солнце и луна, и звезды преукрашенные на небеси. спаситесь вси людие...²⁸.

Благословен... Тот, Кто, ангелом [смерти] изымая от тела душу человеческую, поюще и глаголющу: «Спасись, солнце и луна, и звезды, украшенные на небе, спаситесь, все людие...».

Важно отметить, что именно словесная способность человека избрана гимнографами для описания мироздания. Образы «веселящихся небес», «радующейся земли», «скачущих холмов», «молящегося рая», «рыдающего ада» и т. п. позволяют выразить мысль об онтологической значимости для всего мироздания каждого события евангельской истории. А образ побежденного ада аккумулирует основное содержание христианской доктрины. Олицетворение ада и смерти на образном уровне раскрывает христианскую сотериологию. Совершивший «таинство спасения» Христос одержал личную победу над адом и смертью.

²⁷ Стихеры воскресны по каноне, глас 8.

²⁸ Тропарь гл. 5. после зачала 66.

*Иже смерть разрушивши, погребением Своим Христе Боже, и мертвецем источи бессмертие*²⁹.

Разрушивший смерть погребением Своим, Христе Боже, и мертвым источил бессмертие.

Напомним, что Е. М. Верещагин рассматривал олицетворение только как художественный риторический прием. В этой связи интересно вспомнить антропологическую, а точнее, личностную концепцию мифа, разработанную А. Ф. Лосевым, в которой подчеркивалось, что миф не является лишь поэтическим произведением, но всегда связан с личным жизненным сюжетом: «миф есть в словах данная личностная история»³⁰, аккумулярованная в имени.

А. Ф. Лосев обозначил схему мифологического мышления, согласно которой семантика имени становится источником агиографического сюжета и гимнографической образности: «глубочайшее и интереснейшее развертывание мифа из первичного магического имени можно найти в массе христианских текстов»³¹. Согласно А. Ф. Лосеву, в таких явлениях имеет место не только литературная метафоризация, семантика имени задает смысловую канву, в рамках которой развертывается повествование.

Следует отметить, что в восточнохристианской традиции создавались специальные словари имен — ономастиконы, входившие в состав Азбуковников. Цель их издания, их роль в культуре привлекает пристальное внимание исследователей-филологов в связи с проблемами древнерусской словесности. Е. К. Ромодановская приводит ряд возможных предположений, одно из которых заключается в том, что словари имен содействовали пониманию образов гимнографии и представляли собой важное пособие для творцов богослужебных текстов³².

Е. К. Ромодановская обращает внимание на редакцию Азбуковника Нила Курлятева. Два условия выделяются им как необходимые тому, кто желает «дерзнуть на составление тропаря или канона». Важно, первое, «ум свой углубить во святых писаниих» и, второе, «тезоименитства имен навькнуть»³³. Выполнение первого условия предполагает глубокое знание традиции, выполнение второго — внимание к личному миру воспеваемого святого, способность воспринять и образно выразить содержание личного мифа. Эта черта художественного мышления как важная составляющая гимнографической стилистики была усвоена и русскими песнописцами. Однако внимание к образности имен, будучи связано с мифологическим отношением к имени, не ограничено литературными задачами риторического приема. В этом контексте олицетворение ада и победа над ним Христа предстают, по выражению А. Ф. Лосева, «развертыванием мифа» из семантики имени Спасителя *YEŠUA*³⁴: «Господь спасает»³⁵.

²⁹ Тропарь гл. 5.

³⁰ Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука // Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. — М., 1993. — С. 151.

³¹ Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Из ранних произведений. — М., 1990. — С. 581.

³² Кайперт Г. Крещение Руси и история русского литературного языка // Вопросы языкознания. 1991. № 5. — С. 100; Ромодановская Е. К. К вопросу о поэтике имени в древнерусской литературе, ТОДРЛ. — Т. 51. — 1999. — С. 3–8.

³³ Там же. С. 6.

³⁴ В древнерусской дореформенной традиции произношения — «Исус».

³⁵ Сорокин Александр, прот. Христос и Церковь в Новом Завете. Введение в Священное Писание Нового Завета (курс лекций). — М., 2006. — С. 37.

Таким образом, мы можем сделать вывод, что олицетворение космологических уровней, природных объектов, ада и рая выполняет важную функцию в гимнографическом тексте: подчеркивает значимость для всего мироздания событий Священной истории, говорит о едином предназначении мира и человека к спасению, то есть служит средством выражения христианского содержания. Кроме того, олицетворение ада, как один из стилистических приемов гимнографии, к которой принадлежит и рассмотренный нами чин погребения священников, призвано выразить суть Евангельского откровения — весть о победе Христа над смертью.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алфеев Иларион Епископ Христос победитель ада. Тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции. — СПб.: Алетейя, 2005.
2. Верещагин Е. М. История возникновения древнего общеславянского литературного языка. Переводческая деятельность Кирилла и Мефодия и их учеников. — М.: Мартис, 1997.
3. Кайперт Г. Крещение Руси и история русского литературного языка // Вопросы языкознания. — 1991. — № 5. — С. 86–112.
4. Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука / сост. и ред. А. А. Тахо — Годи // Бытие. Имя. Космос. — М.: Мысль, 1993.
5. Лосев А. Ф. Диалектика мифа / вступ. ст. А. А. Тахо-Годи, Л. А. Гоготишвили // Из ранних произведений. — М.: Правда, 1990.
6. Новый Завет на греческом языке с подстрочным переводом на русский язык. — СПб.: Российское Библейское общество. Санкт-петербургское отделение, 2002. Ромодановская Е. К. К вопросу о поэтике имени в древнерусской литературе // ТОДРЛ. — Т. 51. — СПб., 1999. — С. 3–8.
7. Сазонова Н. И. У истоков раскола Русской Церкви в XVII веке: исправление богослужбных книг при патриархе Никоне (1654–1666 гг.). — Томск: [Б. и.], 2008.
8. Сорокин Александр, протоиерей. Христос и Церковь в Новом Завете. Введение в Священное Писание Нового Завета (курс лекций). — М.: Издательство Крутицкого подворья, 2006.

ИСТОЧНИКИ НА ЦЕРКОВНО-СЛАВЯНСКОМ ЯЗЫКЕ

1. Миния общая. Москва, 1600.
2. Миния служебная, август. Москва, 1646.
3. Октоих. Москва, 1618.
4. Потребник с Номоканоном. Москва, 1888.
5. Трефолой, январь. Москва, 1638.
6. Триодь постная. Москва, 1651.
7. Триодь цветная. Москва, 1604.

М. В. Федорова

СЕМИОТИКА СВАДЕБНЫХ УКРАШЕНИЙ БУРЯТ

Свадебный обряд в традиционной культуре бурятского этноса, как один из наиболее значимых в жизненном цикле человека, являлся предметом изучения многих исследователей¹. Свадебный цикл бурят включал предсвадебные обряды (сватовство, приобщение жениха к роду невесты, девичник) и основные обряды свадьбы (выезд и встреча свадебного поезда, поклонение невесты родовым божествам, очагу, старшим родственникам жениха, пиршество и др.). При всей вариативности входивших в свадебный цикл ритуальных действий у различных этнолокальных групп бурят, он реализовывал два универсальных акта инициации новобрачной: ее переход в иную семейно-родовую группу и в новую социально-возрастную категорию. Как и во многих традиционных культурах, этот переход воспринимался как ритуальная смерть девушки в ее прежнем качестве и обретение нового рождения в статусе замужней женщины.

Во всех исследованиях бурятской свадьбы подчеркивается факт изменения костюма, украшений и прически невесты, маркировавших ее переход в новый социальный статус. Однако свадебный костюм и украшения (как «тексты культуры») не были предметом специального исследования. Между тем украшения именно в свадебной обрядности приобретают наивысший семиотический статус и ярко выраженную экстраутилитарность, играя роль предметного кода ритуала. «Ритуал как бы высвечивает ту сторону вещей, действий, явлений, которые в обыденной жизни не видны, но на самом деле определяют их истинную суть и назначение»².

Целью данной работы является выявление семиотических функций и анализ специфики свадебных украшений различных этнолокальных групп бурят (кудинских, верхоленских, ольхонских, унгинских, тункинских, баргузинских, хоринских,

¹ Басаева Н. Д. Семья и брак у бурят. Вторая половина XIX — начало XX века.— Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1991.— 192 с.; Балдаев С. П. Бурятские свадебные обряды.— Улан-Удэ: БКНИИ СО АН СССР, 1959.— 180 с.; Обряды в традиционной культуре бурят. Д. Б. Батоева, Г. Р. Галданова, Д. А. Николаева, Т. Д. Скрынникова / Отв. ред. Т. Д. Скрынникова.— М.: РАН Издательская фирма «Восточная литература», 2002.— 222 с.

² Байбурун А. К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов.— СПб.: Наука, 1993.— С. 17.

селенгинских). В качестве источников нами были использованы вещевые коллекции Российского этнографического музея, Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН, научные публикации.

В контексте рассматриваемой нами темы наибольший интерес представляют обряды свадебного цикла: сватовство, церемонии, входившие в цикл *haал хургэхэ* (*онго тайха* — поклонение жениха онгонам семьи (рода) невесты; церемония украшения жениха, включающая *туулга хадалган* (*туулга хадаха*) — пришивание олова на одежду ему и его товарищам); цикл главных обрядов свадьбы — церемония одевания и причесывания невесты, *мүргэмжэ, бэриин мүргэл* — обряды поклонения невесты семейно-родовым божествам жениха, его родовому очагу, старейшинам его рода, старшим родственникам жениха; послесвадебный обряд *үхээ zahаха* убранства волос в женскую прическу.

О специальных свадебных украшениях жениха сведений почти не сохранилось. Однако об их существовании в прошлом можно судить по церемониям, входившим в цикл предсвадебных обрядов *haал хургэхэ*. Кульминационным моментом данного цикла являлся обряд приобщения жениха к роду невесты — поклонение ее родовым онгонам (изображениям и вместилищам божеств) и домашнему очагу. У олхонских бурят жених для исполнения данного обряда непременно подпоясывался шелковым кушаком, к которому с правой стороны привешивал *аршуур* — мешочек треугольной формы, сшитый, как правило, из шелка, с кистями по нижнему краю. Мешочек имел продольный прорезной карман, куда помещались кусочек олова и красная деревянная чашка для кропления жертвенных продуктов онгонам и духу-хозяину очага. *Аршуур* преподносил жениху отец невесты специально для совершения обряда *онго тайха* — поклонения родовым онгонам невесты, в других церемониях он не использовался³. Церемония одаривания и украшения жениха проводилась после его приобщения к роду невесты. Главным действующим лицом обряда была мать невесты. Она подносила подарки жениху (штаны и верхнюю плечевую одежду) и вешала ему на шею серебряную монету на ремешке. После этого начиналась церемония украшения жениха и сопровождавших его парней. Она называлась *туулга хадаха* (пришивать олово), или *туулга хадуулган* (прикрепление олова) и заключалась в пришивании шелковых кистей, мелких серебряных монет, кусочков олова, которые могли быть заменены белыми рубашечными пуговицами, на правое плечо одежды жениха и его друзей. Кроме того, на спину, к воротнику халата или шубы жениха, молодые девушки, подружки невесты, пришивали планку *гээгээ*, или *сааж* («коса») из сукна или плиса, украшенную пуговицами, монетами или оловянными бляхами и шелковыми кистями по нижнему краю. По другим данным, круглой пластиной, коралловыми бусами и кистями на конце украшали косу жениха⁴.

Обязательное наличие в украшениях жениха олова, которое на более позднем этапе могло быть заменено серебряными монетами или белыми пуговицами, было обусловлено его большой сакральной значимостью, вероятно связанной с его белым цветом. Как известно, универсальная для тюрко-монгольских народов символика белого цвета ассоциировалась со счастьем, благополучием, сакральной чистотой, высоким положением в обществе. Олово, по существующей в литературе гипотезе, могло

³ См.: Басаева Н. Д. Указ. соч. С. 130–131

⁴ См.: Бадмаева Р. Д. Бурятский народный костюм.— Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1987.— 144 с.— С. 47.

восприниматься «олицетворением жизненной силы, благодати чадородия и размножения скота»⁵. Важно подчеркнуть, что получение женихом украшений происходило уже после совершения им обряда приобщения к роду невесты. Поэтому их можно рассматривать как знаки, маркирующие новый статус жениха: уже совершившийся переход в род невесты и в новую социально-возрастную категорию. Весь цикл предсвадебных обрядов, восходящих к ранним формам брачных отношений, сохранился только у верхоленских, кудинских, ольхонских бурят.

Свадебные украшения невесты имеют значительно более сложный состав, вариативность которого обусловлена культурно-историческими и конфессиональными различиями этнолокальных групп бурят.

Первым специфически свадебным являлось украшение *хоолобши*, представляющее собой серебряную или золотую монету в оправе, подвешенную на цепочку или нитку кораллов. В собрании РЭМ содержится *хоолобши*, в котором вместо монеты на коралловую низку подвешен немецкий жетон в оправе⁶. У предбайкальских бурят оно являлось непременным атрибутом обряда сватовства. По сведениям М. Н. Хангалова, у унгинских бурят отец или родственник жениха, приехав сватать невесту, по обычаю надевал ей «на шею холобши, т. е. золотую монету на ленточке»⁷. Это ритуальное действие считалось первым актом в церемонии сватовства, после которого девушка уже не могла быть просватана за другого. Принятие *хоолобши* означало согласие родителей отдать свою дочь в род жениха, то есть оно маркировало предстоящий переход девушки в статус невесты. Данная традиция поздняя — она получила распространение лишь в XIX в. и бытовала только у предбайкальских бурят. Вместе с тем сохранилась и синхронно существовала более ранняя ритуальная функция ожерелья в свадебном обряде: его надевали на невесту перед основными свадебными обрядами поклонения роду жениха. Так, например, у унгинских бурят во время церемонии смены девичьей прически и костюма на свадебную прическу и женский костюм невесте надевали от трех до пяти ожерелий *хоолобши* из крупных кораллов с золотыми монетами. Подобное ожерелье, как отмечалось выше, подносилось жениху матерью невесты уже после его поклонения роду невесты. Вероятно, на ранних этапах общественных отношений у бурят (в период матриликального брака) *хоолобши* являлось исключительно мужским обрядовым украшением, маркирующим уже состоявшийся акт принятия жениха в род невесты и получения им нового социального статуса. Изменение формы брака на патрилокальную сопровождалось трансформацией ритуальных функций украшения *хоолобши*: во-первых, оно вошло в комплекс украшений, надеваемых невестой для совершения обряда приобщения к роду жениха, во-вторых, стало знаком просватанной девушки (вероятно, могло восприниматься как ее условный выкуп).

В свадебном цикле у всех групп бурят кульминационным являлся обряд *бэриин мургал* — поклонение невесты родовым и семейным божествам-покровителям дома жениха, родовому очагу, старшим родственникам жениха. Специальной одежды «переходного» периода, символизирующей готовность «лиминального существа» (В. Тэрнер) к возрождению в новом качестве, у большинства групп бурят не существовало — свадебным костюмом, по разным данным, являлся праздничный костюм девушки или замужней женщины. Обычно невеста приезжала в улус жениха

⁵ Обряды в традиционной культуре... С. 129.

⁶ РЭМ № 8762–19506.

⁷ Хангалов М. Н. Собр. соч.— Т. II.— Улан-Удэ: Бурятск. Кн. изд-во, 1959.— С. 56–57.

в девичьем костюме. У некоторых групп бурят она могла приезжать уже в костюме замужней женщины (исторически позднее явление), но обязательно с девичьей прической и набором девичьих головных украшений. Согласно утверждению ряда исследователей, церемония одевания и причесывания невесты проводилась в доме жениха перед главным обрядом поклонения огню и божествам рода жениха (*бэриин мургэл*). Для его исполнения невеста должна была предстать в новом облачении: «она навсегда расставалась с девическим нарядом и ее одеянием становился убор замужней женщины»⁸. По данным Р. Д. Бадмаевой, обряд *бэриин мургэл* невеста исполняла в девичьем костюме, украшениях и прическе и только после этого ей поверх одежды надевали длиннополую безрукавку (*ута уужа, морин уужа, дэгэлэ*), что являлось знаком ее перехода в другой род и обретения нового статуса замужней женщины. После обряда *бэриин мургэл* также проводилась церемония причесывания невесты *yhэ zahаха*, во время которой девичьи косы расплетались и создавалась женская прическа — две косы. Изменение прически и головных украшений завершало переход невесты в категорию замужних женщин⁹. Важно подчеркнуть, что девичьи украшения оставались в роду невесты (их отдавали на хранение ее матери). Вероятно, две приводимые исследователями ритуальные модели в конце XIX — начале XX века могли существовать синхронно даже в отдельной этнолокальной группе. Однако, на наш взгляд, данные Р. Д. Бадмаевой отражают более ранние ритуально-мифологические представления бурят — последовательность церемоний соответствует внутренней логике главных свадебных обрядов.

Наиболее архаичными являлись украшения и прическа невесты у предбайкальских (верхоленских и кудинских) бурят. Для исполнения обряда приобщения к роду жениха невесте расплетали девичью косу, расчесывали волосы гребнем матери жениха и создавали специальную свадебную прическу: на висках заплетали мелкие косички *habига*, или *hanшаг* («виски»), при этом обязательно с правой стороны на одну больше чем с левой; как правило справа девять косичек, а слева — восемь. По сведениям М. Н. Хангалова, такую прическу ранее девушки носили до замужества, при этом девять косичек, заплетенных на правой стороне, символизировало у бурят-шаманистов 90 хатов (добрых божеств), а восемь косичек, заплетенных на левой стороне, — 80 хатов (враждебных божеств)¹⁰. Согласно гипотезе Г. Р. Галдановой, с течением времени семантическое содержание чисел девять и восемь претерпело изменение, что привело к появлению традиции заплетать такое количество кос только во время свадебного обряда. Прическа означала пожелание невесте чадородия и большого потомства: родить восемь девочек и девять мальчиков. В семиотике свадебной прически отразились также и более архаичные мифологические представления: она означала единство женского и мужского начала, связь с культом солнца и луны: у бурят небесные светила представлялись как «восьминожное Солнце-мать, девятиножная Луна-отец»¹¹. Связь

⁸ См.: Басаева Н. Д. Указ. соч. С. 147; Линховоин Л. Заметки о дореволюционном быте агинских бурят. — Улан-Удэ: БКИЗ, 1972. — С. 68; Чимытов Б. Р. Этнографические заметки о старом быте цонголов Бурятии // Материальная культура и искусство народов Забайкалья. — Улан-Удэ: БФ СО АН СССР, 1982. — С. 55.

⁹ См.: Бадмаева Р. Д. Указ. соч. С. 101–103.

¹⁰ См.: Хангалов М. Н. Свадебные обряды унгинских бурят // Собр. Соч. — Т. I. — Улан-Удэ: Бурятск. Кн. изд-во, 1958. — С. 83; Хангалов М. Н. Соб. соч. Т. II. — С. 83.

¹¹ См.: Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят. — Новосибирск: Издательство «Наука». Сибирское отделение, 1987. — С. 14–15.

с солярно-лунарным культом прослеживается также в числовом коде и орнаментике свадебных украшений невесты.

Единственным собственно свадебным, не использовавшимся больше ни в каких других обрядах и не входившим впоследствии в комплекс украшений замужней женщины, являлось головное украшение невесты *нархинсак*. Невеста надевала его для исполнения обряда *бэриш мургэл* — поклонения онгонам рода жениха, родовому огню (очагу), старейшинам рода и старшим родственникам жениха. К концу XIX — началу XX в. *нархинсак* сохранился только у верхоленских и кудинских бурят (племя эхирит). По сведениям этнографа Б. Э. Петри, совершившего в начале XX в. поездку в Иркутскую губернию, «в старину в каждом роде был свой нархинсак, который надевался последовательно при всех свадьбах во время церемонии поклонения онгонам и огню. Теперь, если нархинсак а в роде не имеется, то его берут на время в другом роде»¹².

По весьма редким экземплярам *нархинсак*, сохранившимся в музейных коллекциях, можно составить представление о его конструкции, декоративном оформлении и способах ношения¹³. *Нархинсак* представляет собой две широкие (около 10 см) длинные (50–100 см) кожаные полосы, лицевая поверхность которых покрыта железными прямоугольными пластинами, посеребренными в технике ленточной насечки. К нижним краям полос прикреплены металлические пластины круглой или стреловидной формы¹⁴. Украшение надевалось на голову невесты таким образом, чтобы орнаментированные полосы спускались от висков на грудь, иногда достигая края подола одежды. Для надевания украшения на голову невесты полосы *нархинсак* крепились к ремню, представляющему собой широкую согнутую полукругом полосу кожи, лицевая поверхность которой была покрыта двумя продольными рядами круглых металлических бляшек. Ремень, соединяющий верхние концы полосы, надевался на голову, при этом согнутая полукругом орнаментированная полоса спускалась с темени, обрамляя лицо, на грудь, образуя своеобразное ожерелье, а парные полосы *нархинсак* симметрично крепились на уровне груди¹⁵. Таким образом, *нархинсак* представлял собой массивную сложносоставную конструкцию, совмещающую в себе функции головного и височно-нагрудного украшений.

Интересно отметить, что конструкция и декоративное оформление ремня, к которому крепились парные полосы *нархинсак*, имеют сходство с нагрудными украшениями *хоолобши*: на лицевой поверхности длинной кожаной полосы закреплены в два ряда круглые металлические бляшки. К нижнему краю ожерелья могли быть подвешены металлические пластины стреловидной формы или массивная пластина в форме круга с отходящими от него восемью лучами¹⁶. Восьми лучевая пластина в более поздних вариантах украшения могла крепиться к низке стеклянных бус, сохраняя между тем основную смысловую нагрузку — семантическую связь с солярно-лунарным культом¹⁷. Мотив кругов — Солнца, Луны и звезд, являлся одним из доминирующих в бурятской орнаментике, при этом «солнце, распространяющее свой свет по всем сторонам света», часто изображалось с восемью лучами. По мнению Г. Р. Галдановой, это было

¹² Петри Б. Э. Орнамент кудинских бурят / СМАЭ.— Пг, 1918.— Т. V.— Вып. 1.— С. 221.

¹³ МАЭ № 2202–49; № 2583–4, 5; № 2098–103, 104, 107; РЭМ № 8762–19494/1,2.

¹⁴ МАЭ № 2098–103, 104, 107, № 2583–5.

¹⁵ МАЭ № 2202–49; № 2583–4.

¹⁶ РЭМ № 8762–19488, 19492.

¹⁷ МАЭ № 2584–3.

обусловлено монгольской традицией восьмичленного деления пространства в горизонтальной плоскости¹⁸.

По сведениям Б. Э. Петри, во время свадебного обряда *хоолобши* играло «большую роль в церемонии приема невестки (бере) в род и установления определенных отношений (шэрхэху) между нею и ея свекрами (хадгм'ами)»¹⁹. Прежде *хоолобши*, очевидно, являлось исключительно свадебным украшением невесты и в дальнейшем не входило в наряд замужней женщины. Оно надевалось специально для исполнения цикла обрядов приобщения к роду жениха, включавшего древний обычай поклонения Солнцу и Луне (*нара нара мургэхэ*), где невеста исполняла церемонии снохи по отношению к Солнцу и Луне (*нара нара бэрлэхэ*), так же, как к свекру и свекрови. Солнце и Луна у бурят почитались как супруги, их называли «божества-создатели», «дающие жизнь». Именно с этими светилами были связаны архаические представления, содержащие в себе идею жизненного, или творческого начала. *Хоолобши*, имевшее непосредственную связь с солярно-лунарным культом, маркировало акт принятия невесты под покровительство родовых божеств жениха, а также, вероятно, исполняло роль солярного талисмана, обеспечивающего защиту невесты от воздействия враждебных духов во время совершения обряда *бэриин мургэл*. Таким образом, в конце XIX — начале XX веков *хоолобши* представляло собой один из наиболее семиотически значимых элементов свадебного костюма невесты. Между тем, ряд источников свидетельствует о том, что *хоолобши* являлось украшением замужних женщин и непременным элементом костюма посаженной матери²⁰. Вероятно, после свадьбы *хоолобши* переходило в праздничный комплекс украшений замужней женщины; в костюме посаженной матери оно приобретало дополнительную семантическую функцию — маркировало медиаторную роль женщины, сопровождавшей невесту во время свадебного обряда.

К числу свадебных украшений невесты относится также налобно-теменное украшение *юбуун*, представляющее собой слегка выгнутую металлическую пластину стреловидной формы²¹. Его носила девушка на выданье с 15–16-летнего возраста как знак того, что к ней можно свататься, и молодая замужняя женщина до рождения первого ребенка. Налобно-теменная пластина *юбуун* являлась также элементом свадебного костюма невесты; при помощи длинных узких кожаных ремешков к ней могло крепиться ритуальное украшение *нархинсак*²².

У предбайкальских бурят стреловидный орнамент был весьма распространен на украшениях невесты (*юбуун*, подвески *нархинсак*, *хоолобши*). Стреловидные и солярные знаки, близкие по своему семантическому содержанию, в свадебных украшениях невесты могли использоваться одновременно или взаимно заменяться²³. Вероятно, это объясняется ритуально-мифологическими представлениями, связанными со стрелой как олицетворением или вместилищем жизненной силы человека *сулдэ*. Стрела играла важную роль в обряде приема невесты в род жениха. По традиции к свадьбе изготавливалось новое стрелохранилище *һэнэнэк*, являвшееся непременным атрибутом приданого невесты. В него помещали стрелы и везли вместе с приданным

¹⁸ См.: Галданова Г. Р. Указ. соч. С. 16

¹⁹ Петри Б. Э. Указ. соч. С. 220

²⁰ Петри Б. Э. Указ. соч. С. 221; Бадмаева Р. Д. Указ. соч. С. 77

²¹ РЭМ № 8762–19414, 19415.

²² МАЭ №.2463–2

²³ МАЭ № 2098–103, 104, 107, № 2583–5, № 2584–3

в дом жениха; затем произносили благопожелание: «полный стрел *hэhэнэк* принесли, полный подол детей привезли»²⁴. После свадьбы *hэhэнэк* со стрелами ставился в изголовье кровати новобрачных, где он и хранился в течение всей супружеской жизни. Как отмечает Бадмаева, стрела, по представлениям бурят, символизировала «луч солнца или жизненность, действенность пожеланий, или отцовское начало»²⁵. В контексте свадебного ритуала стрелы символизировали жизненную силу будущих детей (мальчиков), а вручение стрелохранилища — пожелание многочисленного потомства вступающим в брак. Во время свадебного обряда стрелы выполняли также функцию оберега, являясь средством защиты невесты и будущих детей от злых духов. По сведениям П. П. Хороших, стрелы вешали «около входа в юрту, чтобы не допустить проникновения в жилище нечистых духов»²⁶. Таким образом, стреловидный орнамент на свадебных украшениях был полисемантическим: он нес в себе апотропейную и вместе с тем продуцирующую символику — был связан с представлениями о жизненной силе, плодородии, творческом начале.

У забайкальских бурят для исполнения невестой обряда *бэриин мургэл* ее девичья прическа сохранялась: волосы были заплетены в семь или восемь косичек (на висках — по две и сзади — три или четыре). Височные косы украшались 2–6 длинными низками кораллов (*набига*), спускающимися на грудь. К затылочным косам прикрепляли наспинно-накосное украшение *гээгэбиэ*, которое было составлено из уложенных в три ряда монет в серебряной оправе и кораллов, с пришитыми к нижнему краю кистями из шелковых нитей и серебряными подвесками²⁷.

Обязательным украшением невесты у хоринских и селенгинских бурят являлся коралловый венок *даруулга* с прикрепленными на уровне висков длинными коралловыми низками (по три с обеих сторон), с кистями и монетами на концах. Височные подвески (пришитые к венку и прикрепленные к височным косам) являлись характерным знаком, маркирующим девичий костюм²⁸. После свадебного обряда коралловые низки пристегивались к женской безрукавке на уровне пояса²⁹. Таким образом, девичьи украшения обретали новую семантику за счет изменения способа ношения и места крепления отдельных деталей. В конце XIX — начале XX в. в свадебном наряде невесты присутствовали и элементы костюма замужней женщины, что, вероятно, отражает более позднюю традицию: поверх венка невеста надевала головной убор с высокой конической тульей (девушки носили венок без головного убора, оставляя открытыми волосы на темени; замужние женщины поверх венка обязательно надевали головной убор, прикрывающий волосы). К элементам специфически женского костюма можно отнести также способ крепления боковых подвесок *бэлэ-ханжуурга*. У девушек они подвешивались к поясу, а у замужних женщин в связи с отсутствием в костюме пояса — с двух сторон к безрукавке. В свадебный комплекс невесты также входили украшения, не имевшие строгой социально-возрастной дифференциации:

²⁴ Петри Б. Э. Указ. соч. С. 224.

²⁵ Бадмаева Р. Д. Одежда и украшения верхоленских бурят // Быт бурят в настоящем и прошлом. — Улан-Удэ: Бурятский филиал СО АН СССР, 1980. — С. 68.

²⁶ Хороших П. П. Орнаментальные мотивы на стрелохранилищах ольхонских бурят // Материальная культура и искусство народов Забайкалья. — Улан-Удэ, 1982. — С. 39.

²⁷ См.: Бадмаева Р. Д. Указ. соч. С. 102.

²⁸ РЭМ № 8763–374.

²⁹ РЭМ № 7197–22.

нагрудная ладанка *зуу* с буддийскими реликвиями (изображения персонажей буддийского пантеона, молитвенные тексты и др.), наплечные *зуу*, височно-нагрудное украшение *һиихэ*, браслеты, кольца.

Важно отметить, что прохождение невестой главных свадебных обрядов, санкционировало только ее переход в родовой коллектив жениха, но не обретение нового статуса замужней женщины. Новобрачная продолжала оставаться в статусе невесты, то есть в состоянии «переходного» периода, маркированном прической и украшениями, до рождения первого ребенка (у кудинских, верхоленских, ольхонских, баргузинских бурят) или до наступления первой беременности (у тункинских бурят). Именно эти события санкционировали переход невесты в новый социально-возрастной статус, который маркировался сменой девичьей прически и украшений на женские. Поэтому у многих групп бурят обряд *уһээ заһаһа* (смена девичьей прически и украшений на женские) часто происходил по прошествии длительного времени после основных свадебных церемоний.

Таким образом, свадебные украшения бурят, являясь «текстом культуры», обладают синкретичной структурой семиотических функций, существующих синхронно в той или иной этнолокальной группе. У различных групп бурят свадебные украшения различались составом, формой, техникой исполнения, орнаментальными мотивами, выступая этническим знаком локальной культуры. В качестве свадебных украшений, зачастую синхронно у одной и той же локальной группы, могли выступать украшения девушки или, что являлось более поздним явлением, украшения замужней женщины. С начала XX в. костюмный комплекс невесты также мог быть синкретичным, совмещающим в себе специфически девичьи и женские украшения (или их детали и способ ношения). Спектр семиотических функций свадебных украшений наиболее ярко реализуется в обрядах, сохранивших архаичную структуру. Полный набор украшений выполнял важнейшую функцию защиты невесты (также и жениха), как существа лиминального, от воздействия злых сил. Вместе с тем, свадебные украшения, и особенно специальные ритуальные, надеваемые невестой для исполнения обряда приобщения к роду жениха, несли в себе продуцирующую символику, были связаны с солярно-лунарным культом, представлениями о жизненной силе, плодородии, творческом начале. Украшения, главным образом головные, (и прическа) являлись основными маркерами обретения невестой нового социально-возрастного статуса, перехода ее в разряд замужних женщин.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бадмаева Р. Д. Одежда и украшения верхоленских бурят // Быт бурят в настоящем и прошлом. — Улан-Удэ: Бурятский филиал СО АН СССР, 1980.
2. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. — СПб.: Наука, 1993.
3. Балдаев С. П. Бурятские свадебные обряды. — Улан-Удэ: БКНИИ СО АН СССР, 1959.
4. Басаева Н. Д. Семья и брак у бурят. Вторая половина XIX — начало XX века. — Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1991.
5. Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят. — Новосибирск: Издательство «Наука». Сибирское отделение, 1987.
6. Линховоин Л. Заметки о дореволюционном быте агинских бурят. — Улан-Удэ: БКИЗ, 1972.

7. Обряды в традиционной культуре бурят / Отв. ред. Т. Д. Скрынникова. — М.: РАН Издательская фирма «Восточная литература», 2002.
8. Петри Б. Э. Орнамент кудинских бурят / СМАЭ.— Пг., 1918.— Т. V.— Вып. 1.
9. Хангалов М. Н. Собр. соч.— Т. II.— Улан- Удэ: Бурятск. Кн. изд- во, 1959.
10. Хороших П. П. Орнаментальные мотивы на стрелохранилищах ольхонских бурят // Материальная культура и искусство народов Забайкалья.— Улан-Удэ, 1982.
11. Чимытов Б. Р. Этнографические заметки о старом быте цонголов Бурятии // Материальная культура и искусство народов Забайкалья.— Улан-Удэ: БФ СО АН СССР, 1982.

Э. Э. Чистякова

СКАНДИНАВСКОЕ ВЛИЯНИЕ В РУССКОЙ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЕ РУБЕЖА XIX–XX ВВ.

Переломные эпохи неизбежно обостряют проблемы, уже прочувствованные культурой, и ставят новые вопросы. Так, переломная эпоха, а именно таким был рубеж XIX–XX веков, обозначила время серьезных перемен в представлении о взаимодействии русского и западноевропейского искусства. В ситуации жесточайшего кризиса, охватившего все стороны человеческого существования, стремительно менялась не только действительность — менялся и сам художник. Потребность воплотить новое содержание в новой художественной форме способствовала формированию нового художественного мышления и видения. В этой ситуации резко обозначилось отставание русской художественной школы от передовых европейских школ. Это мнение высказывали русские художественные критики А. Бенуа, И. Грабарь, С. Дягилев, считавшие необходимым помочь русскому искусству преодолеть изоляцию. По их мнению, важную роль в этом должны были сыграть выставки с участием иностранных художников, знакомящие русских художников и общество с состоянием искусства за рубежом. «Нас инстинктивно тянуло уйти от отсталой российской художественной жизни, — вспоминал А. Н. Бенуа в 1924 году, — избавиться от нашего провинциализма и приблизиться к культурному Западу, к чисто художественным исканиям иностранных школ...»¹.

Одной из тенденций, формирующихся в художественных исканиях рубежа веков, стало «Северное Возрождение» (С. Дягилев), основанное на открытии архаики искусства Севера, воплощении образов фольклора и суровой северной природы. Поиск новых выразительных средств и романтическое обращение к старине, сначала через средневековое и народное творчество Новгорода и Пскова, вскоре выливается в повышенный интерес к культуре Северной Европы, скандинавских стран и Финляндии (автономная республика в составе Российской империи — Великое княжество Финляндское).

Рубеж веков для скандинавских стран — время расцвета литературы, музыки, искусства, связанное с подъемом национального самосознания. Борьба за незави-

¹ А. Н. Бенуа. Мои воспоминания: в 5 кн. — М.: Наука, 1990.— Кн. 4–5.

симость норвежского народа, достижение независимости Швецией, идеологическая борьба за независимость от российского самодержавия в Финляндии рождают в скандинавских странах волну интереса к национальному языку, национальной истории, национальному искусству, способствуют возрождению творческого духа и развитию традиций национальной культуры. В России в этот период большим успехом пользовалась скандинавская литература (Г. Ибсен, К. Гамсун, В. Краг), живопись (А. Цорн, Г. Мунте, А. Галлен-Каллела, А. Эдельфельт), скульптура (Г. Вигеллан, И. Вик), архитектура (Э. Сааринене). Большой интерес вызывала музыка (Э. Григ, Ю. Свенсене, Я. Сибелиус). Творчество северных соседей, по мнению С. Дягилева, давало впечатляющий пример «вступления на общеевропейский путь развития без утраты национальных особенностей».

В конце XIX века по подобию усадеб ведущих живописцев национальных школ в северных странах (мастерская А. Галлена-Каллела в Руовеси, усадьба шведа К. Ларисона в Сундборне и др.) создаются Абрамцево и Талашкино — центры нового художественного движения, возрождающего национальные традиции. «Северная тема» зазвучала в поэзии символистов К. Бальмонта, В. Брюсова, философа В. Соловьева. К традициям скандинавской архаичной архитектуры обращается А. Бенуа (проект павильона для Всероссийской выставки в Нижнем Новгороде). Северное искусство, ярко национальное по содержанию, в сочетании с северной строгостью и непосредственностью в создании образов, открывало особенности северного характера, в нем звучал голос самобытного народа. Такое искусство не просто вызывало интерес, — оно могло стать прекрасной возможностью «северной» самоидентификации русской культуры.

В конце XIX века усилиями А. Бенуа и С. Дягилева, развивавших зарубежные связи, состоялось знакомство с творчеством скандинавских художников. Изобразительное искусство скандинавов, поддерживающих тесные контакты с передовыми европейскими школами, переживало в этот период свой «золотой век». Художественное движение, утверждавшее идеи независимости и служения своему народу, развивало демократические и национально-романтические тенденции в живописи. Выступивший впервые в 1896 году в роли художественного критика, Дягилев посвятил одну из четырех статей, опубликованных в газете «Новости и биржевая газета» художнику А. Эдельфельту («Финляндский художник Эдельфельт»). Алберт Эдельфельт был первым финским художником, прославившимся за пределами своей страны. Уже в двадцатитрехлетнем возрасте он возглавил борьбу молодого поколения художников за реализм и работу с натуры. Будучи признанным национальным художником, молодой живописец после поездки по Европе надолго остановился в Петербурге, где был с восторгом встречен и имел большой успех: ему было присвоено звание академика и организована персональная выставка в Царском Селе. Тогда же состоялось личное знакомство с молодыми деятелями нового русского искусства С. Дягилевым и А. Бенуа. «Мы буквально висели на Эдельфельте, в наших глазах его голова была окружена ореолом парижского признания», — писал позже А. Бенуа. С. Дягилев в статье об Эдельфельте подчеркнул, что «художник сумел, отнюдь не утрачивая национального характера, соединить в себе оригинальные черты своей страны с чисто французским блеском и утонченностью техники. Он принадлежит к той плеяде северных художников, которые в начале 80-х годов внесли свежую струю в живопись Западной Европы»². Мысль об особой миссии

² Круглов В. «Русские годы» Сергея Дягилева // Русский музей представляет: Дягилев. Начало. — СПб.: Palace Editions, 2009.

северных народов (русском в том числе) в новом возрождении «усталой» европейской культуры Дягилев неоднократно повторит в течение жизни. Некоторые из выдвинутых им положений он реализует при организации выставок зарубежного искусства уже в 1897 году.

В статье «Выставка в Гельсингфорсе» (опубликована в журнале «Мир искусства») Дягилев продолжает тему необходимости взаимодействия со скандинавскими художниками: «Соединив силу нашей национальности с высокой культурой ближайших соседей, мы могли бы заложить основание для создания нового расцвета и для совместного и близкого нашествия нашего на Запад». Толчком для такого сближения стала Всероссийская промышленная и художественная выставка 1896 года в Нижнем Новгороде, где впервые сплоченной группой перед русскими зрителями появились «финляндцы» во главе с А. Галленом, ранее уже активно участвовавшим в европейских выставках. Аксели Галлен-Каллела являлся одним из основоположников финского изобразительного искусства, значительным представителем национально-романтического направления, ярко запечатлевшим чувства и мысли, связанные с процессом обретения Финляндией политической независимости. Экспозиция выставки отражала эволюцию финского искусства от пленэрного реализма в полотнах бытового жанра А. Эдельфельта, А. Гебхарда, Э. Ярнефельта до символизма А. Галлена, М. Энкеля, В. Бломстеда. Классика финского искусства была представлена работами «Магдалина», «Похороны ребенка» Эдельфельта, «Иматра», «Защита Сампо», «Мать Лемминкяйнена» А. Галлена, «Ребенок, рассматривающий череп» М. Энкеля, пейзажами П. Халонена, портретами Э. Ярнефельта. Примечательно, что для выставки были предоставлены картины из финляндских музеев и собраний различных обществ, частных коллекций. На фоне русского раздела, для которого русские музеи не выдавали экспонаты (ранние работы В. Серова, И. Левитана из Третьяковской галереи отсутствовали на выставке), этот факт доказывает пиетет, существовавший по отношению к искусству в Финляндии.

Впечатления от нижегородской выставки нашли отражение в статье С. Дягилева «Академическая выставка», в которой он посоветовал на будущее организаторам выставок «освежить кровь» своих экспозиций приглашением целиком всей «финляндской школы».

Скандинавская выставка 1897 года носила комплексный характер. На ней было представлено искусство Швеции, Дании, Норвегии работами А. Цорна, Э. Веренскиольда, Ф. Таулоу, Г. Мунке. До этого летом 1897 года С. Дягилев посетил северные страны, суммировав впечатления о культуре, быте, природе в сочетании с характеристикой искусства в очерках об отдельных мастерах в статье «Современная скандинавская живопись» («Северный вестник»), которая сопровождала выставку. Дягилев был переполнен планами: он мечтал устроить грандиозную выставку русских и финляндских художников от своего личного имени, где не только каждый художник, но и каждая картина будет отображена им лично³.

Новый выставочный проект потребовал от его организатора громадной энергии, переговоров, хлопот, но результат превзошел все ожидания. «Выставка русских и финляндских художников» открылась в музее Училища технического рисования барона А. П. Штиглица в Петербурге в январе 1898 года, став настоящим большим событием в русской художественной жизни и многое собой предопределив. Рус-

³ А. Н. Бенуа и его адресаты. Переписка с С. П. Дягилевым.— СПб.: Сад искусств, 2003. — Вып. 1.

ской публике была представлена впечатляющая картина поисков в современном искусстве в работах 10 финляндских и 21 русского художника. Следует отметить цельность финского раздела выставки, отмеченного поиском национального стиля (обращение к мрачному отечественному эпосу). Русский отдел от раннеимпрессионистических работ В. Серова до зрелого символизма М. Врубеля был более разнообразен, но также отмечен поисками нового стиля (обращение к сказке, допетровской истории). «В русском обществе выставка вызвала самую разнообразную оценку и отношение, но всегда горячее — или восторженно-горячее или негодующе-горячее», — вспоминал С. Лифарь⁴. Наряду с восторженными оценками: «веет новизной и свежестью» (И. Е. Репин), «крайне интересная, свежая и молодая» (М. В. Нестеров), «очень бодрое и яркое впечатление» (А. П. Остроумова-Лебедева), «прелестная по подбору» (В. Гольмстрем), раздавались слова «идиотство», «нарочито» и модное крылатое слово, которым окрестили все новое и неакадемическое — «декадентство». Так, В. Стасов в работе «Выставки» уничижительно отзываясь о символистских работах А. Галлена, М. Энкаля наряду с критикой М. Врубеля, К. Сомова, М. Якунчиковой и обвинениями в декадентстве. Старовер в статье «Наши импрессионисты и символисты. По поводу выставки русских и финляндских художников» оценивает работы Галлена, Энкаля как «прекрасные, хотя склонность к декадентству проявилась в излишней яркости». П. Николаев обвинил финнов в оригинальничаньи из-за обилия символистских мотивов и приверженности стилистике модерна. Однако дальновидность оценки П. Николаева состояла в видении главного: «выставка дает понятие о тех новых путях, которые ищут и находят молодые художники, сознающие свою обязанность действительного художника — писать новое по-новому, а не повторять старое»⁵.

Экспозиция художников двух самостоятельно развивающихся культур в пределах одной страны дала повод для сравнений своеобразия каждой из национальных школ, была подступом к устройству международных выставок. Пример финской и скандинавской школ, в 1890-е гг. ставших частью общеевропейского культурного контекста, не утратив национального своеобразия, был чрезвычайно важен для деятелей искусства, стремившихся преодолеть самоизоляцию русской культуры. Выставка имела множество разнообразных последствий, в том числе и то большое внимание, которое стало уделяться в «Мире искусства» финляндским художникам. В первых же номерах С. Дягилев поместил репродукции с Эдельфельта, Галлена, Энкаля, Ярнефельта и писал о финляндских художниках следующее: «Несмотря на заметную разность они все же представляют один дух, пропитанный сознанием своей общей силы: она заключается в их врожденной любви к своему суровому народному типу, трогательном отношении к своей природе и, наконец, в восторженном культе финских сказаний. Тот же народнический элемент, который так долго тормозил нашу живопись, помог им окрепнуть и встать на ноги. Это случилось только потому, что они вникли в дух своего народа, а не грубо фотографически относились к его неприглядным сторонам. И что особенно подкупает в их вещах — это их огромное умение и оригинальность техники, стоящей вместе с тем вполне на высоте Запада»⁶. Еще более выразил свое отношение к финляндцам Дягилев

⁴ С. Лифарь. Дягилев и с Дягилевым. — М.: ВАГРИУС, 2005.

⁵ Там же.

⁶ Сергей Дягилев и русское искусство: В 2-х т.— Т. 2. — М.: Изобразительное искусство, 1982.

в статье 1903 года («Мир искусства»): «каждая выставка финляндцев производит чарующее впечатление, и нам, гигантам по сравнению с крошечной северной страной ближайших соседей, делается неловко за нашу спячку и за мертвенность нашей художественной жизни».

Огромное значение выставки для русских художников состояло в том, она обнаружила их силу и значительность как большого художественного явления, а меценатам (М. Тенишева, С. Мамонов) доказала серьезные организаторские способности молодого Дягилева, что и решило судьбу журнала «Мир искусства».

Устройство выставок остается важной стороной деятельности объединения. Именно выставки являлись основным и объективным критерием, определяющим место и статус художника, способствовали осмыслению и освоению важных художественных экспериментов. Первая же выставка «Мира искусства», открывшаяся 18 января 1899 года, носила международный характер. Русское ядро (Бакст, Бенуа, Васнецов, Врубель, Левитан, Нестеров и другие) было окружено иностранными художниками, среди которых — финляндцы (Бломстед, Галлен, Эдельфельт), шведы (Цорн), норвежцы (Таулоу), немцы, французы, итальянцы, американцы, англичане и др. Грандиозный успех выставки, ее утонченный эстетизм одновременно вызвали жестокую реакцию со стороны прессы и некоторых деятелей культуры. Так, И. Репин не скупился на бранные слова, отзываясь о Галене, как «образчике одичалости», нападал на «дилетантизм» и «декадентство» художников в целом. В. Стасов в статье «Чудо чудесное» критиковал «дурацкие безвкусовые выставки с финляндскими юрдовыми на придачу».

Подобная панорама оценок отражала сложный и противоречивый процесс становления нового искусства, в котором «... глубокая мысль и глубокое переживание искали достойной себя оправы, совершенной формы. Огромными усилиями вырабатывалась форма. Передовым бойцам давалась она упорным трудом, без которого нереален ни один шаг истинного художника» (А. Блок). Время вынесло свой приговор, отсеяв лишнее, незначительное: сегодня в Эрмитаже представлены 7 картин и серия рисунков Эдельфельта («Вид на Порво», «Сосна в снегу» и др.), картины Ю. Рисанена, Э. Нелимарка и других скандинавских художников, а в Финляндии экспонируется коллекция русской живописи, собранная и подаренная И. Репиным, который впоследствии высоко оценил творчество А. Галлена, полюбил Финляндию, остался в финской эмиграция и был похоронен в своем финском имени.

Национально-романтическое движение в скандинавских странах и Финляндии породило мощное самобытное направление в архитектуре, влияние которого особенно проявилось в северной столице, лежавшей у финских рубежей. Определяющее воздействие национального романтизма Швеции и Финляндии отчетливо прослеживается в работах петербургских архитекторов (Ф. И. Лидваль, Н. В. Васильев, А. Ф. Бубырь, И. А. Претро). Такое взаимодействие архитектурных школ стало результатом территориального соседства и участия во всемирных выставках. Петербург всегда был многонациональной столицей, с давних пор принимавшей шведов и финнов на постоянное местожительство. Близость Финляндии, а также дачные участки петербуржцев, расположенные на территории финнов, способствовали контактам, которые приобрели исключительную интенсивность на рубеже веков. Однако причины сближения культур лежали не только в сходстве географических условий и государственной общности. «Важнее и плодотворнее было ощущение единства творческих интересов и духовных ценностей, олицетворением этого

единства выступал синкретический образ Севера с его героизированным прошлым и одушевленным миром северной природы»⁷.

Образ Севера, объединивший зодчих соседних стран, нашел воплощение в выборе материала, созвучного северной природе (камень), или имеющего романтический оттенок (дерево), острых стилизациях карельско-финского и русского архаического искусства, орнаментальных мотивах, солярных и зооморфных знаках, растительных деталях украшений. Реакцией на свойственную времени урбанизацию стал протест человека, тоскующего по красоте природного мира, — он нашел отражение в архаичных формах петербургских домов. Выразительность неровной поверхности зданий, облицованной гранитом, разнообразные фактурные сочетания естественных и искусственных, традиционных и новых материалов вызывали ассоциации с северными скалами, преданиями о «злых камнях», вносили романтическую ноту в обыденность городской архитектуры.

Фактически, вся Европа рубежа веков была захлестнута волной модерна. Расцвет нового стиля в скандинавских странах и Финляндии проявился в отказе от традиционной фасадности, в свободной конфигурации, значении декора, использовании возможностей новой строительной техники. Модерн стал попыткой эстетически преобразить действительность, романтически декорировать повседневность. На перекрестке разнообразных исканий модерна рубежа веков развивается и архитектура Петербурга. Петербургские мастера специально изучали скандинавскую и финскую архитектуру эпохи модерна. Архитекторы А. Бубырь, Н. Васильев явились заметными выразителями этой тенденции. Так, Новый Пассаж на Литейном (Н. Васильев) напоминает об архитектуре северных стран, что проявляется в интересе к естественной и грубой фактуре материала, кладка которого вызывает архаичные ассоциации. Скандинавское влияние внесло заметные изменения в облик столичной архитектуры: на зданиях появляются крупные эркеры, башни, мансарды, по-новому оформляются балконы. Глубокий след архитектура северных соседей оставила в жилом строительстве (многоэтажные доходные дома). Основоположителем этого направления был Ф. И. Лидваль, сочетающий в творчестве интерпретации финского и шведского национального романтизма на петербургской почве с яркой творческой индивидуальностью. Интерес архитектора к миру северной природы, выраженный в рельефах с изображением стилизованных растительных мотивов и лесных зверей, обработке гранита, выявляющей природную красоту камня, и в то же время неповторимый индивидуальный почерк выделяют постройки Лидваля (доходный дом Лидваля на Каменноостровском проспекте, доходный дом Мельцеров на Большой Конюшенной, здание Азовско-Донского банка на Большой Морской, дом Э. Нобеля на Лесном проспекте). Работы петербургского архитектора И. А. Претро также дают пример влияния финских образцов на столичную архитектуру (дом Т. Н. Путиловой на Большом проспекте). Близость финской архитектуре продемонстрировали А. Ф. Бубырь (доходный дом Латышской церкви), Н. В. Васильев (проект углового дома Ушаковой).

Впоследствии петербургские архитекторы ориентировались не на финские образцы, а на лидеров отечественного «северного» модерна. Тем не менее в ретроспективизме и неоклассике в каменной грубофактурной облицовке зданий, тяге к суровой монументальности, динамичной асимметрии сохранилось влияние скандинавской

⁷ Б. М. Кириков. Архитектура Петербурга конца XIX — начала XX века: Эkleктика. Модерн. Неоклассицизм. — СПб.: Изд. дом «Коло», 2006.

архитектуры. Оно обогатило архитектуру Петербурга применением естественных материалов, использованием фольклорных мотивов, создавая комфортную среду обитания, проникнутую романтическим духом. Скандинавское влияние позволило петербургской архитектуре рубежа веков наглядно показать балтийское происхождение северной столицы, являющейся в то же время классическим европейским городом.

На рубеже XIX–XX веков скандинавское искусство привлекало крупных мастеров. Знакомство с достижениями художественной культуры северных соседей расширяло кругозор и сферу творческой деятельности, позволяло русским художникам оказаться причастными к наиболее значительным событиям художественной жизни рубежа веков. Национально-романтическая тенденция в скандинавском искусстве пробуждала у русских мастеров интерес к своему далекому прошлому и сокровищам своей национальной культуры. Таким образом, опыт творческого использования национальных традиций заслуживает серьезного отношения к нему, чем и объясняется интерес к сравнительному изучению русского и зарубежного искусства сегодня. Русско-скандинавские связи, русское искусство в европейском контексте являются объектами пристального внимания искусствоведов и культурологов. Однако только их объективное и всестороннее изучение позволит преодолеть ограниченное представление о влиянии, как признаке слабости культуры, выбирающей в разные периоды своей истории «зарубежного путеводителя». Акцент должен быть перенесен с восприятия на «преображение», т. е. подчинение чужой инициативы собственным интересам (Д. В. Сарабьянов), что позволит увидеть развитие русского искусства рубежа веков, как драматический и противоречивый процесс, который сопровождают не только неизбежные утраты, но и новые художественные открытия.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бенуа А. Н. Мои воспоминания: в 5 кн. / А. Н. Бенуа. — М.: Наука, 1990.— Кн. 4–5.
2. Бенуа А. Н. и его адресаты. Переписка с С. П. Дягилевым. — СПб.: Сад искусств, 2003. — Вып. 1.
3. Кириков Б. М. Архитектура Петербурга конца XIX — начала XX века: Эkleктика. Модерн. Неоклассицизм. — СПб.: Изд. дом Коло, 2006.
4. Круглов В. Русские годы Сергея Дягилева // Русский музей представляет: Дягилев. Начало. — СПб.: Palace Editions, 2009.
5. Лифарь С. Дягилев и с Дягилевым. — М.: ВАГРИУС, 2005.
6. Сергей Дягилев и русское искусство: В 2-х т.— Т. 2. — М.: Изобразительное искусство, 1982.

С. Х. Шомахмадов

КОСМОГРАФИЯ ЮЖНОЙ АЗИИ В ПИСЬМЕННЫХ ПАМЯТНИКАХ ВИШНУИТСКОЙ И БУДДИЙСКОЙ ТРАДИЦИЙ

Комплексный подход к изучению южноазиатской традиционной картины мира — ортодоксальной (ведийской) и неортодоксальной (буддийской) космографий — не стал ведущим методологическим принципом в современной индологии вплоть до настоящего времени. Стоит отметить, что буддийская космография всесторонне изучена и широко представлена в публикациях отечественных ученых Санкт-Петербургской буддологической школы, традиции которой возродил В. И. Рудой (1940–2009). В частности, глубокий анализ буддийской космографии был осуществлен Е. П. Островской и В. И. Рудым в переведенном ими впервые на европейский (русский) язык с санскритского оригинала третьем разделе «Энциклопедии Абхидхармы» (*Абхидхармакоша*)¹, издание которого помимо самого перевода памятника снабжено исследованием, где также представлена статья А. Б. Островского «Зрительно-числовые коды в космологической модели Васубандху», в которой автор исследования, характеризуя самобытную буддийскую картину мира, определяет ее как психокосмическую модель, служащую не только наглядной иллюстрацией к религиозно-доктринальным положениям, но и связующим звеном между этими положениями и индивидуальной психотехнической практикой, позволяющей адепту учения познавать мировые закономерности².

Изучение ведийской космологической модели Вселенной (космографии), запечатленной в письменных памятниках пуранической традиции, в отечественной научной литературе представлено слабо³.

¹ Здесь имеется в виду издание: Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). — Т. 2: Раздел III: Учение о мире; Раздел IV: Учение о карме / Изд. Подгот. Е. П. Островская, В. И. Рудой. — М.: Ладомир, 2001. — 755 с.

² См.: Островский А. Б. Зрительно-числовые коды в космологической модели Васубандху // Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). — Т. 2: Раздел III: Учение о мире; Раздел IV: Учение о карме / Изд. Подгот. Е. П. Островская, В. И. Рудой. — М.: Ладомир, 2001. — С. 48.

³ Исключением в этом кругу исследовательского дефицита данной проблематики можно считать перевод с санскрита первой книги Вишну-пураны, осуществленный Т. К. Посовой (Вишну-пурана.

Всестороннее же изучение индийской космографии, принадлежащей к ортодоксальной, ведийской, традиции может дать, на наш взгляд, богатейший материал для изучения культуры, идеологии, мировоззрения древней Индии. Сравнительный анализ космологических систем — буддийской и вишнуитской — позволит выявить, с одной стороны, культурные коды традиционной индийской культуры, общие как для вишнуизма, так и для буддизма. С другой стороны, такое исследование позволит более глубоко проникнуть в буддийскую инновацию, привнесенную в мировоззрение жителей Южной Азии в эпоху древности и раннего средневековья.

Для адекватного понимания космологических представлений, сложившихся в добуддийский период, необходимо привлечь пураническую литературу, в частности — Вишну-пурану, идеи которой развивают ту космологическую традицию, которая была заложена в ведийскую эпоху, что позволяет рельефно проследить типологические отличия и сходства с буддийской инновацией в вопросе о структуре космологической модели Вселенной.

В тексте Вишну-пураны, считающейся одной из самых древних и авторитетных, основные особенности литературы пуран воплотились наиболее полно, хотя описание Вселенной, представленное в Вишну-пуране, встречается и в других пуранических текстах. В частности, описания, встречающиеся в Агни-пуране и Брахма-пуране — характеристики семи континентов, семи морей, областей Джамбу-двипы, местоположение и высота горы Меру, районы Бхарата-варши — в точности повторяют текст Вишну-пураны.

В качестве источника по буддийской космографии привлекается третий том трактата «Энциклопедия Абхидхармы» (*Абхидхармакоша*) — 'Лока-нирдеша' («Учение о мире») — одного из самых значительных памятников буддийской религиозно-философской мысли, созданного в IV–V вв. крупнейшим систематизатором философских воззрений буддийских школ *сарвастивада* (*вайбхашика*) и *саутрантика* — Васубандху. *Абхидхармакоша* относится к классическому кругу философских первоисточников, которые и по сей день входит в религиозно-образовательный комплекс в странах, где распространен буддизм.

Более того, исключительность привлечения «Энциклопедии Абхидхармы» для изучения буддийской космологической модели Вселенной обусловлена еще и тем, что именно в период создания этого письменного памятника буддийская космология приобретает систематический и законченный вид, представляя собой топографию благих и неблагих форм существования сознания⁴.

Таким образом, целью данного исследования будет анализ космографии Южной Азии, и более конкретно — представлений об ойкумене — обитаемом мире — на материале письменных памятников буддийской и индуистской традиций; более конкретно — анализ буддийских и вишнуитских представлений об ойкумене — обитаемом мире. Для реализации поставленной цели необходимо решить несколько конкретных задач: во-первых, опираясь на текст Вишну-пураны, реконструировать добуддийские космологические представления и, во-вторых, охарактеризовать типологические сходства и различия в описаниях ойкумены в письменных памятниках буддийской и индуистской традиций.

Книга первая. Пер. с санскр., коммент. и введ. Т. К. Посовой. — СПб.: ОВК «Веда», 1995. — 256 с.), хотя специальный анализ космографии автором работы не осуществлялся.

⁴ См. Ермакова Т. В., Островская Е. П. Классический буддизм. — СПб.: Издательский Дом «Азбука-классика»; «Петербургское востоковедение», 2009. — С. 98.

Описание и характеристики адских вместилищ и небесных обитателей, представленные в письменных памятниках буддизма и вишнуизма, в данном исследовании проводиться не будут. Основное внимание автора статьи будет сосредоточено на анализе семантики обитаемого человеческого пространства.

Буддийское учение о трех мирах (чувственном мире, мире форм и мире неформ) возникло в тесном соприкосновении с брахманистскими (индуистскими) космологическими представлениями. В коллективной монографии «Классический буддизм» Т. В. Ермакова и Е. П. Островская указывают на то, что «общие культурные реалии обнаруживаются и в буддийской, и в индуистской картинах мира, но истолковываются по-разному»⁵. Так, для обеих космологических моделей — и буддийской и индуистской — географическим центром мироздания является гора *Меру* (другое название — *Сумеру*). Именно с указания на местоположение этой горы и начинается изложение буддийской космографии в отличие вишнуитской картины мира, где первым представлено описание материков.

Во второй главе второй части Вишну-пураны говорится о семи материках: в самом центре расположен *Джамбу*⁶-двипа⁷, окруженный солеными водами моря *Лавана*, за которым расположен материк *Плакша*⁸-двипа, омываемый морем, представляющим собой сироп, добываемый из сахарного тростника (море *Икшу*). Далее находится *Шалмали*⁹-двипа, границы которого окаймляет море вина, носящее название *Сура*, затем — *Куша*¹⁰-двипа, у берегов которого плещется море топленого масла (*Сарпи*, другое название — *Гхрита*), потом — *Краунча*¹¹-двипа, омываемый морем простокваши (*Дадхи*), после Краунча-двипы — *Шака*¹²-двипа, окруженный молочным морем (*Дугдха*), и замыкает список *Пушкара*¹³-двипа, ограниченный морем свежей пресной воды.

Такая центровая дислокация маркирует собой утверждение исключительного положения материка Джамбу по отношению к другим землям. Весьма примечательно то, что материки и моря располагаются таким образом, что метафорически их можно представить в виде годичных колец на горизонтальном спиле дерева, где сердцевина — Джамбу-двипа, а моря и остальные материки — кольца, расходящиеся кругами

⁵ Там же. С. 99.

⁶ Материк получил такое именование по названию мифического дерева Джамбу (*jambu*) (яблоня; *Eugenia Jambolana*), произрастающего в центре континента.

⁷ *Dvīpa* — (санскр.) «слон»; материк, континент, земля.

⁸ Материк назван так, потому что на нем произрастает одноименное священное фиговое дерево *Plak a* (*Ficus Infectoria*). В тексте Вишну-пураны (VP. С. 198) также указывается, что плакша — это *Ficus Religiosa*, однако, известно, что *Ficus Religiosa* — это дерево бодхи.

⁹ Материк носит имя по названию произрастающего там хлопкового дерева *Śalmali* (*Salmalia Malabarica*).

¹⁰ Материк назван по имени произрастающей там священной травы *Kuśa*, используемой во всех значимых ритуалах ведийской традиции.

¹¹ *Kraunca* — (санскр.) «подобный [птице] краунча». Краунча (кроншнеп) — представитель семейства бекасовых, легко узнаваемый по длинному, слегка изогнутому вниз клюву. Длинный острый клюв помогает отыскивать добычу во влажном, мягком дне. Тонкоклювый кроншнеп гнездится в северных и умеренных широтах Северного полушария.

¹² Материк именован по названию произрастающего там тикового дерева *Śaka*.

¹³ Материк именован по названию голубого лотоса (*Nelumbium Speciosum* или *Nimphaea Nelumbo*); на Пушкара-двипе произрастает баньян Ньягродха (*Ficus indica*), на котором восседает Брахма, создатель миров.

от центра к периферии. Такая радиально-кольцевая структура плоскостного пространства также лежит в основе горизонтального плана буддийской ступы.

Что же касается семантики гидронимов, необходимо отметить — соленая вода, «вино» (скорее всего, имеется ввиду *сура* — «напиток богов», полученный при пахтании океана, или мед как аналог сомы — ритуального опьяняющего напитка), топленое масло, творог, молоко, пресная (дождевая или речная) вода, встречающиеся в названиях морей, омывающих семь континентов, играли важную роль в ведийской обрядности.

В частности, мед, творог, молоко использовались в качестве ритуальной пищи, вкушаемой претендентом на статус верховного правителя при проведении ведийского инаугурационного ритуала *раджасуя*, в котором также использовались соленая морская и пресная воды при окроплении (*абхишека*) посвящаемого в царственный сан.

Обратимся теперь к описанию буддийской ойкумены. В Великом соленом океане расположены четыре континента, ориентированные по сторонам света (четырем сторонам горы Меру — центра Вселенной). Джамбу-двипа, по форме подобный колеснице (или равнобокой трапеции), расположен к югу от Меру. С восточной стороны Меру находится континент *Пурравидеха*¹⁴, имеющий форму полумесяца. К западу от Меру располагается материк *Апарагодания* (*Аварагодания*)¹⁵, формой напоминающий полную луну (круг). И на севере от Меру — континент *Уттаракуру*¹⁶, очертаниями «подобный трону» (квадрат). Здесь мы видим, что материки равно расположены по отношению друг к другу и к горе Меру, ни один континент не имеет преимущества в локализации перед остальными землями.

У каждого «основного континента» есть пара материков-спутников. У Джамбу-двипы — это *Чамара* и *Авара*, у Пурравидехи — *Деха* и *Видеха*, рядом с Апарагоданией расположены *Гатха* и *Уттарамандрина*, с Уттаракуру соседствуют *Куру* и *Каурава*.

Таково предельно краткое описание обитаемых земель в южноазиатских космографиях вишнудитской и буддийской традиций. Перейдем теперь к рассмотрению числовой семантики, представленной в количестве описываемых материков.

Итак, в Вишну-пуране говорится о семи континентах и семи омывающих эти земли морях. Семерка¹⁷, образованная из суммы тройки и четверки, характеризует общую идею полноты Вселенной¹⁸.

В буддийской космографии мы наблюдаем четыре материка. Четверка представляет собой образ статичной целостности, идеально устойчивой структуры¹⁹. Кроме того, семантика четверки актуализируется в имеющих наибольшее мифопоэтическое значение геометрических фигурах, также представленных в буддийской космографии: квадрат — форма материка Уттаракуру — и крест — четыре

¹⁴ Pūrva — (санскр.) «восточный»; «первый», «предыдущий», «прежний».

¹⁵ Aprāga- (avāga-) — (санскр.) «западный», «расположенный на западе»; «не имеющий ничего после [себя]», «не имеющий соперников, тех, кто выше [него]»; «последний», «дальний».

¹⁶ Uttara — (санскр.) «северный»; «левый» (в противоположность к dakṣiṇa, «правый», так как для совершающего ритуал, обращенного лицом на восток, север был слева, а юг — справа); «более поздний», «завершающий», «будущий», «высший», «превосходящий».

¹⁷ Sapta — (санскр.) «семерка», священное число в индуистской традиции, служащее для выражения безграничной множественности.

¹⁸ См.: Топоров В. Н. Числа // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т./ Гл. ред. С. А. Токарев. — М.: НИ «Большая Российская энциклопедия», 1997. — Т. 2. — С. 630.

¹⁹ См.: там же.

материка, ориентированных по сторонам света с горой Меру в центре, образуют элементарную крестообразную мандалу. Далее, в каждой части света буддийской ойкумены расположены три континента — один «основной» и два «второстепенных». «Тройка» характеризуется во многих традиционных мифологических системах как совершенное число; она являет собой не только образ абсолютного совершенства, превосходства, но и квалифицируется как основная константа мифопоэтического макрокосма и социальной организации²⁰. И в итоге мы получаем в совокупности двенадцать континентов земной поверхности чувственного мира, согласно буддийской традиции. Число двенадцать, как известно, возникающее из произведения тройки и четверки, также является наиболее употребительным числовым шаблоном, приемлемым в мифопоэтических культурах.

Итак, мы видим, что описание мифологических гидронимов ведийской традиции теснейшим образом связано с основной идеологической доминантой древнеиндийской ортодоксальной традиции — ведийской ритуальной практикой. Континент Джамбу-двипа, располагающийся в самом центре ойкумены, представлен в тексте Вишну-пураны как доминирующий над остальными материками.

Также можно отметить, что, несмотря на все известные отличия вишнуитской и буддийской картин мира, наблюдается сохранение общих для обеих южноазиатских традиций культурных доминант, заключенных в космологических представлениях — радиально-кольцевая морфология земной поверхности.

Числовая семантика материков, характерная для обеих традиций южноазиатской космографии и зафиксированная в центральных числовых маркерах — тройке, четверке, семерке и числе двенадцать — свидетельствует о том, что в южноазиатской космологической традиции земная поверхность мыслилась как исполненная полноты и завершенности.

Перейдем теперь непосредственно к описанию материка Джамбу-двипа. Как явствует из текста Вишну-пураны, в центре мироздания находится континента Джамбу, посреди которого высится величественная гора Меру. Примечательно, что графическое изображение Джамбу-двипы повторяет радиально-кольцевую структуру индуистской ойкумены в целом. Отличие состоит в том, что естественными преградами, разделяющими области материка Джамбу, вместо семи морей являются шесть основных горных хребтов: ассоциируемый с Гималаями хребет *Химаван*, «золотоверхие» горы *Хемакута* и горы *Нишадха* последовательно сегментами окаймляют Меру с юга. *Нила* — горы цвета индиго, — белоснежные *Швета* и «круторогие» *Шринга* — с севера.

Вся территория Джамбу-двипы, согласно ортодоксальной традиции, делится на семь стран. В центре материка, где и расположена гора Меру, помещена страна, именуемая *Илаврита-варша*²¹, которая считается сакральной территорией, средоточием всех почитаемых в древнеиндийской традиции топонимов. Там растут четыре «чудесных древа» — дерево *Кадамба* (*Nauclea Kadamba*) с благоухающими цветами оранжевого цвета, дерево Джамбу, священное фиговое дерево *Пипал* (*Ficus religiosa*) и баньян *Вата* (*Ficus Indica*); на востоке Илавриты расположена хранимая гандхарвами роща Куберы — *Чайтрататха*, на юге — «пьянящий ароматом» лес *Гандхамадана*, на западе — божественный лес *Вайбхраджа* и роща Индры — *Нандана*, — на севере.

²⁰ См.: там же.

²¹ Двусоставное слово: *ila-vzta*. *Ила* — (санскр.) «поток», «изобилие»; «речь»; «земля». *Vzta* — (санскр.) «сокрытый», «спрятанный», «покрытый»; *Илавзта* — (санскр.) «сокровенная земля».

Также там находятся четыре великих озера, водами которых боги утоляют жажду, — *Арунода*, *Махабхадра*, *Шитода* и *Манаса*.

К северу, удаляясь от центра, на Джамбу-двипе расположены страны *Рамьяка*, *Хиранмая*, *Уттаракуру*; на юг от Меру простираются земли *Хариварша*, *Кимпуруша* и на самой южной оконечности Джамбу-двипы — *Бхарата-варша*, ассоциирующаяся в традиционных южноазиатских космологических представлениях собственно с Индией. Примечательно, что, согласно этому описанию, Бхарата-варша и загадочная земля Северный Куру расположены на одной «широте». Вероятно, таким образом знатоки ведийской традиции провозглашали особое место этого мистического «северного региона» в древнеиндийской культуре.

Стоит отметить, что по поводу происхождения и интерпретации названия края существует немало версий. На наш взгляд, внимания заслуживают три из них.

Согласно первой, как уже было сказано выше, Бхарата-варша получила свое название по имени легендарного правителя — чакравартина Бхараты, сына Душьянты и Шакунталы. Потомками Бхараты и являлись два легендарных рода — Пандавы и Кауравы. Интересна также другая версия — согласно тексту Ваю-пураны, имя *Бхарата* носил Ману — один из прародителей человечества²². Третья версия происхождения названия *Бхарата-варша* заключается в том, что земля именована по названию арийского племени бхаратов, упоминаемого в гимнах Риг-веды²³.

Так, в седьмой мандале описывается участие бхаратов в «Битве десяти царей»²⁴ на стороне правителя Судаса из племени тритсу, победившего десять вражеских вождей, не принадлежавших, судя по всему, к арийским племенам, так как в тексте памятника они называются *аяджьявах* («не приносящие жертв»).

Когда враги прижали войско Судаса к реке, единственному пути к отступлению, на помощь Судасе пришел сам Индра, по воле которого воды реки расступились, позволив тем самым Судасе и его войску перейти на другой берег. Как только преследователи попытались настичнуть отступавших, воды реки сомкнулись над ними. Как явствует из текста Риг-веды, Индру привлек на помощь Васиштха, принадлежавший к племени бхаратов²⁵.

Со временем между тритсу и бхаратами разразилась война, в которой последние одержали победу, завладев землями бывших союзников на берегах Ямуны и основав столицу своего государства — город Хастинапура (совр. Дели). Потомком правителей бхаратов и являлся вышеназванный чакравартин Бхарата. *Бхарат* — второе название Республики Индия, признанное конституцией этой страны.

Описание Бхарата-варши открывается в тексте Вишну-пураны весьма важным религиозно-ценностным посылом — данная область Джамбу-двипы является исключительной «землей религиозных деяний. Только родившись на «земле Бхараты» человек путем долгой религиозной практики может обрести рождение в небесных чертогах или же полное освобождение — *мокшу* (*мукти*), индуистский «аналог» буддийской *нирваны*.

Реализация религиозных устремлений жителей Бхарата-варши протекает во времени: нарратор сообщает, что только там наблюдается последовательная смена времен-

²² См.: A Dictionary of Indology. Ed. by Ashim Kumar Roy, Gidwani N. N. Vol. I–III. New Delhi, 1983–1985. Vol. I. — С. 206–209.

²³ РВ. II.36; III.33.

²⁴ РВ. VII. 18, 33, 83.

²⁵ РВ. VII, 33, 3–6.

ных периодов — Юг: *Крита-юга*²⁶ сменяется *Трета-югой*²⁷, затем идет *Двапара-юга*²⁸, и завершает цикл *Кали-юга*²⁹ — эра всеобщего упадка и космического разрушения³⁰. Циклическая смена эпох обусловлена совокупной кармой живых существ — в Вишну-пуране Бхарата-варша именуется «миром деяний» (Карма-лока)³¹.

Одна из основных характеристик существования на Бхарата-варше — страдание. Наличие данной религиозной идеологии устанавливается через утверждение о том, что живые существа во всех остальных уголках ойкумены наслаждаются жизнью, лишены болезней и невзгод³². Кармический закон воздаяния выражен в тексте Вишну-пураны в утверждении о том, что путь греховных деяний с неотвратимостью ведет к рождению в адских узилищах или среди животных³³.

Социорелигиозный аспект индуистской идеологии выражается в утверждении, что нет ничего выше, чем рождение мужчиной в пределах Бхарата-варши. Только оно может быть названо благой формой существования, превосходящую даже рождение среди богов, поскольку появление на свет в человеческом (мужском) облике — «путь к райским благам или большому счастью окончательного освобождения»³⁴. Таким образом, данное утверждение закрепляет за мужчинами первых трех *варн* — социорелигиозных сословий, получивших шнур «дважды-рожденного» (*двиджа*) право на религиозное образование и религиозную практику, ведущие к достижению освобождения от *сансары*, безначального круговорота рождений-смертей.

Бхарата-варша разделяется на девять областей: Индра-двипа, Касерумат (Кашерумат — (санскр.) «позвоночник», «хребет»), «медная земля» — Тамраварна, «сверкающая, словно бриллиант» Габхастимат, край змей-нагов — Нага-двипа, земля счастья и благополучия — Саумья, «область небесных музыкантов» — Гандхарва-двипа, владения Варуны — Варуна-двипа, а также последняя или девятая безымянная «двипа», окруженная океаном и простирающаяся на тысячу йоджан с севера на юг. В некоторых

²⁶ Другое название Сатья-юга — «Век истины» (санскр. *satya* — «истина»). *Кэта* — (санскр.) «совершенный»; *yuga* — (санскр.) «век», «эра». *Крита-юга* — согласно древнеиндийским представлениям, «золотая эра» человечества. *Крита* — символическое выражение числа четыре — мировой гармонии, совершенства.

²⁷ *Трета-юга* — «серебряная эра» человеческого общества; «Век триад»: *treta* — (санскр.) «тройка».

²⁸ *Dva-para* — (санскр.) «умирание или частичное умирание, отмеченное двумя аспектами (точками)». Из четырех благих качеств — аскетизма, религиозной чистоты, сострадания и искренности, в *Двапара-югу* в полной мере проявлены только два последние из них.

²⁹ *Kali* — (санскр.) «ссора», «разногласие», «раздор». Последняя и самая ужасная эра в истории человечества, нынешнее время («железный век») — «век порока». *Кали* — символическое выражение единицы.

³⁰ Из названий последовательно проходящих временных периодов просматривается «обратный отсчет» (четыре-три-два-один) — принципиальная установка ведийских идеологов на распространение в обществе настроений, призванных удерживать в сознании членов древнеиндийского общества постоянное памятование о близком конце света и необходимости в связи с этим постоянных жертвоприношений, обеспечивающих, в идеологическом плане, благое перерождение для жертвователя и, фактически, материальное благополучие жреческого сословия — брахманов.

³¹ См.: ВР. Р. 175

³² См.: ВР. Р. 173.

³³ См.: там же. Р. 176.

³⁴ Там же.

источниках эта земля называется *Кумарика-киетра* («поле, [полное] девушек»)³⁵. Судя по локализации, эта окраина Бхарата-варши, ассоциируется, по-видимому, с южными областями Индии и Шри Ланкой.

В тексте Вишну-пураны перечислению многочисленных топонимов и гидронимов, а также различных этносов, населяющих Бхарата-варшу, уделена отдельная глава. Некоторые названия коррелируют с реальными названиями гор и рек, регионов, а также народностями, населявшими Индостан и прилегающие области. Например, нарратор сообщает о живущих на западе *яванах* — греках Бактрии и Пенджаба, или же мусульманах, обосновавшихся на этих территориях позже; о жителях Калинги и Магадхи; о *парасиках* — *парсах*, то есть персах, и т. д.³⁶. В центр Бхарата-варши, несомненно, помещены «брахманы, кшатрии, вайшьи и шудры, занятые в соответствующих [их положению] обязанностях жертвоприношений, войны, торговли и услужения [первым трем сословиям]»³⁷.

Таким образом, в тексте Вишну-пураны утверждается исключительная важность Бхарата-варши, ассоциируемой с областью современной Индии, как сакральной территории, в пределах которой рождение мужчиной одной из трех варн, имевших право на религиозное образование, обеспечивало возможность достижения цели религиозной жизни — мокши, окончательного освобождения от оков сансары.

Описание Джамбу-двипы в буддийской космологической модели начинается с определения географического центра материка, являющегося одновременно средоточием медитативной практики — в самом сердце континента расположен «алмазный трон» (*ваджра-асана*), «сидя на котором все бодхисаттвы практикуют [йогическое] сосредоточение, подобное алмазу» (*ваджронама самадхи*)³⁸. Позиционирование центра Джамбу-двипы как средоточия буддийской йоги презентует континент Джамбу как страну, где роль господствующей идеологии играет буддизм.

Своеобразие буддийской космографии заключается в наличии на Джамбу-двипе двух центров, один из которых расположен на севере материка за многочисленными горами — область, где произрастает дерево Джамбу («розовая яблоня» или «гранатовое дерево»). Близ этого дерева находится озеро *Анаватанта* («Ненагреваемое»), из которого берут свое начало четыре реки — Ганга, Синдху, Шита и Вакшу. Воды этого озера имеют те же свойства, что и воды океанов, омывающие материки буддийской ойкумены — *чакравалы*, — прохладная, сладкая, легкая, мягкая, благовонная, при питье не вредит горлу, а, будучи выпита, не отягощает желудок³⁹.

Вышеназванные реки, традиционно имеющие большое значение в повседневной жизни индийцев, берут свое начало в Гималаях, расположенных, как известно, к северу от южноазиатского субконтинента. Исключение древа Джамбу из буддийской картины мира обесмысливает само название континента. Таким образом, сюжет о древе Джамбу в рамках буддийской космографии, на наш взгляд, является рудиментом предшествующей традиции, а локализация его в северной части материка, в районе Гималаев, где берут начало великие реки Индии, представляется нам отражением географических реалий.

³⁵ См.: р. 175.

³⁶ См.: VP. P. 176–177.

³⁷ VP. P. 176

³⁸ ЭА, III.53.

³⁹ ЭА, III, 51, 53.

В тексте Лока-нирдеши не содержится пространных списков топонимов или же этносов, населявших, согласно буддийским космологическим представлениям, Джамбу-двипу; абсолютно для всех этносов вводится единая категория живых существ — люди, а также не производится разделения на отдельные регионы — Джамбу-двипа рассматривается как холический материк. Тем самым утверждается принципиальное равенство всех членов социума на пути достижения нирваны.

Проблема человека в мире религиозных ценностей является одной из важных тем абхидхармистского теоретического дискурса. Как видно из трактата Васубандху, абхидхармистская антропология стремилась обосновать религиозный смысл человеческой деятельности. Буддийский постулат о возможности достижения освобождения от сансары перекликается с релевантными идеями в тексте Вишну-пураны, показывая, что уникальность человеческого рождения состоит в том, что только лишь человек обладает способностью сознательно вступить на Путь победы над страданием, приняв буддийское учение.

Таким образом, человеческое рождение обладает несомненной религиозной ценностью. Только религиозная жизнь придает человеческому существованию высшую значимость и осмысленность. Согласно буддизму, цель религиозной жизни — превратить блуждание сознания в космических сферах мироздания, пребывание в которых неизменно связано со страданием.

В отличие от других материков буддийской космографии⁴⁰, где срок жизни строго фиксирован, продолжительность человеческой жизни на Джамбу-двипе строго не определена, есть только верхние и нижние границы, связанные с началом и концом космического цикла. В начале цикла продолжительность жизни весьма велика — «от бесконечности до восьмидесяти тысяч лет», а в конце — не превышает десяти лет⁴¹.

В тексте Лока-нирдеши топография Джамбу-двипы представлена весьма сжато, что соответствует главной идейной установке — соотнесение миров-вместилищ с различными состояниями сознания. Буддийская космология была призвана объяснить, каким образом абхидхармистское учение о сознании соотносится с традиционными представлениями о мире, строившимися по принципу сопряжения различных стадий измененных состояний сознания с представлением о существовании миров (чувственного мира, мира форм и мира не-форм), которым соответствует определенная стадия.

Особенность буддийской космологии состоит в презентации наряду с рафинированной философской теорией традиционной космографии, которая и является способом описания чувственного мира не в аспекте внутриспсихического отражения, а в качестве мира-вместилища. Тем самым кодируется доктринальная концепция круговорота бытия (*сансары*), предполагающей, согласно совокупному результату жизненных действий индивида в прошлых рождениях, обретение новых форм существования, сопряженных с определенным местопребыванием, зафиксированным в космографических представлениях. Для высокообразованного члена буддийской сангхи, принадлежащего к элитарному монашескому сообществу и посвящавшего свою жизнь практике буддийской йоги, в описании миров-вместилищ первостепенным являлся теоретический аспект, касающийся вопросов трансформации сознания.

⁴⁰ Согласно буддийским космологическим представлениям, на Уттаракхуру люди живут тысячу лет, на Апарогодани — пятьсот, а на Пурравидехе — двести пятьдесят.

⁴¹ ЭА, III. 78–81.

В народном же буддизме традиционная космография использовалась, скорее всего, как функциональный аналог свода географических знаний, не будучи при этом отражением географических реалий.

Подведем промежуточный итог. В отличие от буддийской традиции, где описание Джамбу-двипы преимущественно сводится к описанию двух сакральных центров — «алмазного трона» бодхисаттв и священного озера Анаватапта, где произрастает чудесное дерево Джамбу и берут свое начало великие реки Индии, в индуистской традиции, согласно тексту Вишну-пураны, материк Джамбу разделен на семь стран, один из которых, Бхарата-варша, традиционно соотносимый с Индией, в свою очередь делится на девять областей. Как отмечал В. Н. Топоров, получаемое трехкратным повторением триады число девять в ряде восточных традиций соперничает с семеркой, выступая в значении «все»⁴².

Семантика числа два, маркируемого двумя сакральными центрами буддийской Джамбу-двипы, указывает на наличие бинарной оппозиции, с помощью которой мифопоэтическая традиция описывает мир, презентуя идею взаимодополняющих частей единого целого⁴³. Дерево Джамбу и «алмазный трон» бодхисаттв, таким образом, представляются не противоположностями, а частями единой традиции, где буддизм предстает как преемник ведийского наследия, что имплицитно и утверждали буддийские идеологи.

Общим для обеих традиций является то, что только человеческая форма рождения является благой, потому как дает возможность реализации цели религиозной жизни — прекращения безначального круговорота рождений-смертей, пребывание в котором неизменно связано со страданием. Ход времени как в буддизме, так и в индуизме, характеризуется постоянным регрессивным нисхождением от «золотого века» процветания и благоденствия ко времени всеобщего упадка.

Однако принципиальная разница заключается в утверждении ортодоксальной традиции о том, что вступить на путь освобождения может лишь мужчина, родившийся на Бхарата-варше, южной оконечности Джамбу-двипы. Таким образом, религиозный путь освобождения был заказан для женщин и для представителей неарийских этносов (Бхарата-варша соотносилась с территорией современной Индии), что подкрепляет представление об индуизме как об этнически замкнутой религии. Буддизм же подобных различий не проводил.

Как ранее упоминалось, гора Меру, вся из золота, находится в центре сокровенной земли — Илаврита-варши. Как явствует из текста Вишну-пураны, Меру, сравниваемая по форме с цветком лотоса, скорее напоминает перевернутый конус — вершиной вниз. Стоит отметить, что относительно формы Меру пуранические источники расходятся друг с другом. В тексте Падма-пураны Меру сравнивается с «колокольчикоподобным» цветком *дхатура* — белой «дурман-травы», в Ваю-пуране, Меру имеет четыре разноцветные грани — белую на востоке, желтую на юге, черную на западе, красную на севере. Согласно Линга-пуране, восточная сторона Меру окрашена в рубиновый цвет, южная подобна лотосу, западная — золотая, северная — цвета коралла. Есть также упоминания и о восьми, ста и тысячи склонах Меру⁴⁴.

⁴² См.: Топоров В. Н. Числа // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. / Гл. ред. С. А. Токарев. — М.: НИ «Большая Российская энциклопедия», 1997. — Т. 2, — С. 631.

⁴³ См.: там же.

⁴⁴ VP. P. 167.

Четыре горы, значительно меньших по размерам, ориентированных по основным направлениям сторон света, образуют собой четыре «опоры» мировой горы. С востока Меру поддерживает гора *Мандара*, которую боги и демоны использовали в качестве мутовки при пахтании молочного океана с целью получения *амриты* — напитка богов, дарующего бессмертие. С южной стороны Меру поддерживала «опьяняющая запахом» гора *Гандхамадана*; с запада — *Винула*, и с севера — «обладающая прекрасными гранями» гора *Супаршва*⁴⁵.

На вершинах этих гор произрастают вышеназванные чудесные деревья: на восточной вершине — Кадамба, на южной — Джамбу, на западной — Пипал и на северной — Вата.

Плоды древа Джамбу столь велики, что размерами могут сравниться со взрослым слоном. Когда приходит пора, плоды падают на вершину Гандхамаданы и, лопаясь, выпускают сок, образующий реку Дамбу, воды которой утоляют жажду обитателей континента. Испивший этой воды «остаётся здоровым, не подвержен потению, его тело не источает неприятные запахи, он не страдает от недугов и старения»⁴⁶.

На вершине Меру находятся огромный город Брахмы, а вокруг него, ориентированные по восьми сторонам света, располагаются восемь величественных городов божеств — хранителей сторон света (*локапал*) — Индры, Ямы, Варуны, Куберы, Вивасвата, Сомы, Агни и Ваю.

Столица Брахмы омывается рекой Гангой, которая, беря свое начало из стоп Вишну и огибая луну, ниспадает с небес и разделяется на четыре великие реки, текущие в противоположных направлениях — *Шита*, *Алакананда*, *Чакшу* и *Бхадра*. Первая, проходя по восточному склону Меру, достигает страны Бхадрашва. Алакананда течет на юг, в страну Бхарата-варша, и, разделяясь по пути на семь рек, впадает в море. Чакшу достигает западной страны Кетумала, а Бхадра питает своими водами Северный Куру⁴⁷.

Представитель англиканской церкви, теолог Георг Стэнли Фабер сопоставил мифические реки вишнунитской традиции с реальными гидронимами. Так, Фабер, рассматривая Илаврита-варшу с горой Меру в центре в качестве райских куш, полагал, что Бхадра, текущая на север — это сибирская Обь, Шита — Хуанхэ, Алакананда рассматривалась как приток Ганга, а Чакшу соотносилась с Амударьей⁴⁸. Конечно, вряд ли можно согласиться с данной точкой зрения, но в аспекте изучения особенностей восприятия индийской традиционной культуры в Европе данный факт небезынтересен.

Согласно буддийской традиции, закрепленной в тексте «Энциклопедии Абхидхармы», Меру имеет четыре склона, состоящие «из четырех драгоценностей» — золота, серебра, лазурита и хрусталя. Каждая из сторон Меру сияет, окрашивая небосвод со-

⁴⁵ В текстах Бхагавата-пураны и Падма-пураны приводятся несколько иные названия — Мандара, Мерумандара, Супаршва и Кумуда.

⁴⁶ VP. P. 168

⁴⁷ В текстах Ваю-, Матсья- и Падма-пураны эти реки представлены несколько иначе. Так, Ганга дает начало семи потокам: Налини, Хладини и Павани, текущим на восток; Чакшу, Шита и Инд (Синдху) — на запад и Бхагиратхи — на юг. В Махабхарате упоминаются следующие реки: Васвау-касара, Налини, Павани, Ганга, Шита, Инд и Джамбунади.

⁴⁸ Faber G. S. The Origin of Pagan Idolatry ascertained from Historical Testimony. 3 Vol. Vol. I. — London, 1816. — P. 315–317.

ответственно цвету своего сияния. Так, небо над Джамбу-двипой кажется голубым, поскольку континент располагается напротив лазуритовой грани Меру⁴⁹.

На террасах, образованных на склоне горы Меру обитают живые существа, относящиеся к классу богов-небожителей. Таких террас четыре, на первой террасе обитают боги, именуемые «Держащие в руках чашу»; на второй — «Носящие гирлянду», на третьей — «Всегда опьяненные»; четвертая терраса — место обитания Четырех Великих Правителей мира (*чатурмахараджа*). Обитатели всех четырех террас относятся к богам группы «Четырех Великих Правителей мира».

Четырех Великих Правителей мира именуют *Дхритараштра*, *Вирудхака*, *Вирупакаша* и *Вайшравана*.

Дхритараштра — «Могущественный повелитель», управляет небесными музыкантами — *гандхарвами*. Вирудхака повелевает *кумбхандами*, уродливыми духами, враждебными к людям. Вирупакаша — владыка *нагов* — мифических змееподобных существ. «Всеповелевающий» Вайшванара царствует над *якшами* — природными духами, которые могут быть совершенно безобидными существами, но, с другой стороны могут предстать и в образе злого демона, подстерегающего путника в лесной глухомани.

На плоской вершине Меру стоит величественный дворец *Сударшана*, принадлежащий царю богов — Индре (в буддийской традиции — *Шакра*). Во дворце обитают боги группы «Тридцати трех». Семантика числа тридцать три уходит корнями в ведийскую эпоху. В брахманизме число тридцать три означало двенадцать солярных богов — *адитьев*, соотносимых с месяцами года, восемь *васу* — божеств земли, одиннадцать *рудр*, представителей воздушной стихии, двух небесных колесничих *Ашвинов* и Индру — их повелителя. Одна из буддийских интерпретаций числа тридцать три относит семантику этого числа к сюжету о легендарном благочестивом брахмане *Магхе* и тридцати двух его последователях. Получив новое рождение на небесах, Магха (уже в образе Шакры) и его товарищи освободили Меру от демонов и построил свою хорошо защищенную столицу⁵⁰.

В северо-восточных владениях Шакры находится дерево *Ковидара* (возможно, магнолия), именуемое *Париджата*, под кроной которого Будда Шакьямуни проповедовал богам Дхарму. Запах от благоухающих цветов этого дерева распространяется по ветру на сто йоджан, а против ветра — на пятьдесят йоджан⁵¹.

На юго-западе столицы Шакры располагается дворец *Судхарма* («Прекрасная Дхарма», «совершенное Учение»), где боги группы Тридцати трех тщательно оценивают праведные и неправедные деяния.

Таким образом, и на небесах отмечается наличие двух центров, локализованных друг относительно друга как зеркальные противоположности. С одной стороны — чудесное древо, интегрированное, стоит отметить, в буддийскую семантику; с другой — здание совета богов, где вершится суд, согласно Дхарме. Можно сделать вывод о том, что наличие двух центров на Джамбу-двипе является земной проекцией небесной топографии.

⁴⁹ ЭА, III.50.

⁵⁰ См.: Островская Е. П., Рудой В. И. Реконструкция // Васубандху. Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). — Т. 2: Раздел III: Учение о мире; Раздел IV: Учение о карме / Изд. Подгот. Е. П. Островская, В. И. Рудой. — М.: Ладомир, 2001. — С. 140–141.

⁵¹ ЭА, III.68.

Общим для обеих традиций, как буддийской, так и для вишнуитской, является позиционирование Меру как Мировой горы, как оси мира представляющей собой одну из многочисленных трансформаций образа Мирового древа — характерного для мифопоэтического сознания образа, воплощающего универсальную концепцию мироздания, где сводятся воедино общие бинарные семантические оппозиции, описывающие основные параметры Вселенной.

Мировая гора помещается в сакральном центре мира, который может множиться — три мировых горы, мировая гора и мировое древо. Поэтому вопрос о соотношении Меру и древа Джамбу, на наш взгляд, решается именно как наличие двух сакральных центров. Тем более что Джамбу, чудесный сок плодов которого утоляет жажду и не вредит здоровью, возможно рассмотреть как Древо жизни, являющееся в свою очередь также одним из образов мирового древа⁵².

Еще одна черта, характерная для мировой горы и наличествующая при описании Меру — структурирование горизонтальной плоскости по двум координатам — слева направо и спереди кзади, образующее простейшую мандалу — крест, квадрат, круг. В нашем случае мы имеем дело с квадратом, где каждая из четырех сторон указывает направление сторон света. В. Н. Топоров отмечал, что по сторонам находящегося в центре Мирового древа могут находиться соотносимые с ним частные мировые древа или мифологические персонажи, персонификации стран света⁵³. В индуистской традиции мы видим такие «частные мировые древа», растущие на вершинах «частных мировых гор», поддерживающих Меру, на склонах которой проживают локапалы — стражи сторон света. В буддизме также мы видим присутствие ориентированных по четырем основным направлениям Великих Правителей мира — чатурмахарадж.

Таким образом, описание мифологических гидронимов ведийской традиции, встречающихся в тексте Вишну-пураны, неразрывно связано с ведийской ритуальной практикой. Единая южноазиатская космологическая доминанта — радиально-кольцевая морфология земной поверхности — характерна как для буддийской, так и для вишнуитской традиции.

Общим как для Вишну-пураны, так и для Абхидхармакоши, является признание исключительно человеческой формы рождения, возможной только на Джамбу-двипе, единственно благой, дающей возможность достижения окончательного освобождения (мокша, нирвана). Религиозная деятельность разворачивается во времени, характеризующемся константным социальным регрессом. Принципиальное отличие ортодоксальной индийской традиции от буддийской заключается в том, что она признает возможность достижения мокши только за мужчинами, родившимися на Бхарата-варше, южной оконечности Джамбу-двипы, доминирующим, согласно тексту Вишну-пураны, над остальными материками.

Числовая семантика материков, представленная в космографии Южной Азии, демонстрирует, что ойкумена осмыслялась древними идеологами как совершенная, идеологически отражающая непрерывность двух традиций.

Являющиеся инвариантами Мирового древа Мировая гора Меру и дерево Джамбу, вполне соотносимое с Древом жизни, представляют собой два сакральных центра земной поверхности — проекциями небесных топонимов.

⁵² См.: Топоров В. Н. Древо жизни // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т./ Гл. ред. С. А. Токарев. — М.: НИ «Большая Российская энциклопедия», 1997. — Т. 1. — С. 396.

⁵³ См.: Там же. С. 401–402.

ЛИТЕРАТУРА

1. Васубандху Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). — Т. 2: Раздел III: Учение о мире; Раздел IV: Учение о карме / Изд. Подгот. Е. П. Островская, В. И. Рудой. — М.: Ладомир, 2001.
2. Ермакова Т. В., Островская Е. П. Классический буддизм. — СПб.: Издательский Дом «Азбука-классика»; «Петербургское востоковедение», 2009.
3. Островский А. Б. Зрительно-числовые коды в космологической модели Васубандху // Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). — Т. 2: Раздел III: Учение о мире; Раздел IV: Учение о карме / Изд. Подгот. Е. П. Островская, В. И. Рудой. — М.: Ладомир, 2001. — С. 47–71.
4. Островская Е. П., Рудой В. И. Реконструкция // Васубандху. Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). — Т. 2: Раздел III: Учение о мире; Раздел IV: Учение о карме / Изд. Подгот. Е. П. Островская, В. И. Рудой. — М.: Ладомир, 2001. — С. 72–179.
5. Ригведа Мандалы V–VIII (2 издание, исправленное). Изд. подгот. Т. Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1999.
6. Топоров В. Н. Древо жизни // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т./ Гл. ред. С. А. Токарев. — М.: НИ «Большая Российская энциклопедия», 1997. — Т. 1, — С. 396–398.
7. Топоров В. Н. Древо мировое // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т./ Гл. ред. С. А. Токарев. — М.: НИ «Большая Российская энциклопедия», 1997. — Т. 1, — С. 398–406.
8. Топоров В. Н. Числа // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т./ Гл. ред. С. А. Токарев. — М.: НИ «Большая Российская энциклопедия», 1997. — Т. 2, — С. 629–631.
9. A Dictionary of Indology. Ed. by Ashim Kumar Roy, Gidwani N. N. Vol. I–III. New Delhi, 1983–1985.
10. Faber G. S. The Origin of Pagan Idolatry ascertained from Historical Testimony. Vol. I–III. Vol. I. — London, 1816. — P. 315–317.
11. The Vishnú Puráña, a system of Hindu Mythology and Tradition. Tr. by Wilson H. H. — London: Oriental Translation Fund, 1840.

СОКРАЩЕНИЯ

- VP — The Vishnú Puráña, a system of Hindu Mythology and Tradition. Tr. by Wilson H. H. — London: Oriental Translation Fund, 1840.
- PВ — Ригведа. Мандалы V–VIII (2 издание, исправленное). Изд. подгот. Т. Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1999. — 743 с.
- ЭА — Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). — Т. 2: Раздел III: Учение о мире; Раздел IV: Учение о карме / Изд. Подгот. Е. П. Островская, В. И. Рудой. — М.: Ладомир, 2001. — 755 с.

БОГОСЛОВИЕ И ФИЛОСОФИЯ: ТЕМЫ, ИМЕНА, СЮЖЕТЫ

Г. И. Беневиц

ЛОГОС МЕЛХИСЕДЕКА. ЭКЗЕГЕЗА И ПАРАДИГМА ОБОЖЕНИЯ У ПРП. МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

Учению прп. Максима Исповедника о Св. Писании и его практике толкования Писания посвящено множество работ¹. Тем не менее, эту проблематику нельзя считать исчерпанной. В настоящей статье мы хотим остановиться на одном характерном примере экзегезы прп. Максима в *Трудностях к Иоанну* (*Ambigua ad Johannem*), относящемуся к ключевой для него теме — учению об обожении. Особенность *Трудностей к Иоанну* по сравнению, скажем, с *Вопросоответами Фалассию* является то, что *Ambigua ad Johannem* посвящены толкованию трудных мест св. Григория Богослова, а не непосредственно Св. Писания. Когда же прп. Максим обращается к созерцанию смыслов Писания (а это происходит очень часто), то делает он это в рамках толкования св. Григория и раскрытия той своей мысли, которую он проводит в данном толковании. Эта особенность экзегезы Св. Писания прп. Максима в *Трудностях к Иоанну*, сколько нам известно, не была достаточно учтена исследователями, поэтому хотелось бы ее подчеркнуть и на конкретном, но весьма характерном и значимом для самого прп. Максима примере проиллюстрировать, что для него представляет собой «созерцание смыслов» Св. Писания в рамках толкования трудных мест св. Григория.

В качестве такого примера мы выбрали «умозрение о Мелхиседеке» (*amb.* 10–20: PG 91, 1137D — 1145D), точнее пять умозрений, занимающих заметное место в *amb.* 10, где прп. Максим толкует трудное место св. Григория о тех, кто с помощью разума и созерцания расторг «материю и плотское». Рассмотрев в *amb.* 10–19 пять способов естественного созерцания, и показав как, восходя от творения к Богу, человек может всецело соединиться по благодати с Ним, прп. Максим в качестве первого, можно

¹ Краткую библиографию по теме см. в нашей статье: Беневиц Г. И. О соотношении экзегезы Св. Писания Максима Исповедника и Иоанна Златоуста // Вестник РХГА. 2010. — Т. 11 (2). — С. 62, прим. 1. См. также наше исследование о ранней экзегезе прп. Максима в: Беневиц Г. И. Предисловие // Прп. Максим Исповедник. Вопросы и недоумения / Пер. Д. А. Черноглазова, предисловие и комментарии Г. И. Беневица. — М.: Святая гора Афон, 2010. — С. 7–58 и комментарии к этому изданию.

сказать архетипического примера такого святого приводит библейского Мелхиседека, предлагая пять умозрений о нем.

Такое обращение к Мелхиседеку, как мы увидим, не случайно. Его продуманность со стороны прп. Максима станет яснее, если иметь в виду, что вскоре после места из *Слова* 21 св. Григория относительно тех, кто расторг материю и плоть, и возвысился до единства, представляемого в Троице, св. Григорий говорит: «Такое любомудрие из новых и древних достигнуто не многими Кого же разумею под достигшими? Еноха, Ноя, Авраама, Исаака, Иакова, двенадцать патриархов, Моисея, Аарона, Иисуса, Судей, Самуила, Давида, Соломона до известного времени, Илию, Елисея, пророков... Иоанна (Крестителя)»². Это место интересно для нас в двух смыслах: с одной стороны — оно свидетельствует, что св. Григорий, а вслед за ним прп. Максим, говорит о равенстве святых ветхозаветных и святых «после Христа» (напомним, что *Слово* 21 является похвалой св. Афанасию Александрийскому, и именно он сравнивается по духовной высоте с великими святыми древности), не выделяя высоты богопознания одних по сравнению с другими³. С другой стороны, у св. Григория в этом списке Мелхиседека нет⁴. Прп. Максим же, напротив, именно его возвел в *amb.* 10–20 в ранг архетипического примера, иллюстрирующего совершенное обожение, в следующих параграфах *amb.* 10 он приведет примеры и других ветхозаветных святых, но Мелхиседека в этом ряду называет первым.

Одну из причин этого прп. Максим указал сам: «В Писании он единственный сохраняется как явившийся таковым (то есть *без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни* (Евр 7, 3), что понимается прп. Максимом как рожденный свыше благодатью⁵. — Г. Б.), вероятно, как первый, ставший по добродетели превыше материи и вида (или: вещества и формы)»⁶. Но данная причина, почему прп. Максим привлек фигуру Мелхиседека, не единственная.

Это подтверждает во втором умозрении о Мелхиседеке и сам прп. Максим, говоря о нем как об образе Христа, про Которого слова, сказанные в Евр. 7, 3, только и могут

² PG 35, 385.10–17, рус. пер. цит. по изд.: Святитель Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский. Собрание творений в 2-х томах. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. — Т. 1. — С. 306.

³ См. краткий, но очень содержательный обзор по проблематике, связанной с этой особенностью богословия прп. Максима и следующего ему св. Григория Паламы, в: Choufrine A. M. Melchizedek in Maximus the Confessor and Gregory Palamas: A Statement of a Problem for a Case Study of the Byzantine Idea of Salvation History // Современные проблемы теологического образования (культурологический, богословский, педагогический и лингвистический аспекты). Материалы Международной первой богословской научно-практической конференции 9–10 декабря 2003 г., ред. В. М. Князев (Екатерининские чтения. Вып. 1), Екатеринбург, 2003. — С. 112–114.

⁴ Интересно, что в *Thal.* 47 (см. рус. пер. в изд.: Максим Исповедник. Вопросы-ответы к Фаласию. Пер. С. Л. Епифановича и А. И. Сидорова. — М., 1993. — Кн. II. — С. 119) прп. Максим, толкуя выражение: «глас вопиющего в пустыне», в частности, говорит, что под ним можно понимать праведников Ветхого Завета — Авеля, Еноса, Еноха, Ноя, Авраама, Исаака и Иакова. Мелхиседека в этом списке, который ближе к списку св. Григория в *or.* 21, — нет.

⁵ Так, прп. Максим пишет, что в Писании сказано о Мелхиседеке что он — *без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни*, как разъяснили это богоносные отцы, не применительно к тварной природе, которая сама из не-сущего и в соответствии с которой он имеет начало и конец жизни, но из-за нетварной божественной благодати, согласно которой он вечно познается рожденным от Бога (см. *amb.* 10–20а: PG 91, 1141A — В).

⁶ Max., *amb.* 10–20а: PG 91, 1141C.

быть произнесены в собственном смысле: «Ибо единственнейший Господь наш и Бог Иисус Христос по природе и поистине без отца, без матери и без родословия, не имеющих ни начала дней, ни конца жизни»⁷. Таким образом, в умозрении о Мелхиседеке последний, с одной стороны, максимально сближается со Христом как первый, сохраненный в Писании, чистейший и точнейший Его образ и подобие, а с другой — принципиально различается с Ним. У такого подхода может быть целый ряд объяснений. Их следует искать, в первую очередь, в традиции и проблематике, которая восходит к самому св. Григорию Богослову. Так, в *Слове* 30 св. Григорий среди имен Христа называет имя «Мелхиседек»⁸, а в *Слове* 38, на *Богоявление или Рождество*, он пишет: «приходит Мелхиседек; рожденный без матери рождается без отца, — в первый раз без матери, во второй без отца»⁹. И сразу дальше: «упраздняются законы естества»¹⁰ — это как раз те знаменитые слова, что пространно толкуются прп. Максимом в *amb.* 31 и ряде других мест. Таким образом, св. Григорий называет — еще до прп. Максима — Христа Мелхиседеком в собственном смысле, а библейский Мелхиседек становится Его образом. Прп. Максим, несомненно, знал это, что, скорее всего, и послужило для него поводом для максимального сближения библейского Мелхиседека со Христом и выделения его из всех святых, а с другой стороны, — дало основание подчеркнуть различие образа (пусть и точнейшего и чистейшего) от Первообраза.

В необходимости такого различения были и исторические причины. Как уже отмечалось¹¹, не исключено, что полемика прп. Максима с оригенистами в *Трудностях* является среди прочего и неким восполнением не удовлетворившей его до конца полемики с ними свв. Варсануфия и Иоанна. В этом контексте можно вспомнить, что именно в антиоригенистских высказываниях последних встречается упоминание о Мелхиседеке; так, в 611 вопросе рассказывается о некоем «великом Старце», который «думал, что Мелхиседек есть Христос», но потом помолился, и «Бог открыл ему истину»¹². Возможно, мы здесь имеем дело с разновидностью ереси мелхиседекиан¹³, или же с одной из ошибочных реакций на нее внутри Церкви, когда библейского Мелхиседека стали понимать как Самого Христа¹⁴ — мнение, которого, видимо,

⁷ Idem., *amb.* 10–20b: PG 91, 1141D.

⁸ Greg. Naz. *De filio* (orat. 30): 21. 22 // Gregor von Nazianz. Die fünf theologischen Reden, ed. J. Barbel. — Düsseldorf: PatmosVerlag, 1963; см. рус. пер. в изд.: Григорий Богослов 1994. — Т. 1. — С. 443.

⁹ PG 36, 313.14–15.

¹⁰ PG 36, 313.16, цит. по изд.: Там же. С. 522.

¹¹ Cp. Sherwood P. The Earlier Ambigua of St Maximus the Confessor and his refutation of Origenism. — Roma, 1955. — P. 77.

¹² Цит. по изд.: Варсануфий и Иоанн, свв. Вопросы и ответы. Руководство к духовной жизни в ответах на вопрошения учеников. — М., 1994. — С. 383. Упоминание этого случая было призвано объяснить, что даже великие старцы, если они не вопросят Бога в молитве, могут разделять ошибочные мнения своей среды; так вот и св. Григорий Нисский, вероятно, не спросил об учении Оригена об апокатастасисе и поэтому повторил его.

¹³ Об этой ереси см. в *Панарионе* св. Епифания Кипрского, ересь 55, и у Пс.-Златоуста, в *Беседе о Мелхиседеке* (3) (Joan. Chrys. *De Melchisedech* [Sp.]: PG 56, 260–262). Судя по св. Епифанию, суть ереси мелхиседекиан состояла в эзотерическом толковании мистической фигуры Мелхиседека как воплощения Силы Божией и того, кто стоит выше Христа, коль скоро Христос удостоился быть священником по чину Мелхиседека. Вероятно, были разновидности этой ереси, в которых Мелхиседек почитался воплощением Бога Отца или Св. Духа.

¹⁴ Так, среди заблуждений относительно Мелхиседека уже св. Епифаний Кипрский упоминает о различных мнениях о Нем в Церкви и говорит, в частности, о тех, кто считал, что «это собственно

придерживался сначала упомянутый «великий Старец». Толкование прп. Максима не только абсолютно отвергает такое понимание, что мы находим уже у св. Епифания (см. ниже), но и подчеркивает, в какой наивысшей и предельной степени Мелхиседек и другие святые подобен Христу.

Эта особенность экзегезы прп. Максима чрезвычайно важна: для всего его богословия характерно предельное сближение обоженных со Христом, так, что в *amb.* 21 он даже дерзает писать о святых, что «Слово...делает их живыми образами Христа и скорее тождественным Ему по благодати, нежели [Его] уподоблением (ἁφομοίωμα), а возможно, и самим Господом, если такое выражение кому-нибудь не покажется тяжким (φορτικός)»¹⁵. Заметим, что писалось это в ситуации, когда совсем недавно в Церкви были осуждены «исохристы», само имя которых означало «равные Христу», хотя это равенство у них имело иные предпосылки и понималось иначе, чем состояние обоженных у прп. Максима¹⁶.

В контексте появления фигуры Мелхиседека у прп. Максима стоит упомянуть и о теме Мелхиседека в опубликованном Марселем Ришаром ересиологическом трактате «К Епифанию, о ересях» некоего иеромонаха Георгия (датируемом первой половиной VII в., т. е. временем, когда жил прп. Максим), в котором встречается полемика как с мелхиседекианами, так и с оригенистами. В этом трактате, в частности, упоминается посвященное Мелхиседеку сочинение Дидима Слепца, находившегося под влиянием Оригена. Согласно Георгию, Дидим, говорил в этом сочинении о существовании единственного не уклонившегося ума (не уклонившегося, очевидно, при падении всех остальных умов), который он называет Мелхиседеком, а также — Христом¹⁷. И далее Георгий подчеркивает, что Дидим дает оригенистический вариант толкования ереси мелхиседекиан и переходит к полемике с самим оригенизмом, в котором присутствует именно это учение о падении всех умов, кроме одного и последующем восстановлении всех умов в первоначальное единство (т. е. они все становятся мелхиседеками-

Сын Божий явился тогда Аврааму в виде человека» (*haer.* 55.7). Сам св. Епифаний такую возможность отвергает.

¹⁵ PG 91, 1253D. Отметим, что прп. Максим здесь употребляет слово того же корня — ἁφομοίωμα (уподобление), которое встречается и в оригинале Евр. 7, 3, когда говорится об уподоблении Мелхиседека Сыну Божию. Тем примечательнее, что он дерзает и его усилить для выражения «тождества» святых со Христом.

¹⁶ Как считает Дэли (Daley), исохристы, вероятно, находились под влиянием учения Евагрия, воспринятого Стефаном бар-Судаили, и от него распространившегося в Палестине, что «в конечном восстановленном единстве тварных умов все будут столь же едины со Христом в Его знании божественной реальности, что будут действительно Ему “равны” (ἰσοχριστοί): божественными по частию, даже способными сотворить для себя новые миры» (Daley B. What did «Origenism» Mean in the Sixth Century? // *Origeniana Sexta. Origene Et La Bible / Origen and the Bible. Actes du Colloquium Origenianum Sextum.* Chantilly, 30 aout — 3 septembre 1993. Ed. Gilles Dorival et Alain le Bouluec. — Leuven Univ. Press. — Leuven, 1995. — P. 635). Хотя о богословии исохристов сведения дошли весьма скудные, можно предположить, что в основе их концепции лежало представление об изначальной Энаде умов, одним из которых — единственно не павшим — был Христос (то есть тот ум, который потом стал Иисусом Христом); по возвращении всех умов в Энаду в апокатастасисе все они станут равными Христу. Равенство, очевидно, предполагало совлечение плоти и устранение всяких отличий. По крайней мере, анафемы Собора 553 осуждают именно такое учение (см. *Ibid.* P. 636).

¹⁷ Richard Marcel. Le traité de Georges Hiéromoine sur les heresies (8.3) // *Revue des Études Byzantines* 1970. — V. 28. — P. 256–257; репринт: Richard Marcel. *Opera Minora.* — Tunhout — Louvain, 1977. — Vol. 3. — no. 62.

христами). Таким образом, весьма вероятно, что не только упоминание Мелхиседека у св. Григория Богослова, но и его значение для полемики вокруг оригенизма стали факторами, повлиявшими на то внимание, которое уделяет этой теме прп. Максим.

При этом, согласно выдвинутой нами гипотезе¹⁸, антиоригенистская реакция была господствующей духовной тенденцией в той среде, в какой находился прп. Максим, когда писал *Трудности к Иоанну*. Эта реакция состояла в недооценке духовного толкования Писания (даже боязни его как излишнего спиритуализма) и в недооценке учения об обожении. Именно в этой ситуации прп. Максим, с одной стороны, постоянно подчеркивал, в какой высшей степени святые уподобляются Христу, так что, как он выражается, «становятся Господом», и в то же время он не переставал проводить различие между Христом и святыми, даже самыми совершенными среди них, с которыми само Писание сравнивает Христа, точнее, как говорит прп. Максим, это их оно сравнивает с Ним. Этим, очевидно, и объясняется причина привлечения прп. Максимом к экзегезе трудного места св. Григория библейского Мелхиседека, этой таинственной фигуры, в понимании которой развилась отдельная разветвленная ересь, имевшая свое продолжение и в александрийско-палестинском оригенизме¹⁹.

Говоря об особенностях библейской экзегезы прп. Максима в умозрении о Мелхиседеке, следует хотя бы кратко отметить отличие его подхода от толкований св. Епифания, Пс.-Златоуста и самого св. Иоанна Златоуста, писавших о Мелхиседеке в полемике против мелхиседекиан. Прп. Максим сосредоточивается на объяснении того самого выражения, которое в Евр. 7, 3 относится к Мелхиседеку и которое, как видно из того же свидетельства св. Епифания, и давало повод еретикам считать Мелхиседека воплощением Божией силы (если не Самого Бога Отца или Святого Духа). Св. Епифаний объясняет это выражение просто: «Мелхиседек был человек; а *без отца, без матери* не потому, что не имеет отца или матери, но потому, что в божественном Писании они не поименованы со всею очевидностью»²⁰. Пс.-Златоуст дает свою версию, сходную, но несколько отличную от версии св. Епифания. Возражая неким иудеям, которые отсутствие родословной Мелхиседека объясняли его рождением от прелюбодейной связи, он пишет далее: «(поскольку) Мелхиседек был прообразом Господа и носил образ Христа, подобно Ионе, то Писание умолчало об его отце, чтобы в нем, как в образе, мы созерцали Христа, который воистину *без отца и без родословия*»²¹. То есть умолчание о родителях Мелхиседека в Писании объясняется стремлением как можно больше уподобить описание Мелхиседека его первообразу — Христу. Св. Иоанн Златоуст, тоже полемизируя с еретиками, дает другую версию: «поскольку не помнил своих родителей, называется не имеющим ни отца, ни матери»²². И хотя св. Епифаний говорит о святости Мелхиседека, а Златоуст говорит о его праведности и том, что им двигал пророческий Дух (когда он благословил Авраама и вынес ему хлеб и вино —

¹⁸ Benevich Grigory, Maximus the Confessor's polemics against anti-Origenism: *Epistulae 6 and 7 as a context for the Ambigua ad Iohannem* // *Revue d'histoire ecclésiastique*. 104/1–2009. — P. 5–15.

¹⁹ По мнению Иштвана Перцеля, эта ересь могла повлиять и на Пс.-Дионисия (см. Perczel Istvan. Pseudo-Dionysius and Palestinian Origenism // *The Sabbaites Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, ed. Joseph Patrich / *Orientalia Lovaniensia Analecta* 98. — Leuven: Peeters, 2001. — P. 274).

²⁰ Epih., *haer.* 55.1: 2.325.7–9 (Holl).

²¹ Chrys. (?), *Melchised.: PG* 56, 260. 55–58.

²² Chrys., *hom. in Gen.* 35.5.328, цит. по изд.: *Иоанн Златоуст 1993*, с. 382.

образ Евхаристии), именно у прп. Максима мы встречаем понимание слов «без отца, без матери и родословия», как и последующих из Евр. 7, 3 в приложении к Мелхиседеку, как указывающих на его рождение свыше и то, что он уже не определялся в своем бытии никакими земными признаками, связанными с плотским рождением²³.

Для прп. Максима Мелхиседек — это точнейший и чистейший образ и подобие Самого Христа, и в этом, очевидно, состоит особенность его духовного *диабасиса* (перехода от буквы к духу) в чтении Св. Писания, о котором подробно пишут исследователи экзегезы прп. Максима²⁴. Как и его предшественники среди святых отцов, толковавшие Евр. 7, 3, прп. Максим, конечно, подчеркивает отличие Мелхиседека от Христа, и то, что в собственном смысле сказанное о нем относится ко Христу, но в отличие от других отцов (до и после него) он читает сказанное о Мелхиседеке не в каком-то фигуральном или риторическом смысле (вроде того, что тот забыл родителей, или о них просто не сказано в Писании), а в смысле прямом, хотя и не в буквальном²⁵, а духовном, когда слова об отсутствии родителей по плоти, родословной, начала и конца дней прочитываются как характеристики состояния обожения, в котором святые добродетелью оказываются превыше определимости какими-либо плотскими признаками, а в созерцании не ограничиваются ничем тварным²⁶. Раскрытию именно этого состояния, как и пути, ведущего к нему, прп. Максим посвятил по преимуществу и толкование *amb.* 10, и *Трудности к Иоанну* в целом, и именно это накладывает особую печать на его умозрения Св. Писания в этом сочинении.

Предметом умозрения прп. Максима является не Мелхиседек в его плотском измерении и историческом окружении, каким его пытались представить и описать другие православные толкователи²⁷, но и не Мелхиседек мифический, каким его делали

²³ См. PG 91, 1137D, где говорится, что *без отца, без матери, без родословия* означает совершенное отложение природных признаков (τῶν φυσικῶν ὑψωρισμάτων ἀπόθεσιν), которое произошло с ним от наивысшей благодати, которой он сподобился по добродетели.

²⁴ См., напр., Blowers P., *Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor. An Investigation of the «Quaestiones ad Thalassium»*. — Notre Dame, IN.: University of Notre Dame, 1991. (Christianity and Judaism in Antiquity 7).

²⁵ Буквализмом (попыткой понять слова: «без отца, без родословия» буквально) страдало засвидетельствованное св. Епифанием иудейское толкование, по которому Мелхиседек родился от прелюбодейной связи. В этом буквализме, впрочем, был очевидный прокол — мать и при таком рождении все равно должна была быть. Не менее буквалистским было толкование мелхиседекиан и их наивных противников в церковной среде, которые говорили, что в Мелхиседеке воплотился (или в его виде явился) Бог (Своей силой или одним из Лиц Троицы).

²⁶ Говоря о «сверхприродном» состоянии Мелхиседека следует отметить, что в *qu. dub.* 7 (Declerck) прп. Максим делает акцент на том, что у Мелхиседека не было жены и подчеркивает, что епископы, живущие по Христу, т. е. священствующие по чину Мелхиседека, тоже не должны «допускать у себя жен».

²⁷ Особенно эта тенденция выразилась в апокрифе о Мелхиседеке Пс.-Афанасия, (PG 28, 525–529; ее перевод вошел в *Великие Четьи Минеи и Пролог* за 22 мая) (см. Robinson S. E. *The Apocryphal Story of Melchizedek // Journal for the Study of Judaism*. — 1987. — #18. — P. 26–39; автор предполагает, что последняя редакция апокрифа относится к IV–V вв. [P. 37]). В апокрифе, содержащем массу деталей из жизни Мелхиседека — выходца из царской языческой семьи, познавшего из творения Единого Бога, бежавшего от нечестивой родни на гору Фавор и ставшего чуть ли ни первым человеком, который стал вести монашескую, отшельническую жизнь — содержится еще одно «объяснение» отсутствия родных у Мелхиседека — во время жертвоприношения они все проваливаются под землю в результате кары Божией. Хотя прп. Максим, вероятно, является выразителем той же монашеской традиции, которая видела в Мелхиседеке подвижника-аскета, он не прибегает к подобного рода

еретики, а то, что можно было бы назвать: «логос Мелхиседека», всецело соотнесенный с Логосом и созерцаемый в Нем. Именно это восхождение в умозрении от буквы и плоти «вещи» к ее логосу, составляющему истинные бытие этой вещи, то есть созерцание ее такой, какой ее замыслил Бог (а в святых этот замысел совершенно исполнен), характеризует принцип умозрений в Духе, относящихся у прп. Максима как к созерцанию творения, так и к созерцанию смыслов Св. Писания.

Причем, как мы видим на примере умозрения о Мелхиседеке, буква Писания оказывается при таком подходе вовсе не уничтоженной, а скорее преобразенной²⁸. В частности, прп. Максим не отвергает слов об отсутствии у Мелхиседека начала и конца жизни (о чем умалчивают Златоуст и Епифаний²⁹), но говорит, что он по благодати созерцанием не задерживался ни на чем, что имеет начало и конец (то есть тварном). «Без отца, без матери и родословия» тоже толкуется не в смысле того, что Мелхиседек их забыл или о них не упоминает Писание, или же они погибли, а в том, что Мелхиседек, добродетелью расторгший природу, не определялся в своем существовании земным родством, а значит, в свете преобразования буквы и плоти он действительно созерцается без плотских отца и матери и земного родословия (что и отмечает Писание), имея отцом лишь Отца Небесного³⁰. Таким образом, ни одна буква Писания, ни одно слово, сказанное о Мелхиседеке, не осталась у прп. Максима, в отличие от других толкователей, без своего духовного толкования, без того, чтобы он их — каждое выражение отдельно и все в совокупности — не созерцал уже преобразенными. В этом последовательно и до конца духовном, вплоть до совершенного преобразования буквы Писания, не уничтожающем ее, но и не рабствующем ей, созерцании его смыслов, причем усматриваемых в перспективе Христоцентричной, и состоит, мы полагаем, особенность экзегезы прп. Максима.

ЛИТЕРАТУРА

1. Benevich Grigory. Maximus the Confessor's polemics against anti-Origenism: *Epistulae 6 and 7 as a context for the Ambigua ad Iohannem* // *Revue d'histoire ecclésiastique*. 104/1–2009. — P. 5–15.

«агиографическим» деталям в объяснении Евр. 7, 3, но говорит об «отсутствии родителей» у Мелхиседека в чисто духовном смысле.

²⁸ К тому же выводу мы пришли и в нашей предыдущей статье: Беневиц Г. И. О соотношении экзегезы Св. Писания Максима Исповедника и Иоанна Златоуста // *Вестник РХГА* 2010. — Т. 11 (2). — С. 62–71.

²⁹ Св. Епифаний упоминает только, что на основании этих слов о безначальности и бесконечности некие из еретиков считали, что Мелхиседек — это Сам Бог Отец; применительно же к Мелхиседеку он эти «неудобные слова» вообще не толкует.

³⁰ Жено в статье, посвященной одной из тем, связанных с фигурой Мелхиседека у прп. Максима (Jeauneau Édouard. *La Figure de Melchisédech chez Maxime le Confesseur* // *Autour de Melchisédech: Mythe-Réaliés-Symbole*. Carit.tres: Association des Amis du Centre Médiéval European de carit.tres, 2000. — P. 51–59), рассматривает эпизод из материалов судебного процесса над ним (*rel. mot.* 4, см. рус. пер. в изд.: Максим Исповедник. *Полемика с моноэнергизмом и монофелитством*. СПб., 2007. — С. 165), где описывается, как эмиссар императора Константа пытался убедить в Риме прп. Максима, что император имеет функции и авторитет священника, и при этом ссылался на прецедент Мелхиседека. Как замечает Жено, понимание Мелхиседека, которое прп. Максим выработал в *Трудностях к Иоанну*, а именно — как точный образ Христа, позволил ему отменить всякие попытки представить императора подпадающим под «прецедент Мелхиседека».

2. Blowers P., *Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor. An Investigation of the «Quaestiones ad Thalassium»*. — Notre Dame, IN.: University of Notre Dame, 1991. (Christianity and Judaism in Antiquity 7).

3. Choufrine A. M. *Melchizedek in Maximus the Confessor and Gregory Palamas: A Statement of a Problem for a Case Study of the Byzantine Idea of Salvation History // Современные проблемы теологического образования (культурологический, богословский, педагогический и лингвистический аспекты). Материалы Международной первой богословской научно-практической конференции 9–10 декабря 2003 г., ред. В. М. Князев (Екатерининские чтения. Вып. 1), Екатеринбург, 2003. — С. 112–114.*

4. Daley B. *What did «Origenism» Mean in the Sixth Century? // Origeniana Sexta. Origene Et La Bible / Origen and the Bible. Actes du Colloquium Origenianum Sextum. Chantilly, 30 aout — 3 septembre 1993. Ed. Gilles Dorival et Alain le Bouluec. — Leuven Univ. Press. — Leuven, 1995. — P. 627–638.*

5. Gregor von Nazianz. *Die fünf theologischen Reden*, ed. J. Barbel. — Düsseldorf: PatmosVerlag, 1963.

6. Jeaneau Édouard. *La Figure de Melchisédech chez Maxime le Confesseur // Autour de Melchisédech: Mythe-Réaliés-Symbole. Carit.tres: Association des Amis du Centre Médiéval European de carit.tres, 2000. — P. 51–59*

7. Perczel Istvan. *Pseudo-Dionysius and Palestinian Origenism // The Sabbaitic Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, ed. Joseph Patrich / *Orientalia Lovaniensia Analecta* 98. — Leuven: Peeters, 2001. — P. 261–282.

8. Richard Marcel. *Le traité de Georges Hiéromoine sur les heresies // Revue des Études Byzantines* 1970. — V. 28. — P. 239–269.

9. Robinson S. E. *The Apocryphal Story of Melchizedek // Journal for the Study of Judaism*. — 1987. — № 18. — P. 26–39.

10. Беневиц Г. И. *О соотношении экзегезы Св. Писания Максима Исповедника и Иоанна Златоуста // Вестник РХГА* 2010. — Т. 11 (2). — С. 62–71.

11. Беневиц Г. И. *Предисловие // Прп. Максим Исповедник. Вопросы и недоумения / Пер. Д. А. Черноглазова, предисловие и комментарии Г. И. Беневица. — М. — Святая гора Афон, 2010. — С. 7–70.*

12. Варсануфий и Иоанн, свв. *Вопросы и ответы. Руководство к духовной жизни в ответах на вопрошения учеников. — М., 1994.*

13. Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский, святитель. *Собрание творений в 2-х томах. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. — Т. 1.*

14. Максим Исповедник. *Вопросоответы к Фалассию. Пер. С. Л. Епифановича и А. И. Сидорова. — М., 1993. — Кн. II.*

15. Максим Исповедник. *Полемика с моноэнергизмом и монофелитством. Сост. Беневиц Г. И., Бирюков Д. С., Шуфрин А. М. — СПб., 2007.*

Д. С. Бирюков

НИКОЛАЙ МЕФОНСКИЙ И ВИЗАНТИЙСКИЙ «ПРОКЛРЕНЕССАНС»

Трактат византийского церковного деятеля и писателя Николая епископа Мефонского (1110–1160-е гг.) «Опровержение “Начал теологии” философа-платоника Прокла»¹ — уникальное сочинение в истории византийской философской литературы. Это второе в христианском мире фундаментальное опровержение Прокла, после трактата «О вечности мира, против Прокла» Иоанна Филопона²; однако если Филопон полемизировал в первую очередь с космологией Прокла, то Николай Мефонский ведет полемику с основополагающими предпосылками системы Прокла как таковой.

Полемика Николая с неоплатоническим учением была вызвана имеющей место в Константинополе, начиная со второй половины XI в., заметной тенденцией к при-

¹ Критич. изд.: Nicholas of Methone. Refutation of Proclus' Elements of Theology / A Critical Edition with an Introduction on Nicholas' Life and Works by Athanasios D. Angelou.— Athens-Leiden, 1984.

² Долгое время, со времени опубликования А. Май фрагмента из cod. Vaticanus 1096, под названием «Из опровержений богословских глав Прокла, [написанных] Прокопием Газским: опровержение, глава 146» (Mai A. *Classicorum Auctorum e Vaticanis Codicibus Editorum*.— Rome, 1831.— Т. IV.— Р. 274–275), считалось, что с Проклом полемизировал также Прокопий Газский, ритор и экзегет, писавший в начале VI в. Этот фрагмент был отождествлен Д. Руссосом со 146 главой «Опровержения Начал теологии» Николая Мефонского (Roussos D. *Treis Gazaioi*.— Constantinople, 1893.— Р. 69). В свою очередь, Дрэзеке обвинил Николая Мефонского в плагиате, имея в виду, что весь текст «Опровержений» принадлежит Прокопию (Dräseke J. *Prokopios' von Gaza 'Widerlegung des Proklus' // Byzantinische Zeitschrift*. 6, 1897. S. 55–91; позже эта позиция была поддержана в исследовании: Sicherl M. *Platonismus und Textüberheferung // Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*. 15, 1966. S. 213). Против этого утверждения выступили Й. Штигльмайр, Дж. Меркати, Э. Доддс (Stiglmayr J. *Die Streitschrift des Prokopios von Gaza gegen den Neuplatoniker Proklos // Byzantinische Zeitschrift*. 8, 1899. S. 226–301; Mercati G. *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV*. Vatican, 1931. Pp. 264–266; Dodds E. R. *Introduction // Proclus. The Elements of Theology / A revised text with transl., introd. and comm. by E. R. Dodds*. Oxford, 1963. P. XXXI, n. 1); на данный момент можно считать доказанным, что автором «Опровержения», так же как и 146 главы этого сочинения, является именно Николай Мефонский. Однако отметим, что, возможно, имела место полемика Прокопия с Проклом в недодшедших до нас сочинениях.

стальному изучению платонических и неоплатонических философских текстов. Эта тенденция была названа современным исследователем о. Герхардом Подскальски византийским «проклренессансом»³. Она была чревата тем, что неоплатонические парадигмы использовались для решения догматических вопросов христианского богословия (что послужило, в частности, поводом к осуждению Иоанна Итала в 1082/1083 г.).

Формально говоря, факт опровержения Николаем учения Прокла, очевидно, связанный со скрытой полемикой Николая с современными его эпохе платонизирующими византийскими авторами, укладывается в схему, предложенную Ф. И. Успенским в его книге «Очерки по истории византийской образованности», согласно которой борьба ортодоксальной и еретической мысли в средней и поздней Византии есть продолжение давнего спора между платониками (реалистами) и аристотеликами (номиналистами) и, соответственно, для ортодоксальной византийской мысли характерно следование аристотелевскому учению, в то время как для еретиков — платоновскому⁴ (Успенский отождествлял платонизм с реализмом, а аристотелизм с номинализмом; сегодня, конечно, представляется неверным отождествление учения Аристотеля с номинализмом⁵). Ф. И. Успенский попытался показать это, находя у различных еретиков и в различных еретических движениях поздней Византии платонические элементы. С критикой этой концепции Ф. И. Успенского выступил еще П. В. Безобразов в своей рецензии на его книгу, пытаясь очистить византийских еретиков от излишнего налета платонизма, через призму которого их представил Ф. И. Успенский⁶. На наш взгляд, диспозиция ортодоксальной и неортодоксальной мысли в Византии не поддается однозначному разложению по парадигмальным философским направлениям, однако, как мы постараемся показать, случай Николая Мефонского, этого крупнейшего ортодоксального церковного писателя своего времени, в плане философских парадигм отсылает если не аристотелизму, то к номинализму.

«Опровержение Начал теологии» — зрелое сочинение Николая Мефонского. Николай опровергает философию Прокла не в целом, но разбирает один из важнейших трактатов Прокла «Начала теологии» — теорему за теоремой (хотя некоторые теоремы Николай пропускает). Как отмечает А. Ангелу, «мы можем выразить общее отношения Николая к Проклу так: он читает теорему Прокла и спрашивает себя: может ли так сказать христианин?»⁷. Мефонский епископ не только критикует Прокла, но он и готов принять, с определенными оговорками, некоторые моменты его учения. Размышляя над теоремами прокловских «Начал», Николай конечно же заметил схожесть между Проклом и автором *Ареопагитик*; в отличие от современных ученых, он объясняет это тем, что это Прокл позаимствовал у Дионисия свое учение, примешав к нему «дурные

³ Podskalsky G. Nikolaos von Methone und die Proklosrenaissance in Byzanz (11./12. Jh.) // *Orientalia Christiana Periodica*. 42, 1976. S. 509–523. Как отмечает Г. Подскальски, внимание к Проклу в Византии исчезает, начиная с VII в., чтобы вновь возникнуть в XI в.

⁴ См.: Успенский Ф. И. *Очерки по истории византийской образованности* // Он же. *Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов.* — М., 2001. — С. 183, 255, 297.

⁵ Собственно, еще древняя аммониевская школа Александрийской философии справедливо понимала аристотелизм в концептуалистском смысле (см. ниже).

⁶ Безобразов П. В. Рецензия на изд.: Успенский Ф. И. *Очерки по истории византийской образованности*; Успенский Ф. И. *Синодик в неделю православия*. Одесса, 1893 // *Византийский временник*. 3. 1896. С. 125–150.

⁷ Angelou D. Introduction... P. LIX.

плевелы многобожия»⁸. Автор «Опровержения» иногда использует Дионисия в целях полемики с Проклом, но поскольку идеи Дионисия и Прокла действительно нередко схожи, то можно сказать, что иногда, опровергая то или иное положение Прокла, фактически Николай противоречит Дионисию.

Здесь можно указать на следующее. Как известно, автор *Ареопагитик* в трактате «О Божественных именах» (4.17–33) опирался и в немалой мере пересказывал трактат Прокла «О существовании зла». Оригинальный текст этого трактата не сохранился до наших дней, но до нас дошел его перевод на латинский язык, выполненный в 1280 г. Вильгельмом из Мербеке, а также близкий к тексту пересказ в трактате «О зле», надписанный именем Исаака Себастократора, который на основе малых произведений Прокла составил «Три трактата о провидении», в число которых, кроме упомянутого, входят сочинения «О промысле» и «О свободе». Исаак Себастократор был третьим, младшим сыном императора Алексея I Комнина; он родился после 1092 г. и умер после 1152 г., будучи, таким образом, старшим современником Николая Мефонского. В своем исследовании контекста «Опровержения» Николая А. Ангелу в качестве платонизирующих византийских мыслителей, с которыми подспудно мог полемизировать Николай, называет Иоанна Итала и его ученика Евстратия Никейского. Однако, в своем «Опровержении» Николай мог иметь в виду и своего современника Исаака Себастократора, который не разрабатывал собственное богословское или философское учение, но фактически занимался популяризацией текстов Прокла. Например, в «Опровержении» (90) Николай, отвергая прокловский принцип, согласно которому все порядки сущего оформляются посредством смешения предела и беспредельного⁹, утверждает, что беспредельным является только Бог и другого беспредельного, помимо Божественного, не существует. А. Ангелу¹⁰ соотносит это с аналогичным прокловскому подходом у Евстратия Никейского¹¹, которого в данном случае мог иметь в виду и критиковать Николай, однако аналогичный дискурс имеется и в трактате «О существовании зла» Исаака Себастократора, следующего в этом трактату Прокла «О зле»¹², а именно, разделу в этом трактате, где доказывается, что материя, как принцип беспредельного, не является злом¹³. Интересно, что *Ареопагитики*, близко следующие тому же трактату Прокла, не воспроизводят эту прокловскую парадигму¹⁴. Но поскольку Николаю Мефонскому приходилось опровергать как собственно Прокла, так и прокловское учение, представленное в текстах оппонентов Николая (в том числе, возможно, у Исаака Себастократора), а элементы прокловского учения были заимствованы, как мы сейчас знаем, и автором *Ареопагитик*, Николаю не оставалось ничего, кроме как давать собственную трактовку соответствующим вопросам, далеко не всегда совпадающую с автором *Ареопагитского* корпуса. Примером тому является представленное Николаем учение о причинах сущего и учение об универсалиях.

Немаловажный для «Опровержения» полемический ход Николая заключается в отрицании характерного для Прокла принципа иерархической причинности как

⁸ Николай Мефонский. Опровержение Начал теологии 122.

⁹ Прокл. Начала теологии 89.

¹⁰ Angelou D. Introduction... P. LIX.

¹¹ См.: Евстратий Никейский. Комментарий на Вторую аналитику: 10.17–22 (CAG).

¹² Исаак Себастократор. О существовании зла 41.

¹³ Прокл. О зле 32.

¹⁴ Дионисий *Ареопагит*. О Божественных именах 4.28.

способа устройства сущего. Философская система Прокла включает в себя цепочку находящихся в иерархическом порядке причин: *Единое — Бытие (Сущее) — Жизнь — Ум — Душа — Природа — Тело*¹⁵. Николай Мефонский оспаривает эту парадигму, доказывая, что никакой цепочки причинностей не существует, но имеется «единственная причина бытия для всех сущих — единственный все предимеющий в Самом Себе по причине и от Себя производящий из не-сущего в бытие... Единый в Троице Бог»¹⁶. Имея в виду, что только Бог является единственной причиной бытия тварного сущего, Николай в 57 главе «Опровержения» отвергает и то, что Ум является причиной Души и тел, а Душа является причиной тел. А. Ангелу¹⁷ соотносит это с тем, что Итал и Евстратий называли Ум производящей причиной Души¹⁸. В 70 главе «Опровержения» Николай более подробно останавливается на этой теме. Он снова отвергает принцип иерархии причинности и, соответственно, неоплатонический принцип старшинства причин, согласно которому Бытие, как причина, старше Ума, Души и остальных ниже лежащих причин, Ум старше Души и т. д.

Николай пишет:

Если одна Причина, то нет ничего более причинного. О более причинном говорится, как будто существует по меньшей мере две причины и одна причина другой, а два — это не одно, тем более больше, чем два, — это не одно. Так что тот, кто говорит, что причин множество, исключает, что одна причина.

А он [Прокл] хочет говорить, что Бытие — более целое и более причинное, чем Жизнь, и Жизнь — более целое и более причинное, чем разумная сущность и Жизнь, как будто Бытие есть иное, чем Жизнь, и Жизнь — иное, чем разумная жизнь¹⁹. <...> А мы веруем, что то же самое есть и Единое, и Бытие, и Жизнь, то же самое — Ум, и Слово и Дух, то есть Отец и Сын и Святой Дух, одна сверхсущественная сущность, созерцаемая в трех ипостасях²⁰.

Таким образом, согласно Николаю, Бытие, Жизнь, Ум есть нечто одно, это различные проявления Единого Божества. Однако здесь Николай расходится с *Ареопагитиками*. Говоря о причинах (началах) тварного сущего, автор *Ареопагитского корпуса* следует важной для данного текста парадигме единения — различия. Хотя автор *Ареопагитик* признает, что, когда говорится о множестве причин сущего, речь идет о том, что каждая из них разъясняет различные аспекты промысла Единого Бога²¹, все же он реально различает причины (начала), сущие до вещей, по причастию к которым существует все тварное сущее: (*Самоблагодать*) – *Самобытие* — *Саможизнь* — *Самомудрость* — *Самоподобие* и др., и указывает, что эти причины образуют иерархию по старшинству. Причем, Самобытие, как самая старшая причина, является началом

¹⁵ См.: Прокл. Начала теологии 101; Платоновская теология 3 (6).131.

¹⁶ Николай Мефонский. Опровержение 56: 59.11–18 (Angelou), пер. А. В. Маркова и Д. А. Поспелова.

¹⁷ Angelou D. Introduction... P. LXI.

¹⁸ Иоанн Итал. Изложение различных предметов 1: 1.13–16 (Joannou); Евстратий Никейский (CAG 21.1: 64.6–14).

¹⁹ См.: Прокл. Начала теологии 70.

²⁰ Николай Мефонский. Опровержение 70: 71.22–33 (Angelou), пер. Д. А. Поспелова и А. В. Маркова с изм.

²¹ Дионисий Ареопагит. О Божественных именах 5.2. В «О Божественных именах» (11.6) утверждает, что эти причины не есть самосущие творческие сущности, независимые от Бога.

остальных причин²². О том, что Ареопагит понимал эти причины как составляющие иерархию, свидетельствует и то, что он уподобляет Самобытие единице, в какой объединены остальные числа, чем дальше от нее, тем более разделенные и множась²³, а также то, что он говорит об иерархии существ, причастных соответствующим причинам²⁴. В любом случае, можно согласиться с Э. Перлом, что автор корпуса в своем учении об иерархии причин сущего очень близок к Проклу и зависим от него²⁵. Таким образом, у Николая Мефонского мы находим парадигму, в корне отличную не только от прокловской, но и от дионисиевской парадигмы, предполагающей реальное существование причин (начал) тварного сущего.

Используемая Николаем Мефонским парадигма находит свое отражение и в осмыслении им такой важной и интересной с историко-философской точки зрения проблемы, как проблема универсалий. На византийскую философскую мысль в этом плане повлияла позиция александрийской философской школы Аммония (сына Гермия), который был учеником Прокла. Аммоний Александрийский был основоположником неоплатонической традиции комментариев к Аристотелю. Согласно Аммонию, универсалии до вещей существуют в уме Демиурга как некие умные сущности, являющиеся причинами соответствующих отделенных от них универсалий в вещах, особенности которых мы воспринимаем²⁶. Соответственно, Аммоний говорил о тройном способе существования универсалий: до вещей, в вещах и после вещей, приводя в пример узор на печати, ее оттиски на различных кусках воска и общие характеристики отпечатков, воспринимаемые человеком²⁷. Такой способ решения проблемы универсалий Л. Бенакис назвал «концептуальным реализмом», утверждая, что он отличен от всех других вариантов решения этой проблемы в античности и Средневековье²⁸.

Парадигма, заданная Аммонием, была подхвачена александрийскими комментаторами аммониевской школы²⁹ (Филопон, Асклепий, Олимпиодор, Элиас, Давид)

²² Там же 5.5.

²³ Там же 5.6.

²⁴ Там же 5.3.

²⁵ Perl E. *Theophany: the neoplatonic philosophy of Dionysius the Areopagite*. New-York, 2007. P. 66, 68. Кроме того, Э. Перл доказывает, что неверно говорить о «христианизации» Ареопагитом прокловской метафизики в плане учения об иерархии бытия. Учение и Прокла, и Дионисия в равной мере предполагает, что, посредством причин, на сущее распространяется сила Высшего Начала как истинной Причины всего сущего, и разница между Дионисием и Проклом в этом плане заключается не в метафизике, но, скорее, в ее религиозном наполнении (Perl E. *Theophany...* P. 67–68). Можно добавить, что, действительно, само по себе учение Прокла о причинах не противоречит христианской картине мира.

²⁶ Аммоний Александрийский. Толкование на Исагогу Порфирия 41.20–42.26 (CAG).

²⁷ Там же: 41.10–20 (CAG).

²⁸ Benakis L. *The problem of general Concepts in Neoplatonism and Byzantine Thought* // *Neoplatonism and Christian Thought* / Ed D. J. O'Meara. Norfolk, 1982. P. 75–86. На русском языке тема понимания универсалий у Аммония Александрийского вскользь затронута в статье: Месяц. С. В. К вопросу о «частных сущностях» у Аммония Александрийского. По поводу статьи В. М. Лурье «Богословский синтез VII века: св. Максим Исповедник и его эпоха» // *Богословский вестник*. 5–6, 2005–2006. С. 670–680. Ср. также: Lloyd A. C. *The Anatomy of Neoplatonism*. Oxford, 1990. P. 66–68.

²⁹ Среди александрийских толкователей были как христиане, так и не христиане. Приведем для иллюстрации решения проблемы универсалий в рамках александрийской школы толкователей Аристотеля фрагмент из пользовавшегося в Византии большим авторитетом философа Давида (кон. VI — нач. VII вв.; вероятно, Давид был христианином): «Они [роды и виды] существуют до множе-

и заимствована византийскими авторами, причем, как отмечает Л. Бенакис, «ни один из них [александрийских комментаторов. — Д. Б.] не переписывает просто трудов своего учителя Аммония или предшествующих схолиастов (в случае Давида и Элиаса, прежде всего Олимпиодора и Филопона), а излагает проблемы [имеется в виду вопрос об универсалиях. — Д. Б.] на собственный лад и, не отклоняясь от основной линии, вносит в них нечто новое. В трудах более поздних комментаторов византийской эпохи заметно в этой связи большее или меньшее влияние того или иного александрийца»³⁰.

Аммониевской парадигме существования универсалий следовали и Иоанн Итал с Евстратием Никейским. В своем «Изложении различных предметов» Итал касается проблемы универсалий в гл. 5, 6, 15, 52 и др. Он определенным образом развивает аммониевскую парадигму. Понимание Италом универсалий в вещах таково: роды и виды преломляются особым образом в каждой единичной вещи³¹. В этом отличие Итала от Аммония, для которого в вещах одного вида пребывает одна и та же универсалия, и в этом же сходство Итала с Проклом³². В гл. 15 Итал, обсуждая, почему Порфирий в «Исагоге» (8.1 (Busse)) говорит о роде как виде целого, обращается к 67 теореме «Начал теологии» Прокла, которую позже будет разбирать и Николай Мефонский. В этой теореме Прокл различает целое до частей, как существующее согласно причине (κατ' αἰτίαν); целое из частей, как налично существующее (καθ' ὕλην); и целое в части, как сущее по причастности (κατὰ μέθεξιν). К. Иеродиакону, исследовавшая проблематику универсалий у Иоанна Итала, отмечает очевидную соотнесенность у него между способом представления универсалий согласно аммониевской парадигме (универсалии сразу до вещей, в вещах и после вещей) и согласно прокловскому способу описания отношения целого и частей: универсалиям до вещей соответствует целое до частей,

ства, во множестве и после множества. Они существуют до множества [вещей], ибо порождаются божественным творчеством. А находятся во множестве [вещей], ибо проявляются в материи. И существуют после множества [вещей], так как наличествуют в познании нашего разума. И так как сказанное трудно понять, уясним это с помощью примера. Имеется золотой перстень с печатью, изображающей какого-нибудь доблестного мужа, имеется также его оттиск на множестве кусков воска, и имеется некто, который смотрит на оттиски и своим умом постигает все эти оттиски. И вот, перстень — это то, что называется существующим до множества, ибо он существует раньше, чем оттиски на воске; оттиски на воске называются существующими во множестве; а восприятие этих оттисков и мысль [о них] в чем-либо уме называются существующими после множества. <...> Мы имеем возможность [одновременно] утверждать, что [общее] существует до множества, во множестве и после множества, ибо так говорит и Платон, утверждая, что [оно] пребывает, находится и существует в связи. Говоря: «пребывает», он поведал, что оно существует до множества, дабы ты узнал вышеупомянутый перстень, существующий до оттиска. Сказав же: «находится», он поведал о том, что оно находится во множестве, то есть в материальных вещах. А говоря: «существует в связи», он поведал, что оно существует после множества, то есть в [нашем] познании. Аристотель же считает, что общее существует во множестве, а не до множества, ибо говорит, что из сущих, ставших действительностью, одни субстанциональны, другие несубстанциональны» (Давид. Анализ Введения Порфирия 8, пер. С. С. Аревшатяна, цит. по изд.: Давид Анахт. Сочинения / Сост., пер. с древнеарм., вст. статья и примеч. С. С. Аревшатяна. М., 1975. С. 123–124).

³⁰ Бенакис Л. Давид Непобедимый в трудах византийских толкователей Аристотеля // Философия Давида Непобедимого. — М., 1984. — С. 264. См. также: Benakis L. The problem of general Concepts... P. 84–86.

³¹ Иоанн Итал. Изложение различных предметов 5.

³² См.: Прокл. Начала теологии 23, 24, 116; ср.: Ierodiakonou K. John Italos on Universals // Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale. 18, 2007. P. 237.

универсалиям же в вещах и после вещей с определенными ограничениями и нюансами можно поставить в соответствие целое в части и целое из частей³³. В целом К. Иеродиакону вслед за Л. Бенакисом признает позицию Итала соответствующей концептуальному, или умеренному, реализму³⁴. Ученик Итала, Евстратий Никейский, также воспринял аммониевскую парадигму и, соответственно, позицию концептуального реализма³⁵.

В свою очередь, Николай Мефонский отвергает эту парадигму. Согласно нему, до вещей, в вещах, в каждой конкретной вещи и после вещей — Бог, являющийся Причиной каждой единичной вещи, но не какой-либо причинной цельности до вещей. Комментируя 66–68 теоремы «Начал теологии» Прокла, Николай пишет:

Целым прежде всего, и во всем созерцаемое, и все предвосхищающее и охватывающее причинностно — так должно изрекаться Божественное. А то целое до частей и во всех частях, что после Него, следует отвергнуть, как [только] мыслимое и неипостасное. <...> Само Божественное, прежде всех вещей целое, все предвосхищающее... Которое и во всех названных так или иначе целых созерцается присутствующим безусловно, размеряемым неразумно и причащаемым непричастно целыми из частей, целыми, созерцаемыми в каждой части, поскольку эти целые имеют части, и цельности на деле есть только отношения этих частей, созерцаемые как-либо по отношению к другому, но сами не существующие как реальные вещи. Так и все именуемое по отношению к чему-то, что значит «быть чего-либо», имеют бытие и наличие относительно другого — таким образом, и «целое» говорится относительно частей, поэтому исключено существование целого до частей, так как целое состоит из многих частей, а часть целого есть часть чего-то. А целое само по себе, у которого нет частей, не существует. <...> Целое в части и целое из частей, а также относящиеся к каждому из этих двух части подводятся под категорию отношения, и поэтому не есть что-то, а только голые отношения, усматриваемые в других подлежащих. <...> Божественное... единственное в собственном смысле до всего есть, и во всем есть, и в каждом возникает, и может сверхсильно быть причиной всех³⁶.

³³ Ierodiakonou K. John Italos on Universals... P. 239–240.

³⁴ Ibid., p. 246–247. При этом К. Иеродиакону говорит о неадекватности позиции В. Татакиса, согласно которой Итал является номиналистом (Τατάκης Β. Η Βυζαντινή Φιλοσοφία. Αθήνα, 1977. Σ. 202), и П. Иоанну, признающего Итала концептуалистом (Joannou P. P. *Christiche metaphysic in Byzanz: Die Illuminationslehre des Michael Psellos und Joannes Italos*. Ettal, 1956. P. 104–146).

³⁵ См.: Евстратий Никейский. Комментарий на Вторую аналитику: 264.13–19 (CAG); Комментарий на Никомахову этику: 40.18–41.37. Преломлению аммониевской парадигмы понимания универсалий у Евстратия Никейского посвящена статья К. Иеродиакону: Ierodiakonou K. *Metaphysics in the Byzantine Tradition: Eustratios of Nicaea on universals* // *Quaestio*. 5, 2005. P. 67–82, которая следует в этом плане пониманию Л. Бенакиса. Иеродиакону полемизирует с авторами других трактовок понимания универсалий Евстратием, а именно, с К. Джокаринисом (Giokarinis K. *Eustratios of Nicaea's Defense the Doctrine of Ideas* // *Franciscan Studies*. 24, 1964. P. 159–204), а также с П. Иоанну (Joannou P. *Die Definition des Seins bei Eustratios Nikaia. Die Unirersalienlehre in der Byzantinischen Theologie im IX Jh.* // *Byzantinische Zeitschrift*. 47, 1954. S. 358–368), который считал Евстратия номиналистом. Иеродиакону (p. 76) указывает на то, что различия в трактовках учения Евстратия об универсалиях связаны со специфическим различием Евстратием смыслов понятия «идея»: с одной стороны, это то, что существует только в уме человека, с другой — то, что существует в вещах (см.: Евстратий Никейский. Комментарий на Вторую Аналитику: 194.26–34 (CAG)).

³⁶ Николай Мефонский. Опровержение Начал теологии 66–68: 68.28–70–26 (Angelou), пер. С. Б. Акишина, А. В. Маркова и Д. А. Поспелова с изм.

Немного ранее Николай пишет, что «Причина всего [Бог] и прежде всех вещей действует, и во всех вещах, и после всех вещей, и через все вещи»³⁷.

Таким образом, Николай отвергает прокловское различие видов целого, утверждая, что целым до частей является Бог, а целое из частей и целое в части есть лишь отношения (что в аммониевской парадигме соответствует универсалиям после вещей³⁸), а значит они не существуют как реально различающиеся виды целостностей и сводятся к нашему восприятию единичных сущих. Важно, что здесь же Николай использует и более классический язык универсалий, говоря, что Бог — до всего, во всем и после всего, отсылая, очевидно, к языку аммониевской парадигмы универсалий, и фактически отвергая классическую аммониевской схему тройкого существования универсалий, а именно, отвергая существование универсалий до вещей³⁹ и в вещах (при этом Николай в «Опровержении Начал теологии» не отрицает, что единичности бывают различных видов).

Такая позиция Николая, помимо общих для «Опровержения» соображений полемики с учением Прокла об иерархии бытия, могла быть обусловлена и тем пониманием, что признание существования целого до вещей, или идей, влечет за собой учение о совечном Богу существовании тварного сущего, за что менее столетия назад до написания Николаем «Опровержения» был осужден Иоанн Итал⁴⁰. Действительно, аммониевская парадигма тройкого способа существования универсалий может быть понята в этом смысле, ведь она подразумевает реальное существование универсалий как до вещей, так и в вещах (об этом свидетельствует и само название, введенное Л. Бенакисом для этого типа понимания универсалий: «концептуальный реализм»), поскольку универсалии в вещах, согласно ей, являются необходимым следствием существования универсалий до вещей⁴¹⁻⁴². Таким образом, если универсалии до вещей вечно находятся в уме Бога, а универсалии в вещах являются их выражением, то из этого вытекает, что и вещи должны существовать вечно.

Этот отмеченный нами, условно говоря, номинализм Николая Мефонского иногда проявляется и в его богословском языке. Развивая богословие Пятидесятницы и ведя речь о схождении на апостолов в Пятидесятницу Святого Духа, Николай в своем сочинении «Припоминания из того, что в разных сочинениях написано против латинян», толкуя слова свт. Григория Богослова о существенном присутствии Святого

³⁷ Там же 57: 60.19–21 (Angelou), пер. А. В. Маркова и Д. А. Поспелова.

³⁸ См. цитату из Давида в примеч. 29.

³⁹ Очевидно, что слова Николая о том, что Бог есть целое до вещей, не свидетельствуют о признании им реальности универсалий в смысле целостностей до вещей, поскольку Бог не может рассматриваться как универсалия.

⁴⁰ См. анафему 4 на Итала из «Синодика Православия».

⁴¹ В этом плане в статье С. В. Месяц (К вопросу о «частных сущностях»...) имеет место невнятность и, вероятно, ошибочное понимание Аммония: сначала утверждается, что, согласно Аммонию, без существования частных сущностей общие сущности продолжали бы существовать (с. 675–676), а затем, имея в виду приводимую цитату из Л. Бенакиса, говорится, что единичное есть выражение форм (подразумевается: универсалий до вещей), и это противопоставляется случаю платоновских потусторонних идей (с. 678–679)).

⁴² Сам Аммоний следующим образом понимает соотношение универсалий до вещей и в вещах: «Общее не нуждается в первых, то есть частных сущностях, чтобы существовать, но [нуждается], чтобы получить в них своей выражение» (Комментарий на Категории: 40.19–21 (CAG), пер. С. В. Месяц, цит. по изд.: Месяц. С. В. К вопросу о «частных сущностях»... С. 678).

Духа в апостолах в Пятидесятницу⁴³ и различая присутствие Святого Духа, с одной стороны, в тварном сущем по общей со Святой Троицей сущности и, с другой стороны, в Пятидесятницу в апостолах по первой сущности (ипостаси), говорил о первой сущности по Аристотелю, толкуя ее в русле расхожего понимания Аристотеля и называя ее преимущественной и в собственном смысле сущностью, как не представляемую в уме, подобно второй сущности по Аристотелю, но на самом деле и истинно существующую⁴⁴⁻⁴⁵.

Таким образом, не соглашаясь в целом с концепцией Ф. И. Успенского, согласно которой специфика богословских споров в поздней Византии связана с борьбой между номинализмом (аристотелизмом), характерным для ортодоксального учения, и реализмом (платонизмом), свойственным для еретиков, мы вынуждены признать, что в плане своей философской позиции учение Николая Мефонского по ряду признаков действительно имеет тенденцию к номинализму, что, вероятно, представляет собой скорее исключение для византийской мысли в целом.

ЛИТЕРАТУРА

1. Арсений [Иващенко], еп. Два неизданных произведения Николая, епископа Мефонского, писателя XII века. Греческий текст и русский перевод.— Новгород, 1897.
2. Безобразов П. В. Рецензия на изд.: Успенский Ф. И. Очерки по истории византийской образованности; Успенский Ф. И. Синодик в неделю православия. Одесса, 1893 // Византийский временник. 3, 1896.
3. Бенакис Л. Давид Непобедимый в трудах византийских толкователей Аристотеля // Философия Давида Непобедимого.— М., 1984.
4. Давид Анахт. Сочинения / Сост., пер. с древнеарм., вст. статья и прим. С. С. Аревшатяна.— М., 1975.
5. Месяц. С. В. К вопросу о «частных сущностях» у Аммония Александрийского. По поводу статьи В. М. Лурье «Богословский синтез VII века: св. Максим Исповедник и его эпоха» // Богословский вестник. 5–6, 2005–2006.
6. Успенский Ф. И. Очерки по истории византийской образованности // Он же, Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов.— М., 2001.
7. Benakis L. The problem of general Concepts in Neoplatonism and Byzantine Thought // Neoplatonism and Christian Thought / Ed D. J. O'Meara.— Norfolk, 1982.
8. Commentaria in Aristotelem Graeca (T. 1–23).— Berlin, 1882–1909 (=CAG).
9. Δημητράκοπουλος Α. Ἐκκλησιαστικὴ Βιβλιοθήκη, Α'.— Leipzig, 1866.
10. Dodds E. R. Introduction // Proclus. The Elements of Theology / A revised text with transl., introd. and comm. by E. R. Dodds.— Oxford, 1963.
11. Dräseke J. Prokopios' von Gaza 'Widerlegung des Proklus' // Byzantinische Zeitschrift. 6, 1897.
12. Giokarinis K. Eustratios of Nicae's Defense the Doctrine of Ideas // Franciscan Studies. 24, 1964.

⁴³ Григорий Богослов. Слово 41.11.

⁴⁴ Припоминания: 42 (Иващенко); ср.: К великому domesticу: 208 (Δημητράκοπουλος).

⁴⁵ Интересно, что в русле аммониевской традиции позиция Аристотеля понималась так, что вторая сущность (роды и виды) существует не только в уме, но и в вещах, см. цитату из Давида в прим. 29.

13. Ierodiakonou K. *Metaphysics in the Byzantine Tradition: Eustratios of Nicaea on universals* // *Quaestio*. 5, 2005.
14. Ierodiakonou K. *John Italos on Universals* // *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale*. 18, 2007.
15. Joannou P. *Die Definition des Seins bei Eustratios Nikaia. Die Universalienlehre in der Byzantinischen Theologie im IX Jh.* // *Byzantinische Zeitschrift*. 47, 1954.
16. Joannou P. *Christliche metaphysik in Byzanz: Die Illuminationslehre des Michael Psellos und Joannes Italos.*— Ettal, 1956. P. 104–146.
17. *Johannes Italos. Quaestiones quodlibetales* / Ed. Perikles Joannou.— Ettal, 1956.
18. Lloyd A. C. *The Anatomy of Neoplatonism.*— Oxford, 1990.
19. Mai A. *Classicorum Auctorum e Vaticanis Codicibus Editorum.*— Rome, 1831.— T. IV.
20. Mercati G. *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV.*— Vatican, 1931.
21. *Nicholas of Methone. Refutation of Proclus' Elements of Theology / A Critical Edition with an Introduction on Nicholas' Life and Works by Athanasios D. Angelou.*— Athens-Leiden, 1984.
22. Perl E. *Theophany: the neoplatonic philosophy of Dionysius the Areopagite.*— New-York, 2007.
23. Podskalsky G. *Nikolaos von Methone und die Proklosrenaissance in Byzanz (11./12. Jh.)* // *Orientalia Christiana Periodica*. 42, 1976.
24. Roussos D. *Treis Gazaioi.*— Constantinople, 1893.
25. Sicherl M. *Platonismus und Textüberlieferung* // *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*. 15, 1966.
26. Stiglmayr J. *Die Streitschrift des Prokopios von Gaza gegen den Neuplatoniker Proklos* // *Byzantinische Zeitschrift*. 8, 1899.
27. Τατάκης Β. *Η Βυζαντινή Φιλοσοφία.*— Αθήνα, 1977.

Ю. М. Микитюк

КАТЕГОРИИ ОРГАНИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ В ИДЕОЛОГИИ ПОЧВЕННОЧЕСТВА

Общие принципы, которые легли в основание почвенничества, — это и есть тот особый философский угол зрения, под которым А. А. Григорьев, Н. Н. Страхов и Ф. М. Достоевский смотрели на мир и общество. Совокупность общих принципов называется «органической теорией» или «органическим взглядом».

Сущность «органической теории» составляет интерпретация природного, социального и духовного миров как целостного единого организма¹. Из данного определения следует, что для почвенников весь мир предстает как нечто цельное и неделимое.

Основные концепции «органической теории» были выражены А. Григорьевым, а впоследствии они были систематизированы и развиты Н. Н. Страховым и Ф. М. Достоевским. Можно утверждать, что и Ф. М. Достоевский и Н. Н. Страхов имели общность взглядов с А. А. Григорьевым, особенно тех, которые касались вопросов понимания «живой жизни». Если Григорьев развивал категорию «жизни» в культурософском контексте, то Страхов во всей полноте раскрыл категорию «жизни» в натурфилософии².

Томас Карлейль, утверждал, что человек существует для того, чтобы превратить все беспорядочное, хаотическое в упорядоченное, урегулированное. Он — миссионер порядка³. Такое определение человека также важно для понимания почвенничества: «Мир является настоящим, *органическим* целым именно потому, что “лестница” природных процессов ведет в “храм” человека»⁴.

Почвенники рассматривали мир как некий целостный Организм. Для них единство мироздания определяется схождением всех эволюционных процессов к человеку как «пределу природы». Н. Н. Страхов опираясь на Шеллинга и славянофилов, писал, что главной особенностью организма является то, что в нем все

¹ Богданов А. В. Почвенничество. Политическая философия А. А. Григорьева, Ф. М. Достоевского, Н. Н. Страхова. — М., 2001. — С. 28.

² Страхов Н. Н. Мир как целое. — М., 2007. — С. 10.

³ Карлейль Т. Герои и героическое в истории / Пер. В. И. Яковенко. — М., 2008. — С. 854.

⁴ Страхов Н. Н. Мир как целое. С. 18.

связано и находится во взаимной зависимости и гармонии, где каждая часть и каждое явление определенного организма имеет на себе особый отпечаток, отражают на себе особенность целого⁵.

По мнению А. А. Григорьева, организм «есть нечто цельное, неделимое, законченное в самом себе, монада, развивающаяся по своим собственным законам. Не внешние причины строят организм, а он сам развивается изнутри...»⁶.

В отличие от механизма, организм проникнут жизнью или универсальной витальной силой. Поэтому у почвенников категория «жизнь» стала одной из важнейших. А. В. Богданов в своей диссертационной работе показал, что в представлениях А. А. Григорьева и братьев Достоевских, «организм», «жизнь», «жизненный процесс», «живые силы» складываются в устойчивый синонимический ряд понятий, наиболее точно передающих до конца невыразимую смысловую глубину реальности⁷.

Для почвенников мир одухотворен. Конечно же, речь здесь не идет ни о каком пантеизме⁸ и гилозоизме⁹. Рассматривая человека как духовное существо, в отличие от остального органического мира, Страхов дал определение, что «дух человека — это его способность к совершенно самостоятельному, **самобытному** развитию»¹⁰.

Хотя, по мнению А. В. Богданова, «в отличие от славянофилов, почвенники остро осознавая свою меру культурно-исторического различия России и Европы, отнюдь не стремились выделить чисто религиозный фактор как главную причину этого различия»¹¹. На наш взгляд, было бы не совсем верно утверждать, что почвенники остро осознавали меру различия России и Европы. Критика почвенничества как раз и была направлена на то, что почвенники не до конца осознавали различия путей России и Европы.

Итак, мы видим, что центральное место в мире, в представлении почвенников, занимает человек. Такой вывод напрашивается при прочтении работы Н. Н. Страхова «Мир как целое», где он пишет: «Человек есть вершина природы, узел бытия»¹². Страхов не ограничивается общим суждением об одухотворенном единстве мироздания. Это единство, выражается через отношения субординации и координации его элементов. Он решительно утверждает, что «мир есть стройное целое, или, как говорят — гармоническое, органическое целое. То есть части и явления мира не просто связаны, а соподчинены, представляют правильную лестницу, пирамиду, всего лучше сказать — иерархию существ и явлений»¹³.

Человек является центром Вселенной, а потому вся философия имеет целью познавать жизнь, в человеке «заключается величайшая загадка и величайшее чудо мироздания. Он занимает центральное место по всем направлениям связей, соеди-

⁵ Страхов Н. Н. Борьба с Западом в нашей литературе. — СПб., 1890. — С. 161.

⁶ Аверкиев Д. Аполлон Александрович Григорьев // Эпоха. 1864. № 8. С. 3.

⁷ Богданов А. В. Указ. Соч. С. 30.

⁸ Религиозно-философское воззрение, отождествляющее Бога с природой. Ожегов С. И. Словарь русского языка. — М., «Русский язык». 1985. С. 422.

⁹ Учение ионийских натурфилософов о том, что вся материя является одушевленной, или сама по себе, или путем участия в функционировании Мировой души, или каким-либо похожим образом. См.: Словарь античности. Пер. с нем. — М., Прогресс. 1989. — С. 140.

¹⁰ Страхов Н. Н. Мир как целое. — М., 2007. — С. 41.

¹¹ Богданов А. В. Указ. Соч. С. 30.

¹² Страхов Н. Н. Мир как целое. С. 67.

¹³ Там же. С. 67.

няющих мир в одно целое; он есть главная сущность и главное явление, и главный орган мира»¹⁴.

Почвенники имели собственную философскую самоидентификацию, что свидетельствует о глубоком своеобразии их воззрений. Об этом говорят сами теоретики почвенничества. А. А. Григорьев, называя себя человеком «трансцендентальной закваски», по сути — шеллингианцем¹⁵, высказывает принципиальное несогласие со всей немецкой классической философией, потому что она, с его точки зрения, не решает главную задачу всякого знания — достижение органического тождества с жизнью или прогрессирующего единства мышления и бытия, духа и мира, хотя демонстрирует при этом впечатляющие философские результаты.

Он считал, что русская мысль не могла остановиться на промежуточных результатах, которых достигли Ф. Шеллинг и Г. Гегель, а пыталась пойти дальше, предложить свой путь, в частности, выработать «органическое воззрение». Для А. А. Григорьева между диалектикой Гегеля и революционными учениями существует тесная связь¹⁶.

Такому воззрению «суждено, может быть, раскрыть беспредельную, но несколько смутную глубину этой бездны света, которая, сказавшись сначала системою трансцендентального идеализма, вызвала как свое полное диалектическое развитие гегелизма (но не гегелистов), и как философия природы указала только пока еще путь человеческому мышлению, ибо и философию мифологии и философию откровения нельзя считать пока ничем иным, как “зияние бездны”, молнию, озаряющей нам путь...»¹⁷.

Для А. А. Григорьева нет сомнений в том, что реальность в целом есть живой одухотворенный организм. Следовательно, путь к истине тождествен пути к органически одухотворенной жизни.

Западноевропейская мысль не может пройти указанный путь до конца. Например, Н. Н. Страхов утверждал, что современная ему европейская мысль переживает эпоху тотального кризиса. Этот кризис связан с избыточным оптимизмом новоевропейского разума, с верой в науку, технику, прогресс, с наивной убежденностью, что человеческое общежитие нуждается в перестройке по схемам рационалистов. Страхов считал, что ум человеческий распоряжается жизнью¹⁸. Очевидно, что Страхов выступал против позитивистов.

Ориентация на жизнь, а не на теорию, причем, ориентация на русскую жизнь, а не на европейские заимствования — вот, пожалуй, главные ориентиры и Достоевского, и Григорьева, и Страхова. Таким образом, в качестве фундаментального основания почвенничества как единого мировоззренческого комплекса выступает «органическая теория».

Почвенничество рассматривало природный, социальный и духовный миры как иерархически упорядоченное, живое целое, утверждая не только неисчерпаемость в его познании, но и принципиальную невозможность адекватного отражения его иррациональных глубин традиционными эмпирическими и логико-дискурсивными средствами.

¹⁴ Страхов Н. Н. Мир как целое. С. 67.

¹⁵ Григорьев А. А. Нечто весьма скандальное о веяниях вообще // Эпоха. 1864. № 3. С. 130.

¹⁶ Егоров Б. Ф. Борьба эстетических идей в России в середине XIX в. С. 166.

¹⁷ Григорьев А. А. Критическое обозрение // Время 1861. № 4. С. 164.

¹⁸ Страхов Н. Н. Опыт изучения Фейербаха // Эпоха 1864. № 6. С. 152.

Почвенники, — писал Богданов, — подвергли критике аксиоматический базис всей новоевропейской реальности, включая диалектический идеализм Гегеля. При этом они ориентировались на «метафизику сердца» И. В. Киреевского и А. С. Хомякова, а также тяготели к объективному идеализму шеллингианского толка. Они предлагали преодолеть разрыв между отвлеченной теорией и постоянно меняющейся жизнью так, чтобы самопознание стало «веянием жизни», ее органической частью.

Это достигается, по их мнению, «за счет отказа от претензий любого концептуального построения на полноту и завершенность, а также за счет провозглашенного ими “принципа дополнительности”, согласно которому строгий категориальный синтез должен быть дополнен синтезом художественным и образным.

В противовес популярному тогда в России лозунгу союза философии и естествознания, “органическая теория” выдвинула идею союза философии и литературы как способа зафиксировать живую органику бытия»¹⁹.

Почвенники интерпретировали реальность и способы ее познания в ноуменально-онтологическом ключе. Исходя из этого, можно предположить, что «органическая теория» является оригинальной совокупностью специфической установки сознания, познавательных процедур, интуиции и художественных образов, выражающая истинно русский, почвенный взгляд на окружающий мир, общество и человека²⁰. Здесь мы видим триединство космологии, мирозерцания и мировоззрения, которые в свою очередь, — пользуясь определением Д. К. Бурлаки, — представляют собой духовную жизнь любой эпохи²¹.

Формулируя мировоззрение почвенников, Ф. М. Достоевский писал, что все дело в понимании слова «народность». Органичность взглядов, в отношении народа, заключается в том, что Достоевский объединил представление о самобытности исторических традиций и особой духовности русского народа, с признанием величия европейской культуры, пониманием необходимости разумного восприятия всего лучшего, что накоплено веками развития западной цивилизации²². Данный вопрос, по мнению почвенников, для России более острый, чем для любой европейской страны.

Многие в то время считали, что причины такого обострения лежат в социальных реформах Петра I, которые раскололи общество. Почвенники имели другой взгляд: «В данном случае не социальное неравенство порождает взаимное отчуждение, — писал А. В. Богданов, — а духовно-нравственное отчуждение, спровоцированное Петром I, окончательно ослабило некогда бывшую общность сословий, предельно обнаружив и усилив социальное неравенство. А реальная политическая практика Петра I и его преемников лишь довершила дело»²³.

Но указанная им общность отсутствовала в русском обществе и до Петра I. Например, В. О. Ключевский в своем «Курсе русской истории» показал, что дворянское сословие было оторвано от других сословий в самом начале своего возникновения. Из этого следует, что говорить о какой-либо общности сословий в Московской Руси не приходится.

¹⁹ Богданов А. В. Указ. Соч. С. 44.

²⁰ Богданов А. В. Указ. Соч. С. 44.

²¹ Бурлака Д. К. Метафизика культуры. — 3-е изд. — СПб.: Изд. РХГА, 2009.— С. 72.

²² Седелникова О. В. Формирование почвеннических взглядов в мировоззрении раннего Ф. М. Достоевского / Вестник Томского ГУ. 1999. Т. 268. С. 47.

²³ Богданов А. В. Указ. Соч. С. 56.

Общий взгляд почвенников на общество был таков — между народом и дворянством, между европейской образованной частью общества и массами пролегает духовная, ценностная, психологическая пропасть. Здесь, как было показано выше, Достоевский разделяет концепцию славянофилов в том, что петровские реформы разделили Россию на народ и общество, оторвав часть интеллигенции от «родной почвы» и воспитав ее на идеалах западноевропейской цивилизации.

По этой причине для почвенников было важно заменить умонастроение интеллигенции, сделать ответственным и осмысленным социальное поведение ее представителей, а также наделить русскую интеллигенцию глубоким пониманием отечественной истории и современности. Даже возникновение и утверждение нового в понимании почвенников — это не механическая ломка сложившихся ценностей, а «прорастание» и «вызревание», постепенно изменяющие формы жизни естественным, органическим путем»²⁴.

Главная задача современности, по мнению почвенников, — дальнейшее единение образованных сословий с «почвой» и прежде всего просвещение народа²⁵. В целом, они обличали оторванность общества от народа, говорили о сближении с народом, с «почвой», в которой видели подлинное выражение русского национального характера. Мировоззрение почвенников отличалось враждебным отношением к буржуазному прогрессу и имело резко отрицательное отношение ко всему буржуазному Западу. Невзирая на это, представители почвенничества прекрасно знали западную культуру.

В связи с тем, что органическое развитие России было основным устремлением почвенников, нам важно определить, что есть нация, народ, национальное и общечеловеческое в представлении почвенников. Семантическое определение этих терминов для почвенников являлось жизненно важной задачей. От их определения зависело будущее русской нации.

Для выделения отдельных племен из всего человечества, по мнению П. П. Сокольского, необходимо наличие двух факторов: «центр тяжести» и «точка опоры». Это духовность общности и земля, особенная территория проживания. В ответ на различные выпады против «почвы» и народности, в журналах «Современник», «СПб. Ведомости» и др. за 1863 г. он пишет: «*Национальностью* мы называем ту народность, которая успела сложиться в политический организм, выработать свою цивилизацию, и стать обязательною в истории развития человечества»²⁶.

И все-таки, несмотря на подобные высказывания, можно говорить о том, что почвенники в решении проблемы нации не имели четких отрефлексированных понятий и терминологического единства. Они объединялись общностью исходных принципов анализа и конечных выводов.

В ряде своих статей А. А. Григорьев изложил основы почвеннического взгляда на проблему «народ и история». Стоит отметить статьи «Искусство и нравственность», «Критический взгляд на основы, значение и приемы современной критики искусства», а также отзывы на сочинение Н. Костомарова «Современно-русские народоправства во времена удельно-вечевого уклада».

Народ, — по мнению А. А. Григорьева, — не просто группа людей, объединенная общим языком, территорией и культурной традицией. Народ, прежде всего,

²⁴ Андреев А. Л. Ф. М. Достоевский — наш современник. — М., 2000. — С. 21.

²⁵ Егоров Б. Ф. Аполлон Григорьев. — М.: Молодая Гвардия, 2000. — С. 60.

²⁶ Сокольский П. Наши главные спорные пункты // Время. 1863. № 4. С. 231.

понимается как народный организм, которому свойственна надындивидуальная целостность и единство. Такой народный организм выступает основным субъектом истории и составляет вместе с другими народами ее живую органическую ткань²⁷.

Как критик, он считал, что ни славянофилы, ни западники не являются истинными представителями народных интересов. Именно мы — и есть народ, утверждал Григорьев²⁸. «Основной пафос “органической критики” Григорьева, — писал Егоров, — защита в искусстве “мысли сердечной” и борьба с “мыслью головной”»²⁹.

По убеждениям почвенников, на протяжении веков в каждом народе формировались обычаи и верования, которые, в свою очередь, внесли свою часть в общенародное целое. Но будет неверным сказать, что данные представления являются чисто почвенническими.

Одним из первых, кто выдвинул идею современного национального государства, которое формируется духом народа, проживающего на данной территории, был И. Г. Гердер. Он считал, что дух и характер народа необъясним и неугасим; он стар как народ, стар, как страна, которую этот народ населял.

Человечество, по мнению почвенников, не имеет индивидуальности, но ее имеют народы, расы, семьи, типы и личности. Народность есть индивидуальность нации, коллективное сознание, характерное и типичное только для данного народа как целого.

Хотя почвенники и понимали народ как единую целостность и основной субъект исторического развития, они никогда не возвышали приоритет нации над личностью. Исходя из этого, будет неверным характеризовать почвенничество как националистическое течение. По мнению почвенников, человек не подчинен национальным интересам. В идеале между личностью и нацией не может существовать отношений господства и подчинения, т. к. личность есть органическая часть нации. Выражая себя друг через друга, «взаимопроникая», личностное и национальное находятся в сложном диалектическом соотношении. Ярче всего такое соотношение выражено в категории соборности.

Почвенники критиковали идею поглощения личности общностью в славянофильстве. Для них понятия коллективизм и централизация были чуждыми духу русского народа и определялись как рожденные в западноевропейской традиции. Об этом А. А. Григорьев писал так: «Германо-романская национальность выработала идею централизации, то есть поглощения личности общностью, все равно будет ли эта община папство, ветхозаветная республика пуритан, террор Конвента или фаланстера Фурье»³⁰. Идеал почвенничества был близок православной идее соборности, «воцерковления земного порядка».

Почвенники не принимали практику и теорию заимствования различных институтов и форм западноевропейской жизни, которые, будучи продуктивны на родной для них «почве», не могут прижиться в чужеродном для них организме — России.

²⁷ Григорьев А. А. Критический взгляд на основы, значения и приемы современной критики искусства // Григорьев А. А. Искусство и нравственность. — М., 1986. — С. 50.

²⁸ Егоров Б. Ф. А. Григорьев — критик // Учен. Зап. Тарт. Ун-та. Тарту, 1960. Вып. 98. С. 198.

²⁹ Егоров Б. Ф. Борьба эстетических идей в России в середине XIX в. С. 169.

³⁰ Григорьев А. А. Явление современной литературы, пропущенные нашей критикой. Граф Л. Толстой и его сочинения // Время. 1861. № 4. С. 192.

Ф. М. Достоевский писал, что Россия является самобытной нацией, имеющей свой особенный путь развития, и она не нуждается в подражании Европе³¹.

Такое неприятие исходило из понимания народности. Самой острой критике почвенники подвергали тезис о том, что все формы социальной, политической, экономической и культурной жизни, выработанные в Западной Европе, являются наиболее прогрессивными и совершенными по отношению к любым другим нациям и народам. То есть эти формы приобретают общечеловеческий статус.

Говоря о русском народе, Ф. М. Достоевский был уверен, что «народ наш не пойдет по следам европейских революционеров и, не веря в новую пугачевщину, будет терпеливо ждать решения своей судьбы от верховной власти... ни в какой иной путь он не верит»³².

По утверждению Н. Н. Страхова, западники воспринимают западное как общечеловеческое. Но для почвенников народные инстинкты слишком чутки ко всякому посягательству со стороны. Они были уверены, что нивелировать всякий народ по одному определенному идеалу по своей сути деспотично. Почвенники считали, что выработанные только Западом формы жизни ни в коей мере не могут являться общечеловеческими. Невозможно ограничить весь мир только идеалами Запада.

«Человечество тогда только и будет жить полной жизнью, когда всякий народ разовьется на своих началах и принесет от себя в общую сумму жизни какую-нибудь особенно развитую сторону»³³. Почвенники считали, что для человечества, будет более полезным развитие каждой нации «прежде чем понять общечеловеческие интересы, надобно усвоить себе хорошо национальные, потому, что только после тщательного изучения национальных интересов будешь в состоянии отличать и понимать чисто общечеловеческий интерес»³⁴.

Такой взгляд об «общечеловеческом» лег в основу мессианской концепции Ф. М. Достоевского, выраженной наиболее ярко в его «Пушкинской речи», в которой утверждалось, что характер русского народа имеет такие идеалы как «всецелость, всепримиримость, всечеловечность»³⁵.

Итак, мы можем заключить, что в качестве фундаментального основания почвенничества как единого мировоззренческого комплекса выступает «органическая теория». Рассматривая природный, социальный и духовный миры как иерархически упорядоченное, живое целое, данная теория утверждает не только неисчерпаемость его познания, но и принципиальную невозможность адекватного отражения его иррациональных глубин традиционными эмпирическими и логико-дискурсивными средствами.

В вопросе о соотношении национального и общечеловеческого почвенники придерживались исторического национализма. Странники почвенничества считали, что нет человечества вообще, есть реальная жизнь и взаимодействие отдельных наций и народов. «Общечеловеческое» — понятие отвлеченное и неорганическое, служащее лишь прикрытием чьего-либо узаконенного интереса, а также вредной с их точки зрения теории и практики унификационализма.

³¹ Достоевский. Ф. М. ПСС. Т. I–XXIII. — Пб., 1911–1918. XVIII. С. 36.

³² Письма С. Д. Яновского к Ф. М. и А. Г. Достоевским // Достоевский. Статьи и материалы. Сб. 2 М., 1924. С. 391–392.

³³ Достоевский Ф. М. Два лагеря теоретиков // ПСС. Т. 20. С. 7.

³⁴ Достоевский Ф. М. Два лагеря теоретиков // ПСС. Т. 20. С. 19.

³⁵ Достоевский Ф. М. Ряд статей о русской литературе. С. 69.

Солидарность Н. Н. Страхова и Н. Я. Данилевского в этом вопросе позволяет рассматривать почвенничество как важный теоретический источник концепции культурно-исторических типов, с одной стороны, а саму эту концепцию как наиболее полное и законченное выражение взглядов почвенничества именно на проблему соотношения национального и общечеловеческого³⁶, — с другой.

Проблема нации в условиях утраты идентификационных ориентиров после грубой, насильственной европеизации России казалась идеологам почвенничества особенно острой и жизненно важной. Нация понималась ими как народность, сложившаяся в политический организм и обладающая независимой государственностью. При доминировании духовной общности основу нации составляет единство природно-географических и культурных факторов. Для почвенников концепция нации «персоналистична».

Личность в их представлении не может быть поглощена нацией, между личностью и нацией диалектическое отношение взаимопроникновения. Они считали, что нация есть субъект исторической жизни человечества. Их объединяло единое понимание проблемы народности, а категория народности становится эстетической категорией. Ненародного искусства не существует. «Всякое искусство неизбежным образом содержит в себе признаки народности и этим отличается от искусства другого народа», — писал А. Григорьев³⁷.

Тяготея к объективному идеализму шеллингианского толка и опираясь на принципы «метафизики сердца» И. Киреевского и А. Хомякова, почвенники подвергли критике аксиоматический базис всей новейшей европейской рациональности, включая диалектический идеализм Гегеля.

В свою очередь теория «органического взгляда» предлагает преодолеть разрыв между отвлеченной теорией и постоянно меняющейся жизнью таким образом, чтобы самопознание стало «веянием жизни», т. е. ее органической частью. По мнению почвенников, это достигается за счет отказа от претензий любого концептуального построения на полноту и завершенность, а также за счет провозглашенного ими «принципа дополнительности», согласно которому строгий категориальный синтез должен быть дополнен синтезом художественным и образным.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверкиев Д. Аполлон Александрович Григорьев // Эпоха. 1864. № 8. С. 3.
2. Богданов А. В. Почвенничество. Политическая философия А. А. Григорьева, Ф. М. Достоевского, Н. Н. Страхова. — М., 2001. — С. 143.
3. Григорьев А. А. Критический взгляд на основы, значения и приемы современной критики искусства // Григорьев А. А. Искусство и нравственность. — М., 1986. — С. 349.
4. Григорьев А. А. Критическое обозрение // Время. 1861. № 4. С. 174.
5. Григорьев А. А. Несколько слов о Ристори // Время. 1861. № 2. С. 152.
6. Григорьев А. А. Нечто весьма скандальное о веяниях вообще // Эпоха. 1864. № 3. С. 130.

³⁶ Богданов А. В. Почвенничество. Политическая философия А. А. Григорьева, Ф. М. Достоевского, Н. Н. Страхова. — М., 2001. С. 66.

³⁷ Григорьев А. Несколько слов о Ристори // Время. 1861. № 2. — С. 152.

7. Григорьев А. А. Сочинения.— СПб., 1876.— Т. 1.— С. 493–504.
8. Григорьев А. А. Явление современной литературы, пропущенные нашей критикой. Граф Л. Толстой и его сочинения // Время. 1861. № 4. С. 192.
9. Достоевский Ф. М. Два лагеря теоретиков // Достоевский Ф. М. ПСС. — Л., 1978.— Т. 20.
10. Достоевский Ф. М. Ряд статей о русской литературе // Достоевский Ф. М. ПСС. — Л., 1978.— Т. 18.
11. Егоров Б. Ф. А. Григорьев — критик // Учен. Зап. Тарт. Ун-та. Тарту, 1960. Вып. 98. — С. 198.
12. Егоров Б. Ф. Аполлон Григорьев. — М.: Молодая Гвардия, 2000. — С. 219.
13. Ожегов С. И. Словарь русского языка. — М.: Русский язык, 1985.— С. 798.
14. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. Т. I–XXIII. — Пб., 1911–1918. Т. XVIII.
15. Словарь античности / Пер. с нем. — М.: Прогресс, 1989.— С. 704.
16. Сокольский П. Наши главные спорные пункты // Время. 1863. № 4. С. 231.
17. Страхов Н. Н. Борьба с Западом в нашей литературе: В 3-х т.— СПб., 1890.
18. Страхов Н. Н. Мир как целое. — М., 2007.— С. 576.
19. Страхов Н. Н. Из истории литературного нигилизма, 1861–1865.— СПб., 1890.— С. 596.
20. Страхов Н. Н. Литературная критика: Сборник статей / СПб.: Изд. РХГИ, 2000. — С. 464.
21. Страхов Н. Н. Опыт изучения Фейербаха // Эпоха 1864. № 6. С. 152.

К. В. Муравьев

ДВА МОДУСА ТРИАДОЛОГИИ А. Ф. ЛОСЕВА

Философия Лосева представляет интерес с точки зрения христианского богословия, поскольку, используя неоплатоническую диалектику, достижения Гегеля и Гуссерля, Алексей Федорович создает философскую интерпретацию и образ христианских догматов, начиная от триадологии и заканчивая догматом о нетварных энергиях Бога и спасении. В трудах конца 20-х годов Алексей Федорович выступает как апологет православия, поэтому его философские рассуждения нередко сплетаются с богословскими, носящими ярко выраженный полемический характер.

Справедливо замечает протоиерей Валентин Асмус, что Лосев занимает особенное место в плеяде русских религиозных мыслителей XX века, его философия, при обусловленности и содержательной наполненности христианским вероучением, хочет быть именно философией, не смешивая последнюю с богословием, и не подменяя ее им, что мы видим во многих других системах¹.

Мировоззрение Лосева характеризуется трансцендентным синтезом философии, богословия, этики и эстетики, который был неиссякаемым источником вдохновения для мыслителя. Именно этим синтезом обусловлена целостность мировоззрения Алексея Федоровича, его уникальность, систематичность и феноменальная глубина мышления.

В современной философской науке популярностью пользуются разработки Лосева в области философии мифа и имени². Богословских исследований, к сожалению весьма мало, и в целом в поле зрения богословского интереса оказываются также тема мифа и имени³.

¹ Асмус Валентин, протоиерей. Триадология Лосева и патристика: предварительные заметки // Начала: Вып. 1 (№ 1): Религиозно-философский журнал. Институт философии РАН, культурно-просветительское общество «Лосевские беседы». — М.: Изд. фонд «Рось», 1994. — С. 95.

² См.: Бибахин В. В. Абсолютный миф А. Ф. Лосева // Начала. — № 2–4 (12–14): Абсолютный миф Алексея Лосева. — М.: Рось, 1994. — С. 87–112. Постовалова В. И. Религия, наука и философия в концепции цельного знания А. Ф. Лосева (монаха Андроника) // Христианство и наука. 10-е Рождественские чтения. — М., 2003. — С. 114–166.

³ Шкуро С., иерей. Концепция мифа А. Ф. Лосева: Кандидатское сочинение. — СПб.: Изд. СПбДА, 2007. — 193 с. Лескин Дмитрий, священник. Богословская и философская проблематика афонских имяславских споров 1920-х годов. Кандидатская диссертация. — СПб.: Изд. СПбДА, 2004. — 376 с.

Методология философии Лосева базируется на античных принципах диалектики. «Под диалектикой я понимаю, — пишет Алексей Федорович, — логическое конструирование (то есть конструирование в логосе) бытия...»⁴. Диалектика, согласно Лосеву, есть метод философствования, который базируется на последовательном синтезе противоположностей, полярностей, элементов бытия, имеющий своей целью осмысление высшего онтологического единства.

Однако принятая Лосевым на вооружение античная диалектическая методология обусловила и два плана философии мыслителя. С одной стороны, Алексей Федорович следует онтологическим интуициям Платона и неоплатоников, с другой, используя диалектические принципы мышления, выстраивает онтологическую парадигму христианского вероучения.

Триадология Лосева, соответственно общей особенности интеллектуального творчества мыслителя, имеет два модуса: антично-неоплатонический и христианский.

В контексте философской системы мыслителя триадология занимает важнейшее место. Достаточно сказать, что миф и имя, пристально изучаемые Лосевым, имеют свое основание в сущности, соединяющей три ипостаси, миф и имя есть явление триипостасной сущности, что Алексей Федорович наглядно изложил в «Античном космосе и современной науке» и более позднем труде «Диалектика мифа» с «Дополнением»⁵.

Именно триадология стоит у Лосева на стыке философского и богословского плана. Конечно, и имяславская проблематика философа так же представляет собой диалектическое единство философии и богословия, но именно в триадологических воззрениях закладываются основы этого синтеза.

Принципиальное отличие христианской триадологии от неоплатонической Алексей Федорович обнаруживает в следующем: три античные ипостаси имманентны космосу, а в христианской триадологии Бог Троица абсолютно трансцендентен миру и в контексте Богочеловечества обладает им. Парадоксально, но при этом у Лосева не отчетливо фиксируется интуиция сотворенности мира. Вслед за неоплатониками, в философской системе Лосева мир образуется как меонизация, охлаждение, затемнение первотриады, что остается актуальным даже в его зрелом с христианской точки зрения труде «Дополнения» к «Диалектике мифа».

Диалектическое полотно триады Лосев начинает образовывать с понятия о сверхбытийном начале, которое выходит в своем апофатическом содержании за рамки всякой диалектики вообще и одновременно имеет свойство быть началом и основанием диалектического ряда⁶. Таким образом, философский образ Первой Ипостаси Лосев рассматривает как Сверх Одно и как Одно — начало Триады. Лосев, вероятно, заимствует это разделение у неоплатоника Ямвлиха⁷, который предложил различать два Единых, одно — как чистое «Не», как абсолютно непознаваемое и выше бытийное «Сверх», другое же — как начало диалектического ряда и, в частности, принцип бытия чисел⁸.

⁴ Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука // Бытие. Имя. Космос. — М.: Мысль, 1993. — С. 776.

⁵ Лосев А. Ф. Диалектика мифа / Сост., подг. текста, общ. ред. А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого. — М.: Мысль, 2001. — 558 с.

⁶ Там же. С. 275

⁷ Ямвлих Халкидский. Комментарии на диалоги Платона. — СПб.: Алетей, 2000. — 320 с.

⁸ Лосев А. Ф. Самое Само: Сочинения. — М.: Изд. ЭКСМО-Пресс, 1999. — С. 482.

Безусловно, с христианской точки зрения не может быть приемлемо в Первой Ипостаси Святой Троицы различие какой-либо двойственности. Бог Отец как источник Божественности Троицы, как апофатическая бездна божественного Сверх-Бытия одновременно есть именно живой Бог, именно Ипостась, обладающая творческими потенциями, божественной волей, любовью и славой. Однако принятая Лосевым вслед за неоплатониками двойственность может символически соответствовать и христианскому богословию о Боге Отце. Одно как Сверх-Триады, согласно Лосеву, соотносится с понятием о единой Сущности Бога в силу единства Источника Божества, а Одно как начало диалектического ряда у Лосева характеризует ипостасные свойства Отца — рождение Сына, изведение Духа, нерожденность и неисхождение. Подтверждают вышесказанное соответствие философского образа богословскому и слова самого Алексея Федоровича об Одном, все же объединяющем в себе и «сверх» и «начало»: «Легко соблазниться на этом пути и диалектическое “сверх” понять в смысле натуралистического отсутствия и несуществования... Одно не просто отсутствует. Мы уже не раз говорили, что оно есть реальная сила, держащая на себе всю тетрактиду⁹. Быть выше чего-нибудь — не значит не быть вовсе... Оно не только есть, оно в величайшей степени есть, и, стало быть, с точки зрения отдельных вещей оно уже не есть»¹⁰.

В диалектической картине Второй Ипостаси еще труднее становится размежевать две магистрали триадологии Лосева. Философский образ Ипостаси Сына Лосев описывает как диалектику Сущего. С точки зрения Алексея Федоровича, Сущее есть бытие Одного, что, согласно диалектике, отождествляет Сущее с понятием не-Одного, разнобразием Бытия, и второе начало Триады есть «множественность и раздельность»¹¹ Одного. В духе философии неоплатоников первое и второе начало мыслятся Лосевым как противоположные друг другу¹². Но, как справедливо говорит В. Н. Лосский, в Троице нет «отношения противопоставленности»¹³. Двойственность актуальна лишь в бинитарном (то есть субординационном) мышлении, а не тринитарном.

В «Античном космосе» Алексей Федорович, следуя онтологическим интуициям неоплатонизма, второе начало осмысливает как охлаждение первого, его меонизацию и уплотнение, осуществляемое в контексте субординацизма начал. Парадоксально, но в более поздних трудах Лосев указывает на этот существенный недостаток античной триадологии, но все же не ставит ударения в православной триадологии на ипостасное единосущие и, следовательно, оставляет его без последовательного философского диалектического анализа. Хотя возможно, им и был проделан соответствующий труд, находившийся в изъятых и уничтоженных при аресте в Страстную Пятницу 1930 г. рукописях.

⁹ Тетрактида в философской системе Алексея Федоровича есть Триада и софийно-телесное, идейно выразительное четвертое начало, не единосущное первым трем, а именно осуществляющее, выражающее в себе первые три.

¹⁰ Лосев А. Ф. Дополнение к «Диалектике мифа» // Диалектика мифа / сост., подг. текста, общ. ред. А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого. — М.: Мысль, 2001. — С. 286.

¹¹ Гогтишвили Л. А. Платонизм в зеркале XX века, или вниз по лестнице, ведущей вверх // Очерки античного символизма и мифологии. — М.: Мысль, 1993. — С. 930.

¹² Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: В двух книгах. Книга 1. — М.: Искусство, 1992. — С. 56.

¹³ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие. — М.: Центр «СЭИ», 1991. — С. 216.

Если в философской Триаде Прокла¹⁴ первое и второе начало относятся друг к другу как противоположности, то во Святой Троице иначе: «Нет и не будет такого учения в Церкви Божией, по которому бы утверждалось, что простой и несложный не только многовиден и разнообразен, но даже составлен из противоположностей»¹⁵, — утешает святитель Григорий Нисский.

Образ христианского единосущия Ипостасей более отчетливо проступает в «Дополнении» в понятии «интеллигенция». Первотриада «Одно — Сущее (Бытие) — Становление» понимается Лосевым как интеллигенция: «Одно есть интеллигенция»¹⁶. Интеллигенцию Алексей Федорович определяет как самосоотнесенность, целостность всей Триады, ее самосозерцание и одновременно отождествляет интеллигенцию саму по себе со Вторым началом Триады. Он вновь в некотором смысле от философского созерцания сущности Троицы (интеллигенции) переходит к созерцанию Ипостасных свойств Сына.

Единосущие Ипостасей присутствует в диалектической системе Лосева так же и как эйдос, но все же каждая категория философии Лосева не перестает давать новые три. Так происходит и в Первотриаде. Даже «самая непререкаемая диалектическая триада Одно — Сущее (Бытие) — Становление»¹⁷ в контексте «абсолютного Сверх», апофатической Бездны и Мрака для разума, вновь получает утроение: «Чистое Сверх» полагается уже вне Триады, которая представлена теперь как *область Смысла*.

Это своеобразное и характерное для каждой стадии диалектического анализа перетекание от триады к единице, которое свойственно Лосеву, вторит словам святителя Григория Богослова: «Не успею помыслить об Едином, как озаряюсь Тремя. Не успею разделить Трех, как возношусь к Единому. Когда представляется мне Единое из Трех; почитаю сие целым; Оно наполняет мое зрение, а большее убегает от взора»¹⁸.

Позволим высказать предположение, что Алексей Федорович все же не зафиксировал своей главной онтологической интуиции единосущного триединства. Его философская система строится на основании единения трех начал и на этом принципе конструируется Лосевым и фундамент, и кровля его онтологической парадигмы. Каждая философская категория дает новые три именно потому, что категории не знают «единосущия», они конструируются и осмысливаются в субординационном ключе, корни которого полагаются в античном, а не христианском мировоззрении. Этим обуславливается и рационалистический пантеизм онтологической парадигмы Лосева. Однако неоспоримым достоинством этой парадигмы является общая онтологическая целостность, феноменально диалектически осмысленное Всеединство Божественного и сотворенного. Следовательно, парадоксальным образом онтологическая парадигма Лосева сочетает в себе недостатки античного пантеизма и субординацизма с христианской онтологией Всеединства.

¹⁴ Прокл. Комментарии к «Пармениду» Платона. — М.: Миръ, 2006. — 896 с.

¹⁵ Григорий Нисский, святитель. Опровержение Евномия в 4 книгах // Творения святого Григория Нисского. — М.: Тип. В. Готье: 1863. — Ч. 5. — С. 256.

¹⁶ Лосев А. Ф. Диалектика мифа / сост., подг. текста, общ. ред. А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого. — М.: Мысль, 2001. — С. 280.

¹⁷ Там же. С. 274.

¹⁸ Григорий Богослов, святитель. Слово 40. О Крещении // Собрание творений. — Минск, 2000. — Т. I. — С. 692.

Яркий пример философских дедукций Алексея Федоровича из «Дополнения» о втором начале триады: «Одно активно осмысляет самого себя, ибо, кроме Одного, вообще ничего осмыслять. Начиная осмыслять и намереваясь уйти в этом своем процессе в бесконечность, Одно наталкивается на самого себя, на свою собственную границу. Ему приходится направлять беспредельность и бесконечность своей осмысляющей активности на свой же собственный предел и таким образом создавать беспредельную мощь смысла в своих собственных пределах и предел в качестве самого же себя при своем беспредельном устремлении к самому себе. Одно мыслит, или созерцает себя. Интеллигенция... есть смысловая активность Одного, направляющегося на самого себя, или... смысловая активность самосоотнесенности, смысловая активность для-себя-бытия... понятие активности предполагает выход Одного за пределы самого себя... *интеллигенция есть смысловая активность самосоотнесенности Одного... сама триада-тетрактида в аспекте ее явления самой себе в результате смыслового самосоотнесения*»¹⁹.

«Смысловая активность самосозерцания» как диалектический образ Ипостаси Сына встречается, например, и у святителя Афанасия Великого: «Поскольку была Ипостась Отца, то без сомнения тотчас же надлежало быть и ее Образу и начертанию, потому что не ввне написуется Образ Божий, но сам Бог есть Родитель сего Образа, и видя Себя в Нем, радуется о Нем»... «Когда же Отец не видел Себя самого в Образе Своем?..» В этих рассуждениях святого Афанасия «творчески претворяются неоплатонические мотивы...», — говорит протоиерей Георгий Флоровский, — он раскрывает учение о Святой Троице, как учение о замкнутой или завершенной полноте Бытия и Жизни, вне всякого отношения к Откровению Бога в мире, как безусловный и онтологический *gr̄ius* всякого Откровения»²⁰.

Стоит отметить, что Лосев не склонен, как было свойственно христианским философам, переплавляющим платонизм, разрабатывать концепцию Логоса²¹. Логос в его философской системе есть диалектический принцип, определенного рода логический пульс осмысления эйдоса — смыслового, умного лика предмета и бытия.

Концепция *t̄m̄ op̄*²² в философии Лосева является самым существенным отклонением от магистрали православной триадологии. На страницах «Античного космоса» она обуславливает субординацизм и неединосущие ипостасей, она вписана в систему именно языческого пантеистического космоса. И даже на страницах православного «Дополнения» концепция меона, хотя и ослабевает, но все же оставляет существенный след.

Лосев пишет: «*Иное есть не-сущее*, — в этом его первое и последнее определение... Иное не есть ни субстанция, ни вещь, ни масса, ни вообще что-нибудь так или иначе самостоятельно определенное, ибо все это есть нечто одно, одно и одно. Иное же есть как раз не-одно, не-сущее. Все свое смысловое содержание оно получает от одного,

¹⁹ Лосев А. Ф. Дополнение к Диалектике мифа // Диалектика мифа/ сост., подг. текста, общ. ред. А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого. — М.: Мысль, 2001. — С. 282.

²⁰ Флоровский Георгий, протоиерей. Восточные отцы IV века. — Париж: Изд. YMCA-PRESS, 1990. — С. 40.

²¹ Выдающиеся достижения в этой области были сделаны Иустином Философом и преподобным Максимом Исповедником.

²² В древнегреческом языке существуют два термина для обозначения небытия: *ouk on*, т. е. категорически не сущее, безусловное ничто, в отличие от *t̄m̄ op̄*, т. е. не существующее как отсутствующее.

и есть только отрицание этого одного.... *иное* есть принцип раздельности и различия... Оно — только как бы эйдетический фон пустоты, на которой разворачивается жизнь эйдосов. Эйдосы имеют свою — эйдетическую же — пустоту и пространство, в котором они существуют один подле другого и при помощи которого отличаются друг от друга. Это эйдетическое “пространство” и есть иное, или меон»²³.

«Меонально-сущностный момент действует в сфере *самой же сущности* и потому разделяет все признаки сущности. Здесь она — тот же свет, что и сам смысл, он — только начало раздельности в недрах самой сущности. Он не уменьшает сущности и не переводит ее в “иное”, в другое тело»²⁴.

Перенесенное Лосевым из неоплатонизма в Троицу «эйдетическое пространство», «пустота» встречает решительный отпор в традиции святоотеческого богословия.

«И в каких понятиях, — пишет святитель Василий Великий, — возможет кто представить себе величие одного (из Ипостасей), исповедуемых во Святой Троице, с теми да приступает безразлично к созерцанию славы во Отце, Сыне и Духе Святом, не блуждая мыслью ни по какому промежутку между Отцом, Сыном и Святым Духом, потому что нет ничего между Ними вставного, ни чего-либо самостоятельного и отличного от Божия естества, так, чтобы естество сие могло быть отделено Само от Себя вставкою постороннего, ни пустоты какого-либо ненаполняемого пространства, которая бы производила перерывы в единении Божией Сущности с Самой Собой, разделяя непрерывное пустыми промежутками»²⁵.

Безусловно, что в этих словах великий богослов дает ответ на неоплатонические рассуждения о внутритроичном меоне. Каппадокийскому богословию свойственно было видеть принцип различия как саму ипостасность Ипостасей при условии объединяющей Их Сущности, что подтверждает одна из точных богословских формулировок святителя Василия Великого:

хотя ипостасные свойства, подобно некоему цвету из видимых в радуге, сияют в каждом из исповедуемых во Святой Троице, однако же в рассуждении естественного свойства не возможно помыслить никакой разности у одного с другим, но при общей сущности в каждом сияют отличительные свойства.

Безусловно, философский парадокс предложенной святителем концепции, который находит свое разрешение в его богословии, состоит в том, что «отличительные свойства» не создают «разности». Святоотеческое богословие уникально именно одухотворенной сверхлогичностью мышления. Именно в христианской онтологической богословской парадигме диалектические элементы бытия воспринимаются не только как логические конструкты и категории, а как элементы органического живого онтологического Единства, жизненность и целостность которого обусловлены именно не логикой, а пневматологией. Античная философия есть принцип рационализма, и меон есть естественное основание и следствие рационализма.

²³ Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука // Бытие. Имя. Космос. — М.: Мысль, 1993. — С. 115–116.

²⁴ Лосев А. Ф. Философия Имени // Самое Само: Сочинения. — М.: Изд. ЭКСМО-Пресс, 1999. — С. 93.

²⁵ Василий Великий, святитель. Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской. — М.: Тип. Готье, 1849. — Ч. 6: Письма. — С. 98.

Святоотеческое богословие выходит из оков рационализма в силу обращения к духовным основам бытия. Там, где логика заслоняет живую онтологию, как абстрактные метафизические конструкты воспринимаются такие понятия, как Бог, душа, мир²⁶, а там, где имеет место быть обращение к духовным сверх логическим основам всеединства, органической целостности бытия, любовь к Богу и ближнему становится принципом существования.

Своеобразным философским видением Второй Ипостаси Троицы Лосевым можно считать диалектику числа, воспроизводимую им по Проклу и Плотину. Хотя сам Алексей Федорович не анализирует параллели между Богом Сыном и числом, однако в его умозрительной системе они отчетливо сближаются.

Если Ипостась Сына в философском аспекте есть принцип множества, разнообразия (образ Отца, разрисовка Первообраза), то именно число, содержащее в себе единицу как начало многообразия, символизирует Божественный Логос.

Но число может быть не более, чем символом Логоса. «Укоряющим нас за трибожие, — писал святой Василий, — да будет сказано, что исповедуем мы Бога единого не числом, но естеством... Ибо все именуемое по числу единым в действительности не едино, и по естеству не просто; о Боге же всеми исповедуется, что Он прост и несложен... Всякое число означает нечто такое, что получило в удел природу вещественную и ограниченную, а единичность и единство есть признак сущности простой и беспредельной... Поэтому мы совершенно исключаем из понятия о Божестве всякое вещественное и ограниченное число...»²⁷

Следовательно, христианская доктрина о неисчислимости Троицы есть трансценденция античного математического космоса. В целом, символически-философское описание Второй Ипостаси в работах Лосева характеризуется наличием двух основных аспектов: 1) описание единства с первой Ипостасью и 2) описание смысловой множественности в единой эйдической структуре.

Диалектические рассуждения Лосева об Ипостаси Духа не столь многочисленны, как об Ипостасях Отца и Сына. С одной стороны, это обусловлено самой сверхлогичностью Духа, с другой — о Духе невозможно говорить, оставаясь в рамках философии, а Лосев в первую очередь именно философ. Поэтому, например, рассуждения Алексея Федоровича о *Filioque*, как справедливо говорит протоиерей Валентин Асмус, занимают срединное положение, будучи вполне богословскими по теме и задаче и вполне философскими по методу²⁸.

Абсолютное, с точки зрения Лосева, полагает себя как Целое, Единое. Единство Триады актуализируется в Ее Третьем начале. Первое начало, как апофатическая глубина Сверх-Сущего, рождает свой Образ, Бытие, смысловую множественность в единстве и единство во множественности, третье же начало уже не мыслится как

²⁶ Вершина диалектического рационализма Гегель пишет: «Объективная логика есть критика субстратов метафизики, таких как мир, душа, бог, заимствованных ею первоначально из области представления» Гегель Георг Вильгельм Фридрих. Наука логики. — М.: Мысль, 1998. — С. 861.

²⁷ См. исследование на тему неоплатонической диалектики числа сочинение прот. Георгия Флоровского: Флоровский Георгий, протоиерей. Восточные отцы IV века. — Париж: YMCA-PRESS, 1990. — С. 81.

²⁸ См.: Валентин Асмус, протоиерей. Триадология Лосева и патристика: предварительные заметки // Начала. Вып. 1 (№ 1): Религиозно-философский журнал. Институт философии РАН, культурно-просветительское общество «Лосевские беседы». — М.: Изд. фонд «Росъ», 1994. — С. 99.

Логос. Более того, третья Ипостась нелогична, Ею актуализируется интегральное начало Триады, и в этом смысле Она есть Ее становление.

Становление есть процесс исхождения Одного, которое направлено на Бытие, через Бытие и в Бытие, обеспечивающий тем самым жизненность Триады. Нетрудно обнаружить в диалектических рассуждениях Лосева неопределенность положения третьей Ипостаси, ее алогичность и сверхбытийность. Третье начало обращается к Сущему, значит, оно не есть Сущее, подчеркивая этим собственное свойство объединять, животворить. Но также третья Ипостась отлична от Ипостаси Отца, ибо ее онтологический статус, как интегрирующего начала, отличен от апофатической бездны Одного. Объединяющее, которое «единит» Бытие Одного и Одно, и есть Ипостась Духа.

Лосев подчеркивает, что «Исхождение» наилучшим образом символизирует неопределенность положения третьей Ипостаси, ее объединяющий и динамический характер, в отличие от статического характера Сущего.

Два модуса триадологии обнаруживают себя и в превматологии мыслителя. В Античном космосе Алексей Федорович диалектически выводит третье из первого и второго начала (таким образом обнаруживает себя скрытая филиоквистская позиция неолатонической триады) как следующую стадию меонизации и умаления. «Какое отличие третьего начала от второго, одного сущего **в ином** от одного сущего **просто**? — пишет Лосев. — Разница — в привхождении меонального принципа, или принципа беспредельности и сплошности становления»²⁹.

В более позднем труде, в «Очерках античного символизма и мифологии» Лосев занимает диаметрально противоположную позицию в контексте критики Filioque по вопросу о «привхождении меонального принципа». «В платонизме (напр., в учении Плотина о трех ипостасях, из которых каждая “хуже” следующей) не может не быть своего Filioque, ввиду необходимости для пантеизма выводить зло из недр самого Божества. Но там это не колет в глаза, потому что пантеизму естественно быть иерархичной системой»³⁰.

Два модуса триадологии Лосева тесно сплетаются именно в его пневматологии из-за того, что богословскую критику филиоквизма мыслитель осуществляет на основании диалектической античной методологии. С одной стороны, Алексей Федорович создает новую, соответствующую христианской догматике диалектическую парадигму, с другой, не может окончательно освободиться от притяжения античного образа мысли.

Так, обобщая диалектический анализ третьего начала, Алексей Федорович Лосев, в соответствии с православным вероучением, делает акцент на символе Духа — «Жизнь». «Жизнь есть такое становление, в котором нельзя отличить становящегося от ставшего, нельзя отличить предыдущего от последующего, возникновение, где отсутствует всякое логическое и вообще смысловое оформление, где все отдельные моменты слиты и водвинуты один в другой... Жизнь есть это нерасчленимое множество взаимопроникнутых энергий смыслового становления, которое так же нерасчленимо и так же множественно-едино самоощущается и ощущает иное. Жизнь, как чистая в абсолютном смысле, то есть сама по себе взятая жизненность, есть самоощущение и ощущение того, что ей самой совершенно неизвестно в расчлененной форме; это

²⁹ Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука // Бытие. Имя. Космос. — М.: Мысль, 1993. — С. 135.

³⁰ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. — М.: Мысль, 1993. — С. 874–875.

есть ощущение неизвестно чего. Жизнь ощущает себя, но не знает, что она — жизнь, что она — ощущает себя самое... *Жизнь есть нечто третье, причем второе — это ум, а первое сверх-умное единство всего и умного, и вне-умного.* Жизни нет без Ума и без Одного, и, только предполагая, что где-то и как-то существует Ум и Одно, можно говорить о чистой жизненности в себе»³¹.

Итак, подводя итог, можно сказать, что триадология Лосева является уникальным философским образом Троицы. В этом образе необходимо различать две философские магистрали: антично-диалектическую и православно-онтологическую. Алексей Федорович творил в условиях советской цензуры, поэтому не мог актуализировать свой богословский потенциал во всей полноте и ему приходилось использовать диалектическую терминологию на обеих магистралях, что затрудняет их размежевание. В философском образе Ипостаси Отца Лосев обнаруживает вслед за античной диалектикой двойственность, однако при взгляде под другим углом мы видим философское описание Сущности и ипостасных свойств Отца. В умозрении Ипостаси Сына Лосев справедливо описывает Его как Образ Отчий, Бытие как таковое, но отступает от святоотеческого богословия в концепции меона. Ипостась Святого Духа созерцает как Жизнь единую в контексте интеллигенции Триады Одному и Уму, с другой стороны не исключает участие меонального принципа в «образовании» третьего начала.

Именно в триадологии Алексея Федоровича закладывается фундамент и методология его мифологической и имяславской проблематики, и всей философской системы в целом.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бибухин В. В. Абсолютный миф А. Ф. Лосева // Начала. — № 2–4 (12–14).— М., 1994.— С. 87–112.
2. Валентин Асмус, протоиерей. Триадология Лосева и патристика: предварительные заметки // Начала: Вып. 1 (№ 1): Религиозно-философский журнал.— М., 1994.
3. Василий Великий. Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской.— М., 1849.— Ч. 6: Письма.
4. Гегель Г. В. Ф. Наука логики.— М., 1998.
5. Гогтишвили Л. А. Платонизм в зеркале XX века, или вниз по лестнице, ведущей вверх // Очерки античного символизма и мифологии.— М., 1993.
6. Григорий Богослов. Слово 40. О Крещении // Собрание творений. Минск, 2000. Т. I.
7. Григорий Нисский. Опровержение Евномия в 4 книгах // Творения святого Григория Нисского. М., 1863. Ч. 5.
8. Дмитрий Лескин, священник. Богословская и философская проблематика афонских имяславских споров 1920-х годов. Кандидатская диссертация.— СПб., 2004.
9. Лосев А. Ф. Дополнение к «Диалектике мифа» // Диалектика мифа / Сост., подг. текста, общ. ред. А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого.— М., 2001.
10. Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука // Бытие. Имя. Космос.— М., 1993.

³¹ Лосев А. Ф. Дополнение к «Диалектике мифа» // Диалектика мифа / сост., подг. текста, общ. ред. А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого. — М.: Мысль, 2001. — С. 303–304.

11. Лосев А. Ф. Диалектика мифа / Сост., подг. текста, общ. ред. А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого.— М., 2001
12. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: В двух книгах. Книга 1.— М., 1992.
13. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии.— М., 1993.
14. Лосев А. Ф. Самое Само: Сочинения.— М., 1999.
15. Лосев А. Ф. Философия Имени // Самое Само: Сочинения.— М., 1999.
16. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие.— М., 1991.
17. Постовалова В. И. Религия, наука и философия в концепции цельного знания А. Ф. Лосева (монаха Андроника) // Христианство и наука. 10-е Рождественские чтения.— М., 2003.
18. Прокл. Комментарии к «Пармениду» Платона.— М., 2006.
19. Флоровский Г. Восточные отцы IV века.— Париж, 1990.
20. Шкуро С., иерей. Концепция мифа А. Ф. Лосева: Кандидатское сочинение.— СПб., 2007.
21. Ямвлих Халкидский. Комментарии на диалоги Платона.— СПб., 2000.

Ориген

«ПРИБЛИЖАЛАСЬ ПАСХА ИУДЕЙСКАЯ» (ИН.2,13)

Предисловие переводчика

Публикуемый фрагмент из «Комментария на Иоанна» принадлежит перу Оригена (185–254 гг. н. э.) — крупнейшего христианского богослова и экзегета. Известный русскому читателю в основном как автор догматического сочинения «О началах» и полемического — «Против Цельса», Ориген был в то же время выдающимся комментатором библейских текстов. Продолжая традицию аллегорического толкования и следуя здесь за Филоном и Климентом, Ориген стал виртуозом в духовной интерпретации Писания. «Комментарий на Евангелие от Иоанна» показывает, как тонко работает Ориген с древними текстами, проводя подчас неожиданные трактовки. Этот комментарий писался на протяжении почти всей жизни Оригена и состоял из тридцати девяти книг, из которых сохранились только девять. В них Ориген предстает как тщательный исследователь, анализирующий текст со всех возможных сторон. Во-первых, он превосходный филолог, знающий почти все варианты того или иного места в тексте, собравший большое количество рукописей и способный дать критическую оценку; во-вторых, Ориген пытливым историком, т. е. человек, заботящийся о проверке описанного в тексте события на предмет его исторической подлинности. Это тем более примечательно, что на протяжении практически всего комментария Ориген полемизирует с т. н. «историками» — людьми, слепо верящими лишь буквальной интерпретации Писания. Исследователями замечено, что в своих поздних сочинениях Ориген больше места уделял буквальному, нежели духовному толкованию. И действительно, в последних книгах комментария Ориген раз за разом проводит тщательный исторический анализ. Однако дело здесь не в переоценке ценностей, скорее всего срабатывает тот же принцип, что лежит в основе любой аллегорической трактовки. Дело в том, что аллегореза является обоснованной лишь в том случае, когда «буква», т. е. прямой смысл текста или противоречив, или невозможен, или нелеп и т. п. Поэтому чаще всего исторические разыскания Оригена имеют целью показать несостоятельность как раз исторической трактовки. В публикуемом отрывке полемика с «историками» не так очевидна, хотя и присутствует; зато здесь воочию явлено мастерство Оригена в обнаружении духовного смысла и те тонкие приемы, — в первую очередь внимательное чтение, — которые позволяют ему быть столь убедительным в своих трактовках.

О. И. Кулиев

10.13 Замечая точность мудрейшего Иоанна, я задал себе вопрос: зачем понадобилось ему добавление «иудеев»? Ибо у какого другого народа есть праздник Пасхи? Поэтому было бы вполне достаточно, если бы он сказал: «Приближалась Пасха». Однако, поскольку одно дело — Пасха человеческая, которую свершают не по воле Писания, и другое — истинно божественная, в духе и истине свершаемая теми, кто поклоняется Богу в духе и истине¹, то, вероятно, он противопоставил божественную так называемой «иудейской». По крайней мере, послушаем Господа, устанавливающего закон Пасхи, а именно, что говорит Он, когда впервые называет ее в Писании: «И сказал Господь Моисею и Аарону в земле египетской: “Месяц этот будет вам началом месяцев, первым среди них в году. И скажи всему собранию сынов Израиля: в десятый день этого месяца пусть возьмут каждый по агнцу на семью”» (Исх. 12, 1–3). И после немого, где Пасха еще не названа по имени, добавляет: «Ешьте его так: с опоясанными чреслами, с обувью на ногах ваших и с посохами в руках ваших, и ешьте со рвением. Это — Пасха Господа» (Исх. 12, 11). Однако не сказано: «ваша Пасха». Чуть далее во второй раз называется этот праздник: «И будет так: если скажут вам сыны ваши: “Что это за служба такая?”, ответите им: “Пасхальное жертвоприношение Господу, Который защитил дома сынов Израиля”» (Исх. 12, 26). И вновь, чуть далее: «Сказал Господь Моисею и Аарону: “Таков закон Пасхи: не будет есть ее никакой инородец... Если же придет к вам некто чужой и свершит Пасху Господа, то будет обрезан каждый мужчина из дома его”» (Исх. 12, 43.48). Должно быть отмечено, что в этом законодательстве ни разу не говорится: «ваша Пасха», но во всем, что мы представили, один раз она упоминается без какого-либо добавления и трижды как «Пасха Господа». Для понимания того, что есть некое различие между «Пасхой Господа» и «Пасхой иудеев», рассмотрим такие слова Исайи: «Новомесячий ваших, суббот и дня великого не терплю! Пост ваш, безделие, новомесячия и праздники ненавидит душа Моя» (Ис. 1, 13). Господь говорит, что не считает Своим то, что свершается грешниками, и что все подобное, когда бы оно ни происходило, душа Его ненавидит, будь то новомесячия, или субботы, или день великий, или пост, или праздники. Однако в законоположении «Исхода» о субботе говорится следующее: «Сказал им Моисей: Вот слова Господа: “Суббота — святое отдохновение Господу”» (Исх. 16, 23), и чуть далее: «Сказал Моисей: “Ешьте, ибо сегодня суббота Господня”» (Исх. 16, 25). И в «Числах», перед установлением праздничных жертв как, по закону, всегдашних и приносимых во все дни, написано: «И сказал Господь Моисею: “Объяви сынам Израиля и скажи им: дары, подношения и жертвы Мои в приятное Мне благоухание продолжайте приносить по праздникам Моим. И скажи им: Вот жертвы, которые вы принесете Господу”» (Числ. 28, 1). Он назвал праздники, выставленные в Писании, Своими, а не тех, для кого установлен закон; дары и подношения — тоже Его.

10.14 Нечто подобное этому написано в «Исходе» о народе, который Бог называет Своим, когда он не грешит, и — «народом Моисея», когда обвиняет его в делании тельцов. Ведь Он говорит: «Скажешь фараону: так говорит Господь: “Отпусти народ Мой, чтобы он совершил службу Мне в пустыне. Если же не пожелаешь отпустить народ Мой, то Я найшу на тебя, на слуг твоих, на землю твою и на дома твои пёсских мух, и дома египтян наполнятся ими, а также земля, на которой они живут. И в день этот отделю землю Гесем, на которой народ Мой и на которой не будет пёсских мух, чтобы увидел ты, что Я — Господь, Господь всей земли. И отделю народ Мой”» (Исх. 8, 20–23).

¹ Ср. Ин. 4, 24.

Моисею же Господь сказал: «Ступай, сойди поскорее, ибо беззаконичает народ твой, который ты вывел из земли египетской» (Исх. 32, 7). И как народ не грешащий называется народом Бога, когда же согрешит, уже не есть таковой, так и праздники: когда ненавидит их душа Господа, они — грешные, когда же они устанавливаются Господом, тогда и называются Господними. А Пасха есть один из праздников, и в вышеприведенной евангельской строке она названа не Пасхой Господа, но иудейской. Однако в другом месте говорится: «Это — праздники Господа, в которые вы созовете священные собрания» (Лев. 23, 2). Так что, вследствие этих слов Господа, нельзя возразить тому, что мы представили.

Вероятно, кто-нибудь разыщет похожее у апостола, в «Послании к коринфянам» написавшего: «Пасха наша — Христос закланный» (1Кор. 5, 7). Ведь он не говорит: «Пасха Господа — Христос закланный». По поводу этих слов должно быть замечено, что, или, говоря с ними более просто (απλούστερον), он сказал, что наша Пасха — Тот, Кто заклан ради нас, или же, что всякий истинный праздник Господа (один из которых — Пасха) свершится не в этом веке и не на этой земле, но в будущем и на небесах, когда установится царство небесное. Об этих праздниках говорит один из двенадцати пророков²: «Что будете делать в дни праздничного собрания, в дни праздника Господа?» (Ос. 9, 5), и Павел в «Послании к евреям»: «Но вы пришли к горе Сион и к граду Бога живого — к Иерусалиму небесному, в праздничное собрание тысяч ангелов и в церковь первенцев, записанных на небесах» (Евр. 12, 22), а также в «Послании к колоссянам»: «Поэтому пусть никто не осуждает вас за пищу, или за питье, или за участие в празднике, или за новомесячия и субботы, ибо это — тень будущего» (Кол. 2, 16).

10.15 Каким образом будем мы праздновать на небесах (тень которых была у телесных иудеев³), вначале ведомые истинным законом и находясь под присмотром опекунов и домоправителей, вплоть до того, как установится полнота времен и мы получим участие в совершенстве Сына Бога⁴, — прояснить это будет делом мудрости, сокровенной в тайне⁵, и ее же дело — увидеть в установлениях о пище символы того, что должно насытить и укрепить нашу душу там. Вполне вероятно, что кто-нибудь, вообразив всю бездну подобных мыслей и желая выяснить, почему земное служение является образом и тенью небесного, а также понять смысл жертв и агнца, будет недоволен апостолом, пожелавшим восхитить нашу мысль от земных положений закона и почти не показавшим, как все это должно произойти. И даже если праздники (один из которых — Пасха) состоятся лишь в будущем веке, то тем более должно уже теперь исследовать речение «Пасха наша — Христос закланный», а после того и самим быть закланными.

10.16 Немногое остается нам добавить по поводу законоположений, поскольку они требуют отдельного многотомного сочинения и цельного мистического рассуждения о законе, в частности, о праздниках и особенно о Пасхе. Итак, Пасха иудеев — агнец закланный, приносимый в каждом доме, и такая Пасха осуществляется в виде множества закланных агнцев и козлят, число которых аналогично числу домов народа; «наша же Пасха — Христос закланный». И опять же, у них — опресноки,

² Так называемые «двенадцать малых пророков».

³ Ср. Евр. 8, 5.

⁴ Ср. Гал. 3, 24; 4, 2.4.

⁵ См. 1Кор. 2, 7.

и всякая закваска в домах их уничтожается⁶, а мы празднуем не «старой закваской» и не «закваской зла и испорченности, но опресноками чистоты и истины» (1Кор. 5, 8). Есть ли нечто третье, помимо указанных Пасхи Господа и праздника опресноков⁷, — должно еще более тщательно исследовать, потому что они служат образу и тени небесного, и не только пища, питье, новомесечия и субботы, но и праздники их есть тень будущего⁸. Прежде всего, поскольку апостол говорит: «Пасха наша — Христос закланный», то кто-нибудь задаст по этому поводу такой вопрос: если агнец, который у евреев, есть прообраз (τύπος) жертвы Христа, то, или они должны были приносить в жертву одного, а не многих агнцев, подобно тому как есть только один Помазанник (ο χριστός), или же, поскольку много агнцев приносится в жертву, то, следуя прообразу, должно было бы искать многих Христов (πολλους Χριστους)? Но чтобы не задерживаться на этом, поставим вопрос так: каким образом жертвенный агнец вмещает в себя образ Христа, будучи агнцем у тех, кто блюдет закон, и воспринимаемый как Христос теми, кто этот закон перешагнул? Кроме того, какое отношение к Христу имеет речение: «Будете есть в эту ночь мясо агнца, изжаренное на огне, и ешьте его с опресноками и горькими травами» (Исх. 12, 8)? И должно быть истолковано речение: «Не ешьте его ни сырым, ни сваренным в воде, но — зажаренным в огне; ешьте голову с ногами и внутренностями; не оставляйте его до утра и не сокрушайте кости его; оставшееся же к утру сожгите» (Исх. 12, 9). Вполне естественно, что в своем Евангелии Иоанн воспользовался речением «не сокрушайте кости его», как восходящим к домостроительству о Спасителе, а именно, когда в законе предписывается, чтобы поедая агнца, они не сокрушали кости его. Он говорит следующим образом: «Пришли воины и перебили голени у одного и у другого, распятых вместе с Ним; подойдя же к Иисусу, увидели, что Он уже умер, и не перебили у Него голени. Но один из воинов копьем пронзил Его бок, и тотчас вышли вода и кровь. И видевший засвидетельствовал, и истинно свидетельство его; он знает, что говорит истину, чтобы и вы уверовали. Ибо произошло это, дабы исполнилось Писание: “Кость Его не будет сокрушена”» (Ин. 19, 32–36).

10.17 Помимо этого, в речи апостола есть бездна другого, что будет однажды рассмотрено; будет также исследовано относящееся к Пасхе и опреснокам, однако, все это нуждается, как мы уже сказали, в предварительном многотомном сочинении. Ныне же мы даем это как бы в сокращении и в связи с предметом нашей речи, и пытаемся вкратце разрешить представленное, припоминая речение: «Он есть Агнец Бога, взявший на Себя грех мира» (Ин. 1, 29), ведь и по поводу Пасхи говорится: «Возьмете от агнцев или козлят» (Исх. 12, 5). Кажется, что случай евангелиста содержит в себе такие же затруднения, как и обнаруженные в случае Павла. Однако, должно сказать, что раз Слово стало плотью, и раз Господь говорит: «Если не будете есть плоть Сына Человеческого и пить кровь Его, то не имеете в себе жизни вечной. Вкушающий плоть Мою и пьющий кровь Мою имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день. Плоть Моя есть истинная пища, а кровь Моя — истинное питье. Вкушающий плоть Мою и пьющий кровь Мою пребывает во Мне, и Я в нем» (Ин. 6, 53–56), то, вероятно, это и есть плоть Агнца, взявшего на Себя грех мира, и это кровь, о которой наказано, что она должна быть на двух косяках и перекладине дверей домов, в которых они едят

⁶ Ср. Исх. 12, 15.

⁷ Т. е. иудейской Пасхи, см. Лк. 22, 1.

⁸ Ср. Евр. 8, 5; 9, 10; Кол. 2, 16.

Пасху⁹. И мясо этого Агнца должно вкушать в то время мира (εν τῷ κοσμοῦ ἡρόνῳ), которое есть ночь¹⁰. Должно есть его жареным на огне, вместе с опресноками и горькими травами, ведь Слово Бога является не только плотью, почему и говорит Он: «Я — хлеб жизни» и «Хлеб этот — сошедший с небес, чтобы тот, кто съест его, не умер. Я — хлеб живой, сошедший с небес; если кто съест этот хлеб, будет жить вовек» (Ин. 6, 48–50). Нельзя, однако, не заметить, что в переносном значении «хлеб» есть наименование всякой пищи, как, к примеру, у Моисея во «Второзаконии» написано: «Сорок дней не ел хлеба и не пил воды» (Втор. 9, 9) вместо « не принимал ни сухой, ни жидкой пищи». Я привел это по причине слов, сказанных у Иоанна: «Хлеб, который Я дам, есть плоть Моя, которую дам ради жизни мира» (Ин. 6, 51). Мы едим мясо Агнца с опресноками и горькими травами, или потому что встревожены печалью о Боге¹¹ и раскаиваемся в грехах наших (и это раскаяние дает нам спасение и не заставит нас раскаяться), или же потому что ищем мученичества и питаемся обнаруживающимися созерцаниями истины.

10.18 Мясо Агнца не должно есть сырым, как это делают рабы буквы, уподобляясь неразумным и диким существам и становясь дикими животными, в сравнении с теми воистину разумными, кто хочет понять духовное в Слове. И тому, кто превращает сырое в Писании в удобоваримое, должно стремиться не делать написанное более водянистым, разбавленным и ослабленным, как поступают «лгастящие слуху и от истины» отвращающие его¹² — те, кто ради большей распушенности и расслабленности общины (πολιτεία) принимают угодные им толкования.

Мы же, посредством пламенеющего духа¹³ и данных Богом огненных слов (которые получил и Иеремия, когда было сказано ему: «Вот, Я дал слова Мои, чтобы огонь был в устах твоих» (Иер. 5, 14)), сделаем мясо Агнца жареным, так, чтобы, усвоив его и имея в себе Христа говорящего¹⁴, могли сказать: «Сердце наше горело в пути, когда Он открыл нам Писание» (Лк. 24, 32). И поскольку это побудит нас к стремлению изжарить на огне мясо Агнца, должно привести исповедание Иеремии о тех страстях, что он испытал от слов Бога; он говорит: «И возник как бы огонь сожигающий, пылающий в костях моих, и, полностью ослабев, не мог я сдержаться» (Иер. 20, 9).

Поедание должно быть начато с головы, то есть с наиважнейших и наиглавнейших догматов о небесном, закончено же — ногами, то есть самыми отдаленными познаниями, рассматривающими природу последнего среди сущего: наиболее материального, или подземного, или злых духов, или нечистых демонов. Ведь учение об этом есть нечто иное, чем сами эти вещи, и будучи хранимо в тайнах Писания, оно образно может быть названо ногами Агнца. Нельзя воздерживаться и от внутренностей, то есть от скрытого и эзотерического, ибо ко всему Писанию должно подойти как к единому телу; не должно разбивать и разрушать те прочнейшие и крепчайшие связи, что образуют гармонию всего состава Писания. Однако именно так поступают те, кто насколько могут разрушают единство Духа, присутствующее во всем написанном.

⁹ См. Исх. 12, 7.

¹⁰ См. Исх. 12, 8.

¹¹ См. 2Кор. 7, 9.

¹² Ср. 2Тим. 4, 3.

¹³ Ср. Рим. 12, 11.

¹⁴ Ср. 2Кор. 13, 3.

И пусть вышесказанное пророчество¹⁵ Агнца питает нас исключительно в ночи этой мрачной жизни, и пусть к утру не будет оставлено ничего из того, что после этой жизни будет единственно нужной для нашего существования пищей. Ведь в то время как проходит ночь и вслед за ней наступает день, мы, имея опресноки, никоим образом не относящиеся к старой и низшей закваске, будем есть хлеб, который принесет нам пользу, и будем есть до тех пор, покуда Он не даст нам после опресноков манны — пищи ангельской, а не человеческой. Поэтому каждый из нас пусть принесет в отчет доме Агнца, и пусть будет принято, что преступает закон тот, кто не делает этого, и, напротив, полностью соблюдает заповедь тот, кто, принося Агнца, делает это с тщанием и не сокрушая кости Его.

Вот так, вкратце, согласно с апостольским пониманием и с тем, что сказано об Агнце в Евангелии, пусть будет показано, что закланный Христос есть Пасха. Ибо нельзя полагать, что историческое есть образ исторического, а телесное — телесного, но должно знать, что телесное есть образ духовного, а историческое — умопостигаемого. Взойти же к рассуждению о третьей Пасхе, которая свершится в собрании мириад ангелов во времена окончательного и счастливейшего исхода, не представляется теперь необходимым, ибо мы и так говорили больше и обстоятельнее, чем того требовало изложение.

¹⁵ См. гл. 17, слова Иисуса из Ин. 6, 53–56. Быть может вместо профетей («пророчество») следует читать трофѣ — «пища» (примечание немецкого издателя).

В. В. Селивановский

СЦИЕНТИСТСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ ВЕРОУЧЕНИЯ ДВИЖЕНИЯ ВЕРЫ

Вопрос соотношения науки и религии как двух глобальных сфер человеческого знания занимает существенное место в философской традиции. Уже поверхностное знакомство с этой традицией говорит о глубокой онтологической и эпистемологической разделенности науки и религии, как с точки зрения предмета — естественное — сверхъестественное, так и методологии — экспериментально-доказательный метод — вера. Впрочем, когда речь идет об оккультном мировоззрении, наблюдается попытка гибридизации науки и религии. Окультурное мировоззрение лежит в русле сциентистского представления о безграничности применения научного метода ко всем областям знания.

Оккультизм претендует, в том числе, на экспериментальную доступность той сферы, которую религия определяет как сверхъестественную, пытается приложить научный метод и инструментарий к познанию духовной субстанции. С одной стороны, оккультизм не является наукой, будучи не в силах подтвердить свои претензии методом экспериментальной проверки. Вместо этого он заимствует у религии метод веры. Вера в возможность экспериментального доказательства порождает особого рода миф.

С другой стороны, оккультизм не может быть определен и как религия, благодаря нивелированию понятия «сверхъестественное», традиционно рассматриваемому в качестве критерия религии. По мнению некоторых исследователей, только теистическая религия может быть в строгом смысле названа религией как таковой. Когда же в лоне самой теистической религии обнаруживаются элементы сциентизма, квазинаучная терминология и мимикрия под науку, это заслуживает специального исследования.

Что стоит за феноменом сциентизма в теистической религии: культурное влияние позитивизма, модная спекуляция и стремление к социальной респектабельности религии? Или же это рудимент архаического мифологического сознания, не разделяющего естественное и сверхъестественное, а может быть некая глубинная потребность в научности или квазинаучности?

Характерный сциентистский элемент вероучения можно обнаружить в неопятидесятническом Движении Веры (известном также под названием «Слово Веры» («Word of Faith») или «Позитивное Исповедание» («Positive Confession»)). Движение

Веры выросло из послевоенного «движения исцеления верой» во второй половине XX в. и считается доминирующим направлением современного харизматического движения. «Вера создает реальность», — таков лейтмотив религиозной доктрины Движения Веры. Его основателем считают К. Хейгина (1917–2003), воспитавшего плеяду учеников-телепроповедников: К. Коупленда, Ч. Кеппса, Ф. Прайса и др. Странниками Движения Веры являются также владельцы «Широковещательной Сети Троицы» — ТВN, девятой по своему размаху телекомпании США. Наиболее яркими представителями Движения Веры на постсоветском пространстве стали лидер «Нового поколения» рижский проповедник А. Ледяев и афро-украинский пастор «Посольства Божьего» в Киеве, нигериец С. Аделаджа.

Высказывания учителей Движения Веры, страницы и заглавия их трудов насыщены квазинаучной терминологией: К. Хейгин «Закон Веры», «Закон веры» как одна из глав книги П. Йонги Чо «Четвертое измерение». Основатель Движения Веры К. Хейгин утверждает: «В духовном царстве Бог установил определенные законы, так же, как Он установил законы в природном царстве. Эти законы работают в царстве природы, не так ли? Когда Вы входите в контакт с этими естественными законами или применяете их на практике, они работают на Вас. То же самое верно и для духовной области. Я пришел к выводу, что **закон веры** — духовный закон, что Бог привел этот закон в движение, и как только Вы соприкасаетесь с ним, он работает на Вас»¹. А. Ледяев, пастор неопятидесятнической церкви «Новое поколение», подытоживает общую сциентистскую установку Движения Веры: «**Вера — это наука, которая открывает объективные духовные законы**, они изначально существуют в мире, потому что Бог их сотворил ... Сначала крещение духовное, потом водное крещение, говорение на языках — все научно»².

Итак, по мнению лидеров Движения Веры, вера — это наука, «вера — некоторый закон, некоторый неприкосновенный, неизменный, безличный закон, который похож на силу тяжести», — пишет исследователь харизматического движения Макартур³.

Для объяснения подобной сциентистской интенции религиозного сознания попробуем обратиться к генеалогии Движения Веры. Движение Веры и более ранние его евангелические формы возникли как попытка дать христианский ответ Новому Мышлению и «Христианской науке», популярным целительским культу Америки конца XIX — начала XX в., известным также под названием «метафизическое движение». Теология Движения Веры, выросшая на идеях баптистского проповедника Э. Кеньона, попыталась ассимилировать ряд базовых положений «метафизического» учения, а вместе с ними, возможно, и его сциентистскую окраску.

Новое Мышление утверждало, что здоровье и процветание человека находятся во власти его мышления, не опосредованного деятельностью, а непосредственно формирующего адекватную реальность. «Что вы думаете о себе, то вы и есть», — заявляли учителя-«метафизики» Ф. Куимби, У. Эванс, М. Эдди, Р. Трайн, Г. Дрессер, Э. Холмс, Ч. Филмор, Э. Хопкинс, Н. Брукс и др. Это учение, выросшее на идеях американского трансцендентализма и сведенборгианства, рассматривало реальность сформированной

¹ McConnell D. R. *Different Gospel. A Historical and Biblical Analysis of the Modern Faith Movement.* — Peabody, Massachusetts, 1992. — P. 136.

² Видеопроповеди. Телепередача «Гольфстрим». А. Ледяев, А. Кариев. «Для чего существует церковь? Вера или Религия?»

³ MacArthur J. F., Jr. *Charismatic Chaos.* 1991. Ch. 13.

нашим мышлением сначала на духовном плане, а потом становящейся реальностью, которую мы встречаем на своем жизненном пути. Мимикрия под форму науки отражается уже в самих названиях метафизических организаций: «Христианская наука», «Религиозная наука», «Божественная наука», «Наука здоровья» и т. д. Феномен «научных религий» не ограничивался названием, но выражал фундаментальную интенцию сознания.

Определенную лепту в сциентистский настрой метафизического движения внесла философия американского прагматизма. Санкционированная им ценность религиозного опыта получила в «научных религиях» дополнительный смысл. Эффективный результат — исцеление от болезни или избавление от бедности, достигнутые практикой «позитивного мышления», воспринимались как научно-экспериментальный метод доказательства религиозной теории. Тот факт, что «это работает», пускай и вопреки ортодоксальной догматике, становилось в глазах «новых мыслителей» как бы «научным» подтверждением силы и закона творящей мысли.

Сциентистский настрой «новых мыслителей» отразился также в попытке нивелировать понятие «сверхъестественное», которого авторы-«метафизики» либо избегали, либо с которым прямо полемизировали. Например, лидер «Христианской школы единства» Ч. Филмор оптимистически прогнозировал, что в недалеком будущем **«научно продемонстрируют существование души и способ ее управления материей»**⁴.

Если обратиться к гносеологическому аспекту учения Нового Мышления и Движения Веры, то можно обнаружить интенцию, прямо противоположную научной рациональности. Одинаковая для обоих движений практика «позитивного мышления» предлагает отвергнуть все противоречащие нашей вере обстоятельства, верить вопреки обманчивой очевидности. Позитивные утверждения (аффирмации) здоровья часто сопровождаются призывом игнорировать симптомы заболевания. «Это означает упорную и твердую решимость думать то, что мы хотим думать, пренебрегая кажущейся очевидностью взглядов, противоположных нашим. Мы смотрим не на очевидное, а на скрытое», — писал лидер «Религиозной науки» Э. Холмс⁵. Эта эпистемология была подробно разработана предшественником Движения Веры, баптистским проповедником Э. Кеньоном в его работе «Два вида познания»: «...человеческий дух должен поработить физические чувства, потому что «Бог не может общаться с Вами через Чувства», но «Он может общаться с Вашим духом».

Движение Веры исходит из предпосылки, что вся окружающая действительность аморфна и пластична, это податливая реальность, готовая сверхъестественно измениться под воздействием «слова веры». Кажущаяся враждебность обстоятельств может означать лишь помеху на пути «позитивного исповедания». Эмпирическая очевидность в принципе не может быть принята в расчет, поскольку считается всецело сформированной собственной верой на духовном плане. Это ведет к абсолютному фидеизму и антирационализму.

Параллельно с представлением о «естественном законе», в «метафизическом» учении присутствует еще одна смысловая константа. Это безличная сила божественного Мышления, соприродная мысленной деятельности самого человека. Например, «метафизический» автор, лидер «Религиозной науки» Э. Холмс утверждает: «Каждый раз, когда мы используем наш собственный разум, **мы используем творящую силу**

⁴ Judah J. Stillson. The History and Philosophy of the Metaphysical Movements in America.— Philadelphia, 1967.— P. 238.

⁵ Безант А. Сила мысли, Холмс Э. Сила разума.— М., 2007.— С. 187.

Всеобщего Разума». Он тут же добавляет, что эта Сила «действует через нас в соответствии с Законом»⁶. «Сила» и «Закон» оказываются связаны в неразрывном смысловом единстве. Поскольку субстратом того и другого выступает безличное Божество — Мышление или Разум, то сила и закон в доктринах «метафизических» мыслителей фигурируют как взаимозаменяемые атрибуты Божества.

Обратившись теперь к анализу Движения Веры, идейному наследнику метафизического движения, можно обнаружить в его учении общие черты той же концептуальной схемы: сила, подчиненная закону, хотя и в контексте христианской теологии.

В основе религиозного учения Движения Веры лежит понятие творящей веры: «исповедание веры создает реальность»⁷. В отличие от традиционного христианства, где вера служит конвенциональным условием чудотворного вмешательства силы Божьей, вера Движения Веры сама превращается в чудотворную силу. У наставников Движения Веры обнаруживается смысловая инверсия в толковании ряда хорошо известных библейских эпизодов. Например, уже не ангел заградил уста львов в львином рву, а сам Даниил силой своей веры обезопасил себя (Дан. 6), не сила Иисуса Христа исцелила кровоточивую женщину, но женщина исцелилась силой собственной веры (Мк. 5:34). Другими словами, вера обретает силу в акте самой себя. Как выразился рижский проповедник неопятидесятнической церкви «Новое поколение» А. Ледяев: «**Вера — это самообслуживание.** Нечего ждать у моря погоды. Никто не поможет, если сам себе не поможешь. Спасение утопающих — дело рук самих утопающих»⁸.

Личное присутствие Бога не обязательно, фигура Христа выступает в качестве необходимого аксессуара, но не причины чуда. С не меньшим успехом кровоточивая женщина могла бы прикоснуться к камню или дереву, если бы верила, что подобное прикосновение исцелит ее, ведь исцеляющая сила заключена в ее собственной вере, а не в Боге. В этом случае Бог, по замечанию критика Д. Ханта, превращается в вариант «плацебо» — суррогат лекарственного средства, возбуждающий в пациенте веру в исцеление.

«Вера — это духовная сила, духовная энергия, духовная мощь. Именно благодаря силе веры действуют законы духовного мира», — утверждает популярный лидер Движения Веры К. Коупленд. В теологии К. Коупленда Бог не является распорядителем чудотворной силы веры, хотя формально называется ее источником: «Эта сила происходит от Бога, от Его безграничного сердца»⁹. Имманентная человеку чудотворная сила веры имеет сакральный источник, но лишена его волевой интенциональности. В терминологии Аристотеля, вера самого человека превращается в формальную причину, во вторую сущность или энтелехию некоего почти материального субстрата — чудотворной силы Бога. Чудотворная сила Бога оторвана от своего формально-личностного волевого начала и ее подлинным хозяином или субъектом оказывается сам человек.

Человек превращается в демиурга, строителя бесформенной «материи» чудотворной силы Бога. Одновременно мир создан уже не из «ничто», а из совечной Богу субстанции — силы Его веры. Подобное субстанциальное, буквально вещественное

⁶ Braden Ch. S. *Spirits in Rebellion. The Rise and Development of New Thought.* — Dallas, 1987. — P. 293.

⁷ Хейгин К. Е. *Основы духовного роста.* С. 50.

⁸ Ледяев А. *Выжить, чтобы жить.* — М., 2000. — С. 135.

⁹ Hanegraaff H. *Christianity in Crisis.* — Eugene, Oregon, 1993. — P. 65.

понимание силы веры встречается у многих учителей Движения Веры. Например, проповедник Дж. Савелль утверждает: «Сырьем или веществом, которое Бог использовал, чтобы создать этот мир, была Его вера и Его Слово»¹⁰.

Представление о безличной силе естественным образом сопряжено с понятием закона, подобно тому, как сила тяжести предполагает существование закона всемирного тяготения. Движение Веры, как и метафизическое движение, обнаруживает ту же склонность к представлению веры в качестве естественного закона. Подобно «новым мыслителям», лидеры Движения Веры «... учат, что вера — некоторый закон, некоторый неприкосновенный, неизменный, безличный закон, который похож на силу тяжести»¹¹.

О каком именно «Законе» идет речь у авторов Движения Веры? Обращаясь к механизму «позитивного исповедания», лидеры Движения Веры видят в его основе закон симпатического подобия. **«Подобное привлекает подобное, подобное производит подобное.** Если вас одолевает страх, у сатаны в таком случае имеется свободный канал, через который он может проникнуть к вам и поразить вас. Страх — это отрицательная вера», — заявляет корейский лидер Движения Веры П. Йонгги Чо¹². Принцип симпатического подобия скорее имеет отношение к магии, но не к науке. Проверить «закон позитивного мышления» как научную гипотезу невозможно. Если «позитивное мышление» привлекло ожидаемый результат, закон «сработал». Если получен отрицательный результат, то «вы, должно быть, думали что-то такое, что привело к неудаче. Возможно, вы думали, что неудача может прийти, или каким-нибудь другим путем дали ей войти в ваш разум»¹³. «Закон» вновь «работает». Невозможно построить эксперимент, который мог бы в принципе его опровергнуть, а значит «закон» симпатического влияния веры не удовлетворяет критерию фальсифицируемости К. Поппера.

При анализе учения Движения Веры следует придерживаться того же методологического подхода, что и для Нового Мышления. Оба прагматически ориентированных учения исходят из априорной ценности и самоочевидной достоверности практики, которая рассматривается участниками движения в качестве «научного» доказательства. Теоретическая часть выполняет скорее служебную функцию обоснования конкретной практики.

Практика Движения Веры позволяет человеку осуществить любое желание посредством «творящей веры». По утверждению К. Хейгина: **«Если вы можете верить, что получите десять миллионов нефтяных скважин, вы их получите»**¹⁴. Чтобы любое желание осуществилось, волевое всемогущество верующего должно нивелировать прочих субъектов воли, которые способны воспрепятствовать его желанию. Человек должен остаться единственным волящим субъектом, единственным игроком на онтологическом поле.

Промысел, то есть активная деятельная воля Творца, может воспрепятствовать человеческому желанию. «Мои мысли — не ваши мысли, ни ваши пути — пути Мои,

¹⁰ Ibid. P. 68.

¹¹ MacArthur J. F., Jr. Charismatic Chaos. Ch. 13.

¹² Йонгги Чо Д. Четвертое измерение. Ключ к укреплению веры и к успешной жизни.— Киев, 2001.— С. 143.

¹³ Холмс Э. Сила разума. С. 170.

¹⁴ Хейгин К. Е. Основы духовного роста. С. 171.

говорит Господь» (Ис. 55:8). Поэтому теология Движения Веры пытается устранить провиденциальность традиционного христианства через разделение личности Творца и Его чудотворной силы. Личность Бога отделена деистической завесой. Бог «добровольно» устранился от дел, предоставив миру жить по духовным законам. Деистическая модернизация теологии удобно устраняет имманентное присутствие актуальной личностной воли Бога — промысел.

С другой стороны, декларируемая творящая способность человеческой веры нуждается в своем обосновании, требует имманентного присутствия силы Бога. Эта чудотворная сила формально приписывается Богу, но лишена провиденциальной способности, обезличена, очищена от волевого присутствия Творца. Такой силой, подчиненной «закону веры», человек может управлять по собственному желанию. «Творящая Сила Бога Будет Работать на Тебя», — так называется популярный буклет Ч. Кеппса. Бог Движения Веры приобретает черты зависимого и услужливого Божества «метафизического» учения.

Мы «активизируем» Бога нашим «позитивным исповеданием», «развязываем Ему руки», «позволяем» действовать. Бог не может нам отказать, когда мы следуем инструкции — Его Слово, т. е. Библии. **«Бог обязан будет удовлетворить ваши потребности согласно Его Слово... Если вы прочно утверждены в нем, ваши нужды будут удовлетворены»**, — утверждает К. Коупленд¹⁵.

У ряда исследователей Движения Веры (Х. Ханеграф, Дж. Макатур, Р. М. Боумэн) само собой напрашиваются магические аллюзии, а Д. Макконнелл прямо заявляет: «Любая попытка ... управлять или манипулировать сверхъестественной силой, таким образом подчиняя волю Божью нашей, является магией или колдовством»¹⁶. Подобное обвинение в адрес Движения Веры не кажется вовсе беспочвенным. Например, религиовед и культуролог М. Мосс рассматривл в качестве примата магического сознания идею абстрактной безличной силы — «маны», как фундаментальной подосновы чудесных явлений. Вместе с тем, М. Мосс указывал на симпатический принцип как на ключевой в концептуальной схеме магии, называя его «дорогой, которой следует магическая сила»¹⁷. Идею подобной безличной «силы веры», отделенной от личности Бога, но подчиненной симпатическому принципу, мы обнаруживаем в Движении Веры.

Дж. Фрэзер во введении к «Золотой ветви» говорит о близости магии жесткому научному алгоритму, и начинает свое исследование со сходства магии и науки. Некая квазинаучность, то есть жесткий порядок действий, алгоритм, принцип, или закон, оказывается органически, исконно присущ магическому сознанию. Подобную же потребность в «законе» обнаруживает и Движение Веры. «Закон веры» призван «работать на Вас», заставить «Творящую Силу Бога ... Работать на Тебя» и т. д.

Этот повелительный характер обращения к высшей силе также можно выделить в качестве черты типологического сходства учения Движения Веры с магией. В частности, Дж. Фрэзер утверждал, что магия «принуждает и заставляет» высшие силы, «вместо того чтобы, подобно религии, умиловить и умиротворять их»¹⁸.

¹⁵ McConnell D. R. Different Gospel. P. 173.

¹⁶ Ibid. P. 144.

¹⁷ Мосс М. Социальные функции священного.— СПб., 2000.— С. 189.

¹⁸ Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь.— М., 1980.— С. 64.

Подводя итог краткому анализу вероучения неопятидесятнического Движения Веры, можно сделать следующие выводы. Сциентистский аспект вероучения Движения Веры имеет генеалогическое родство с более ранним религиозным движением — метафизическим движением или Новым Мышлением. Сциентизм самого Нового Мышления отчасти обусловлен влиянием философии американского прагматизма, придавшего ценность религиозному опыту. Эффективность религиозной практики имела для участников движения методологическое значение научного доказательства. Поэтому доктринальная часть учения, призванная обосновать религиозную практику, оказалась насыщена квазинаучной терминологией.

Тем не менее, наукообразность религиозного учения Движения Веры и Нового Мышления остается всего лишь сциентистским флёром, идеологической спекуляцией, поскольку в области гносеологии оба учения выражают крайний фидеизм и отрицание чувственного опыта, что далеко отстоит от научной рациональности как таковой.

Вместе с тем, квазинаучный элемент необходимо присущ учению Движения Веры. Решающим фактором, привнесшим сциентистскую окраску учения Движения Веры, является магический мотив. Квазинаучный элемент учения исходит из глубинной потребности обоснования практики «творящей веры», воплощающей человеческие желания. Наделение веры человека чудотворной силой, пантеистическое слияние ее с силой Божества и одновременное обезличивание необходимо дополняются категорией симпатического «закона веры», подчиняющего эту силу, делающего управляемой, доступной человеческой манипуляции, гарантирующего успех магической практики.

ЛИТЕРАТУРА

1. Безант А. Сила мысли, Холмс Э. Сила разума.— М., 2007.
2. Боумэн Р. М. Движение Веры. Испытание здоровьем и преуспеванием.— СПб., 2007.
3. Йонгги Чо Д. Четвертое измерение. Ключ к укреплению веры и к успешной жизни.— Киев, 2001.
4. Ледяев А. Выжить, чтобы жить.— М., 2000.
5. Мосс М. Социальные функции священного.— СПб., 2000.
6. Фрэйзер Дж. Дж. Золотая ветвь.— М., 1980.
7. Хейгин К. Е. Основы духовного роста.— Минск, 1993.
8. Braden Ch. S. Spirits in Rebellion. The Rise and Development of New Thought.— Dallas, 1987.
9. Hanegraaff H. Christianity in Crisis.— Eugene, Oregon, 1993.
10. Hunt D., McMahon T. A. Seduction of Christianity: Spiritual Discernment in the Last Days.— Eugene, Oregon, 1985.
11. Judah J. Stillson. The History and Philosophy of the Metaphysical Movements in America.— Philadelphia, 1967.
12. MacArthur J. F., Jr. Charismatic Chaos. 1991.
13. URL: <http://www.biblebb.com/files/MAC/CHAOS13.HTM>
14. URL: <http://www.biblebb.com/files/MAC/CHAOS12.HTM>
15. McConnell D. R. Different Gospel. A Historical and Biblical Analysis of the Modern Faith Movement.— Peabody, Massachusetts, 1992.

Скоморох Олег Александрович (протоиерей)

ИСТОРИЯ ТЮРЕМНОГО СЛУЖЕНИЯ ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ В СВЯЗИ С ПЕНИТЕНЦИАРНЫМИ РЕФОРМАМИ XVIII–XIX ВВ.

История тюремного служения христианской Церкви с первых веков ее существования показывает, что стремление христиан иметь попечение о заключенных, утешая и облегчая их страдания, независимо от отношения государства и общества к Церкви, зародилось с самого начала¹. Это стремление не ослабевало и в последующие исторические периоды². Однако именно от государственной власти всегда зависело, насколько эффективно Церковь могла совершать свое служение в тюрьмах.

О состоянии русских тюрем после X в. имеется очень мало указаний. Тюрьма древнейшего периода была лишь мерою физического задержания человека. Судя по дошедшим до нас историческим памятникам, в древней России не употреблялось даже слово «тюрьма», ибо в ней не особенно и нуждались: большинство преступников до решения их дел оставалось по господствовавшему тогда твердому обычаю «на поруках» у общества и частных лиц, отвечавших «головой» за исчезновение взятых ими на поруки. А тех, у кого поручителей не было, заключали в тюрьму до тех пор, пока поруки не находилось. Таких преступников помещали в порубы и избы, упоминаемые летописями уже в XII в³. Также для заключения использовались погребя, клетки и ямы под землей.

Как наказание, тюрьма в России стала применяться только с 1550 г. Лишение свободы в Судебнике царя Ивана Васильевича назначается в форме заключения в тюрьму

¹ Многочисленные сведения о посещениях узников христианами можно найти в житийной литературе: о св. вмц. Анастасии Узорешительнице. свт. Димитрий Ростовский. Жития святых. Декабрь. С. 599–600, вмч. Пантелеимоне (Там же. Июль. С. 625–626), св. Клименте Римском (Там же. Ноябрь. С. 780–785), св. Доримедонте (Там же. Сентябрь. С. 352).

² Начиная с эпохи Константина Великого (306–337), когда Церкви уже не угрожали открытые гонения, служение заключенным осталось неотъемлемой частью миссии Церкви в обществе. Предстоятели Церкви и сами посещали узников, и поручали их заботе диаконов, облегчая участь заключенных пастырскими увещаниями и сильной помощью. Цит. по: Фойницкий И. Я. Учение о наказании. — СПб., 1886. — С. 260.

³ Там же. С. 225.

временно «до государева указа», или пожизненно «на смерть»⁴. С 1560 г. впервые было запрещено устраивать подземные остроги. Но характер содержания наказуемых был лишен всякого понятия о человеколюбии и сострадания к узникам. В то время правительство ни одежды, ни пищи колодникам не отпускало. Их снабжали, как и чем могли, их родственники, а безродные, скованные по два, ходили поочередно, со сторожами, по торгам и дворам за милостыней, и ею довольствовались. Этот патриархальный способ содержания колодников долго считался правильным и успешно практиковался, преимущественно потому, что наши простодушные и религиозные предки, начиная от царей и кончая простолюдинами, охотно подавали колодникам милостыню, в надежде получить за это, на том свете, отпущения части своих грехов⁵. Такая тяжелая жизнь колодников начала изменяться только в царствование Алексея Михайловича (1645–1676). В Соборном Уложении 1649 г. тюрьма — это уже дополнительное наказание к телесному за различные преступления⁶. Здесь уже появляется система наказаний: лишение жизни, телесные наказания, лишение свободы, лишение чести, имущественные наказания. Причем лишение свободы до времени Петра Великого является в виде ссылки, тюремного заключения и домового ареста. Как наказание, тюремное заключение было временным. Уложение пожизненного заключения уже не знает⁷.

Впервые мысль о полезности исправления колодников получила практическое применение в России в царствование Екатерины II (1762–1796). В 1775 г. было издано «Учреждение для управления губерний», которым были учреждены Приказы общественного призрения, как самостоятельные органы, находящиеся в непосредственном подчинении верховной власти и сенату. На обязанности приказов возлагались обязанности по устройству народных школ, сиротских домов, больниц, домов для неизлечимых больных, богаделен, домов для умалишенных, рабочих домов (для тех, кто был виновен в воровстве, мошенничестве, краже и прочих преступлениях) и смиренных домов, мужских и женских. До 1744 г. мужчины содержались вместе с женщинами и детьми, и только в 1839 г. законом Николая I⁸ впервые было признано неудобство содержания детей вместе с их родителями, поэтому позволялось их размещать (кроме грудных младенцев) в заведениях Приказов Общественного Призрения⁹.

Образованные Приказы Общественного Призрения были открыты в 40 губерниях и в царствование Александра I (1801–1825), с учреждением Министерств, с 1802 г. были подчинены сначала Министерству Внутренних Дел, затем Министерству Полиции — 1810 г., и после его упразднения в 1819 г., снова Министерству Внутренних Дел. А в соответствии с мыслью об исправлении преступников, Екатерина II сама написала

⁴ Судебник 1550 г. (Судебник Ивана IV). Стт. 71, 52. URL: <http://history.tom.ru/docs/137-sudebnik-1550-g.-sudebnik-ivana-iv.html> (дата обращения: 10.11.2010).

⁵ Никитин В. Н. Тюрьма и ссылка. — СПб., 1880. — С. 5.

⁶ Соборное Уложение 1649 г. URL: <http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/1649.htm> (дата обращения: 20.12.2010).

⁷ Богдановский А. М. Развитие понятий о преступлении и наказании в русском праве до Петра Великого. — М., 1857. — С. 70, 79.

⁸ О дозволении помещать в Приказы Общественного Призрения малолетних арестантских детей. Закон 12620 // ПСЗ Российской империи (1825–1881). — Т. 14 (1839). — С. 671. URL: http://www.nlr.ru/e-res/law_r/search.php (дата обращения: 08.11.2010).

⁹ Никитин В. Покровительство малолетним детям заключенных // Тюремный Вестник. 1895. № 1. С. 31.

в 1787 г. проект устава о тюрьмах, которые предполагала завести в России. Но практически этот проект был оставлен без применения¹⁰.

Духовенство Православной Церкви, представители государственной власти и человеколюбивые миряне всегда относились к заключенным по-христиански. Так, например, Макарий, митрополит всея Руси, при бракосочетании царя Иоанна Васильевича с царицей Анастасией (1547) говорил: «к нищим паче милостыню творите, вдовиц, сирот и обидимых заступайте и в темницах заточенных посещайте». Царь Михаил Федорович из собственных средств снабжал всем необходимым ссылаемых в Сибирь преступников. Царь Алексей Михайлович каждый год, накануне праздника Светлого Христова Воскресения, в простом одеянии посещал темницы, расспрашивая заключенных об их делах: маловажные преступления прощал, и со своего собственного стола посылал к ним пасху. Архимандрит Никон, будучи митрополитом Новгородским, посещал темницы, расспрашивал о вине заключенных, имея приказ Великого Государя освобождал невинных и принесших покаяние преступников. Святитель Тихон Задонский в виде простого монаха приходил в темницы научить добру узников, а во Святую Пасху христосовался с каждым из них. Первая супруга царя Алексея Михайловича, царица Мария Ильинична, большие суммы тратила на выкуп пленных, а царица Наталья Кирилловна посещала больницы и темницы ночью, раздавая неимущим швейные одежды. Воспитатель этой царицы, боярин Артамон Сергеевич Матвеев, в пользу бедных сам переписывал божественные книги, а воспитатель царевича Алексея Алексеевича, боярин Феодор Радищев, посещал темницы, за некоторых из заключенных платил долги, другим облегчал участь¹¹. И именно такое христианское отношение общества в целом к преступникам привело в 1816 г. к образованию Человеколюбивого Общества, основной задачей которого было попечение о заключенных. Но поскольку в XIX в. в России уже велико было влияние Европы, в том числе и в тюремном вопросе, то поэтому уместно рассмотреть развитие тюремного вопроса на Западе.

История тюремного вопроса показывает, что до конца XVIII в. большинство тюрем в Европе находились в крайне дурном положении. Заключенные содержались в тесных помещениях, без света и свежего воздуха, причем не было никакой системы в их размещении: убийцы, грабители, безумные и несостоятельные должники содержались все вместе, часто не различая пола и возраста. И вот, под влиянием христианского учения, с целью облегчения участи заключенных, а также под влиянием возникших в XVII–XVIII веках философских учений, призывавших к гуманному взгляду на преступника, почти во всех государствах Европы появилось стремление (различных религиозных братств) заменить тяжкие наказания преступников на более человеколюбивые, с целью обратить их на путь добра.

Первая мысль об учреждении пенитенциариев, т. е. тюрем¹² принадлежит Жану Мабильону (1632–1707), ученому французскому монаху-бенедиктинцу (жил и работал в библиотеке Сен-Жермен-де-Пре в Париже), который предложил одиночное заключение, как наказание для провинившихся духовных лиц. Папа Климент XI

¹⁰ Тюрьмы в России. Собственноручный проект императрицы Екатерины II. 1787. URL: <http://www.bibliotekar.ru/reprint-47/> (дата обращения: 25.12.2010).

¹¹ Об учреждении в С-Петербурге Общества Попечительного о тюрьмах. — СПб., 1819. — С. 50–51.

¹² По-русски пенитенциарий лучше всего назвать домом покаяния от лат. *poenitens* — раскаивающийся, покаянный. Отсюда название пенитенциарной системы, как тюремного заключения, не только лишения свободы, но и исправления преступников.

(1700–1721) в 1703 г. воспользовался идеей Мабильона, устроив исправительный дом св. Михаила в Риме для несовершеннолетних, где часть преступников помещалась в кельях, часть содержалась при системе одиночного разъединения ночью и общих работ днем, при обязательном молчании. В 1766 г. была построена тюрьма с отдельными кельями в Милане, в 1772 г. учрежден, по образцу римского, исправительный дом в Генте. Но в высшей степени правильную задачу — нравственного исправления преступников как внутреннего перерождения личности — поставили перед собой американские квакеры в 1776 г. По инициативе частного общества квакеров, в Филадельфии была введена система устройства тюрем, основанная на одиночном заключении преступников, без работ. Как известно, по учению квакеров, задача человека состоит в отрешении от греховного мира и в одиноком, молчаливом самосозерцании. Смотря на преступника, как на павшего человека, и желая его исправить, квакеры считали лучшим для этого средством заключение преступника, без всяких развлечений и занятий, наедине с самим собой, с Богом и Библией, назидательное чтение которой помогло бы направить его на путь истинный. Подобного рода тюрьмы были построены в Питсбурге в 1826 г. и в Шерри-Гилле в 1829 г.

Но пока филадельфийские квакеры применяли на деле свою теорию одиночного заключения, их учение встретило сильную оппозицию среди последователей иных вероисповеданий в других штатах. В Нью-Йорке и Бостоне образовались тюремные общества из кальвинистов, лютеран, англикан, пресвитериан, методистов, указывавших на недостатки слишком идеального квакерского воззрения на человека.

Эти общества, подобно квакерам, признавали необходимым считать целью наказания исправление преступника, но этой цели они предполагали достигнуть другим путем. Видя источник преступлений в праздности, отсутствии привычки к труду, неспособности подчиниться общественному порядку жизни, в склонности к чувственным удовольствиям, эти общества полагали, что преступник должен быть исправлен не заключением наедине без работы, но наоборот, через труд и строгий порядок. По их взглядам, тюрьма должна была стать домом рабочих, а арестантов следовало делить на классы по полу, возрасту, роду деятельности, запирая их на ночь в кельях, а днем выводя на общие работы, причем строго воспрещая безделье, взаимное общение и заставляя их все время молчать. Средствами наказания были: заключение в одиночной келье на день с содержанием на хлебе и воде, а главное, телесные наказания.

Таким образом, в противоположность квакерской системе уединения, явилась другая, осуществляемая в оборнской тюрьме штата Нью-Йорк. Обе эти системы получили названия по именам городов — оборнская и пенсильванская¹³.

Обе системы, в их первоначальном виде, оказались на практике неудовлетворительными и потребовали в будущем серьезных изменений. Однако, при всех изменениях и развитии каждой из систем, они успели, через некоторое время, оказать благотворное влияние на число совершаемых преступлений. В любом случае, в программу занятий арестантов входили: умственное развитие, религиозное и нравственное исправление, мастерские и другие работы, а после освобождения и на воле им покровительствовали специально создаваемые тюремные комитеты.

Подобный успех пенитенциарных систем в Америке сразу отразился в Европе. Но в Англии, как известно, разработка тюремного вопроса была поднята еще задолго до этого, по идее знаменитого филантропа Джона Говарда (1726–1790). Во время пла-

¹³ Галкин М. Обзорение состояния тюремного вопроса в Западной Европе.— СПб., 1867.— С. 6–10.

вания на английском корабле в Лиссабон в 1756 г., Говард попал в плен к французам и на собственном опыте узнал страдания заключенных. После освобождения он решил посвятить всю свою жизнь улучшению их участи.

В XVIII в. английские тюрьмы в основном содержали тюремщики, чтобы таким образом зарабатывать деньги. В тюрьмах свирепствовал тиф и очень многие заключенные умирали. Там не было воды, не было свежего воздуха, не было естественного освещения. Процветали пьянство, безнравственность и азартные игры. Кроме того, там были установлены очень жестокие физические наказания и никакой попытки воспитать заключенных не предпринималось. До XVIII в. всех, кто преступал закон или вешали, или отсылали в Америку. Но когда США приняли Декларацию о независимости¹⁴, ситуация принципиально изменилась. Для английской тюремной системы американская Декларация о независимости означала то, что в Англии вдруг оказалось очень много преступников, которых некуда было деть. Следствием этого явилось огромное количество переполненных тюрем. И условия там были чудовищны, попасть в тюрьму было равнозначно смертному приговору. Фактически, когда человека посылали в тюрьму, это и был смертный приговор, как в отношении физического здоровья заключенного, так и в отношении его духовного здоровья.

К концу XVIII в. и общественные настроения и ситуация в правительстве, все подталкивало к реформам. И среди многих голосов в пользу реформы тюремного общества выделялся голос Джона Говарда. Он много путешествовал по Англии и Европе, осматривал тюрьмы, был также и в России, умер и похоронен в Херсоне. В 1777 г. он написал книгу о положении тюремной службы «The state of the prisons in England and Wales, with preliminary observations and an account of some foreign prisons», которая легла в основу всех последующих реформ тюремной службы. В этой книге он излагает свои наблюдения и предлагает ряд мер по улучшению содержания арестантов: осуществление девиза голландских тюрем: «сделайте людей прилежными и они станут честными» — тюремный труд, а также строгую, но разумную дисциплину, нравственное и религиозное обучение, гигиеническое устройство помещений, систему одиночного заключения, сокращение сроков судебного приговора. Целью этой книги было создать практическое руководство, помогающее сохранить физическое и возродить духовное здоровье заключенных. Он хотел, чтобы в каждой тюрьме был капеллан, чтобы они занимались вопросом духовного и нравственного воспитания, чтобы они могли привести любого заключенного к покаянию и чтобы эти заключенные могли служить обществу в будущем. И конечно, подобная работа капелланов имела практическое назначение, т. к. помогала увеличить рабочую силу в индустриальном обществе¹⁵.

Цель его была достигнута. Мысль об исправительном значении тюрем из круга избранных людей перешла в общество и стала пользоваться вниманием и сочувствием. С 1793 г. начали строиться новые тюремные здания, положено основание религиозному наставлению, возникали частные общества, стремившиеся к улучшению тюрем и воздействовавшие на общественное мнение. Тюремные реформы в том числе повлияли

¹⁴ 4 июля 1776 г. британские колонии в Северной Америке объявили о независимости от Великобритании республик-штатов.

¹⁵ См. Слиозберг Г. Б. Д. Говард. Его жизнь и общественно-филантропическая деятельность. Биографический очерк. — СПб., 1891. — С. 21–54. См. также Казалет Э. А. О значении Джона Говарда в истории тюремной реформы. — М., 1892. — С. 48–75.

на развитие собственно капелланской системы в Великобритании. Такая практика существует в Британской Империи с 1779 г.

В трех актах парламента Англии была изложена тюремная реформа. Акт 1779 г. ввел положение тюремного священника и определил обязанности капелланов, но только для некоторых тюрем. Акты 1823 и 1825 гг. расширили их обязанности и четко изложили стандарты их работы. По актам парламента, требовалось, чтобы в каждой тюрьме был капеллан наравне с доктором и начальником тюрьмы. Только при наличии этих должностей тюрьма могла быть открыта. И по этим же актам, капеллан должен был принадлежать к англиканской Церкви¹⁶. Обязанности капелланов в XIX в. были следующие: вести религиозную службу два раза в день, заниматься религиозным воспитанием и образованием, обеспечить заключенных Библией и религиозной литературой, посещать больных заключенных и хоронить умерших, посещать преступников, которые находятся в штрафном изоляторе, и вести наблюдение за характером преступников. До 1865 г. в Англии существовали все типы тюрем. Там были государственные тюрьмы, которые содержали местные власти, и частные тюрьмы. В 1865 г. парламента установил единую тюремную систему, а в 1877 г. полностью вся тюремная система перешла под власть правительства. Причем, еще со времени первых актов Парламента был введен принцип одиночного камерного содержания, сохранившийся до настоящего времени¹⁷. Важно отметить, что с 1863 г. в тюрьмы разрешили принимать на работу католических священников. Это решение правительства принимать на работу в тюрьмы католических священников встретило яростное сопротивление со стороны Англиканской Церкви и со стороны англиканских капелланов, служащих в тюрьмах. Но возражения англиканских капелланов, причины, по которым они противостояли присутствию католиков, в основном касались управления тюрьмой и привилегий занимать в тюрьме первенствующее положение, а не богословских вопросов и не богословских различий между конфессиями. В каком-то отношении англиканские капелланы были правы в своем возмущении против присутствия католиков. Потому что действительно теперь у заключенных был выбор. И в этом отношении влияние Англиканской Церкви в тюрьме действительно было сокращено.

Несмотря на серьезные тюремные реформы, действительное улучшение тюремного дела подвигалось медленно, хотя даже некоторые коронованные особы существенно помогали совершающейся в Европе тюремной реформе — Екатерина II, Леопольд II, Фридрих Прусский и Иосиф Австрийский готовят соответствующие изменения за-

¹⁶ Тюремный Закон 1823 г. (Gaols Act 1823), был Актом Парламента Великобритании (4 Geo IV с. 64), который предусматривал улучшение содержания заключенных в Великобритании. Идея тюремной реформы была предложена в начале 1800-ых Элизабет Фрай (1780–1845, реформатор тюремной системы Великобритании и первая английская феминистка) и ее братом Джозефом Джоном Гарни. Этот акт был поддержан Министром внутренних дел Робертом Пилом. Акт предписывал регулярные посещения заключенных священниками. Также было запрещено использование кандалов и наручников. Для женских тюрем был введен женский персонал. Акт был достаточно неэффективен, потому что до 1835 г. не была предусмотрена система инспекций, для проверки исполнения закона. См. Gaols Act 1823. Academic dictionaries and encyclopedias. URL: <http://en.academic.ru/dic.nsf/enwiki/1175562> (дата обращения: 08.10.2010).

¹⁷ Исторический обзор капелланской системы Великобритании подготовлен по аудиоматериалам семинара «Prison chaplaincy itinerary», 16–27 November 2009, St. Michael's College, Cardiff, UK. *The Revd. Peter Phillips. Prison chaplaincy in the UK.*

конодательств своих государств. В России результатом появления новых принципов является отмена смертной казни и смягчение наказаний вообще¹⁸.

В России история тюремного попечительства начинается со времени правления императора Александра I. В 1816 г. было учреждено «Человеколюбивое Общество», по инициативе прибывших в Россию членов Лондонского тюремного общества и министра духовных дел и просвещения князя Александра Николаевича Голицына (1733–1844). До начала XIX в. тюремной проблематикой на государственном уровне никто не занимался, и поэтому ко времени образования общества перед властями стояли проблемы нехватки и переполненности тюремных помещений, антисанитарных условий содержания заключенных, отсутствия школ и прочее. В этом отношении интересен документ, относящийся к 1767 г. Князь Вяземский доносил о тюрьмах Московского Магистрата и розыскной экспедиции: «В некоторых казармах теснота превеликая, крыши ветхи и грозят обрушиться, и продовольствие арестантов не обеспечено. Тюремные сидельцы умирали без исповеди и причастия; настояние правительства перед духовенством о посещении их оставались без последствий, так как духовенство, поддерживаемое синодом, требовало жалованья, а дать его было не из чего»¹⁹. В учрежденном обществе сразу появилось множество членов, жаждавших бескорыстной деятельности для блага ближних, кто бы они ни были. Руководствуясь изречением Спасителя «в темнице был, и вы пришли ко Мне» (Мф. 25, 36), Александр Павлович предоставил членам этого общества право посещать заключенных, по примеру обществ, действующих за границей.

В 1817 г. один из членов Английского тюремного общества, Вальтер Венинг, изучив быт петербургских мест заключения, составил «Доношение о состоянии тюрем и прочих мест заключения в Петербурге» и «Записку, содержащую в себе общие замечания о лучшем содержании тюрем». Эти документы были переданы князю А. Н. Голицыну, министру Духовных дел и Просвещения, президенту Библейского и Человеколюбивого обществ. В этих документах Вальтер Венинг изложил тот опыт, который собрался у Английского тюремного общества в деле попечения над заключенными преступниками и их исправления. «Записка о лучшем содержании тюрем» послужила фундаментом к разработке для Общества правил, которые Александр Павлович утвердил в 1819 г. как «Правила для Попечительного Общества о тюрьмах»:

«Правило I. В Санкт-Петербурге учреждается Общество, под названием Общество попечительное о тюрьмах. Предметом оно будет нравственное исправление содержащихся преступников, улучшение состояния заключенных за долги и по другим делам людей, на основании, изъясненном в прилагаемой у него записке.

Правило II. Обязанностью Общества сего будет, стараться о том, чтобы в тюрьмах и местах заключения вводимы были по удобности пять следующих средств исправления, которые изъяснены пространнее в приложенной записке, а именно: 1) ближайший и постоянный надзор над заключенными; 2) размещение их по роду преступлений, или обвинений; 3) наставление их в правилах Христианского благочестия и доброй нравственности, на оном основании; 4) занятие их приличными упражнениями; 5) заключение провинившихся, или буйствующих из них в уединенное место. <...>

Правило XI. Снабжение книгами Священного Писания и другими духовного содержания книгами предоставляется попечению Комитета. Наставление и поучение

¹⁸ Воскобойников Н. Я. О приютах для несовершеннолетних в связи с кратким очерком мест заключения вообще.— Саратов, 1873.— С. 14.

¹⁹ Фридман Е. Ф. Материалы к изучению тюремного вопроса.— СПб., 1894.— С. 5.

священника, когда и где возможно такового иметь, весьма нужны и содействуют благотворной цели попечения о тюрьмах. Если найдется средство, при которой тюрьме устроить и церковь, то сие есть превосходным учреждением для душевной пользы содержащихся. Провождение воскресных и праздничных дней в благочестивых чтениях, беседах и молитве, поставляется в обязанность для Начальства тюремного, вводить между заключенными, общими стараниями с Комитетом попечительным»²⁰.

Сразу после открытия Общества Попечительного о тюрьмах в Петербурге, подобные общества начали появляться в разных городах России. И хотя их возглавляли официальные лица, членами были совершенно разные представители общества: это и предприниматели, и писатели, и священнослужители, и общественные деятели. Одними из первых членов Общества были митрополит Санкт-Петербургский Михаил и архиепископ Тверской Филарет (впоследствии свт. митрополит Московский, 1782–1867).

Стремление представителей Комитета влиять на заключенных религиозностью и нравственностью было так велико, что после открытия Общества Комитет стал устраивать на свои средства тюремные церкви: в 1820-х гг. — православные; в 1835 г. — католическую и лютеранскую. Содержание причта производилось также на суммы Комитета. В 1836 г. князь Трубецкой испросил Высочайшего разрешения на повсеместное сооружение церквей в тюрьмах, и с того времени церкви открывались во всех городах, где существовали Комитеты. Устроив Церкви и причты, персонал Петербургского Комитета внимательно следил за своевременным отправлением богослужения, за религиозным назиданием и утешением арестованных, особенно подлежащих, по судебным приговорам, телесному наказанию, чтобы хоть до некоторой степени примирить их с суровостью тогдашних законов.

Для желающих обучаться, попечением Комитета в тюрьмах были заведены школы и приобретены все необходимые учебные пособия. В этих школах преподавали местные священники и особые учителя. Во время содержания в заключении, почти каждому арестанту выдавался Новый Завет, чтобы чтением его удалить вредные помышления. Так же для чтения выдавались и другие книги духовного и гражданского содержания, для чего при тюремных церквях были образованы особые библиотеки.

Также существовал Дамский Комитет Общества Попечительного о тюрьмах. Он открылся, как и мужской, в 1819 г. и с тех пор занимался исключительно арестованными женщинами совершенно самостоятельно. Совместно же с мужским Комитетом, дамский участвовал только в «генеральных собраниях» для обсуждения общих важнейших вопросов, годовых отчетов общества, для выслушивания «Высочайших благоволений за труды» и проч.

Тюремные Общества просуществовали до 1893 г. С того времени их преобразовали в тюремно-благотворительные комитеты, лишив при этом большинства полномочий. С этого времени Тюремно-благотворительные комитеты занимались только вопросами материальной помощи заключенным.

Устроение церквей в тюрьмах Петербурга было настолько успешно, что до 1826 г. вход в церкви был открыт для всех людей. Но из-за недостатка надзора за общением «вольных» и арестованных, а также потому, что среди арестантов усиливалась тоска по воле, служившая и источником проступков, необходимо было, для устранения соблазнов, запретить вход посторонних людей в церкви. В дальнейшем, деятельность Церкви в тюрьмах определялась не только церковными правилами и постановлениями,

²⁰ Правила для Попечительного Общества о тюрьмах. С. 40–45.

но и определениями Комитета Общества Попечительного о тюрьмах, и непосредственно тюремными ведомствами. Так, например, Устав о содержащихся под стражей содержит в себе следующие определения о тюремных церквях:

«ст. 226. Исправление нравственности заключенных есть один из главных предметов попечительства и занятий тюремных комитетов и отделений.

ст. 227. Для споспешествования означенной в предшедшей статье цели, Тюремные Комитеты и Отделения должны заботиться о сооружении церквей при тех тюрьмах, где оных не имеется. <...>

ст. 307. В праздничные дни арестанты посылаются в церковь для слушания Божественной Литургии»²¹.

Циркуляром 24 января 1891 г. разъяснено, что при неимении в тюрьмах особых молитвенных помещений местные арестанты могут быть выводимы в приходские и приписные церкви при условии лишь, конечно, достаточного надзора, обособленности их помещения в церкви и предварительного согласия на то местного причта. Как на единственное затруднение к распространению этой меры на всех арестантов указано на применение ее к следственным, подсудимым и вообще более серьезным арестантам, например политическим, каторжным и проч.²²

Архипастыри Русской Православной Церкви активно участвовали в работе Комитетов Общества Попечительного о тюрьмах, и церкви тюремные успешно устраивались в тех городах, где вели свою деятельность Комитеты и Отделения Общества. В Санкт-Петербурге церкви были во всех тюрьмах и прочих местах заключения. После революции 1917 г. они были закрыты для богослужений и стали появляться снова только начиная с 1990 г.

Священник в тюрьме должен был стать очень многим для заключенных. Практически дело обстояло так: за простым человеческим участием и помощью заключенные могли обратиться только к двум людям в тюрьме — врачу и священнику. Ведь религия — это «предмет» сердца, совести человека. И когда заключенные духовно отрезвляются, «приходят в себя» от предыдущей, полной грехов жизни, то они именно в религии часто находят утешение в своих скорбях. И их религиозным чувством надо дорожить, развивать и очищать от невежественных всевозможных предрассудков и заблуждений, вселяя в них ясные, светлые понятия о религии, создающие нравственность, дающие надежду на новую жизнь, укрепляющие доверие к Богу и ближним.

Главной же задачей священника в тюрьме во все времена является приведение людей к Богу. И если исполнить эту задачу, то все остальные задачи тоже исполнятся по слову Спасителя: «Ищите же прежде Царствия Божия и правды Его, и это все приложится вам» (Мф. 6, 33).

Положение священника при тюрьме особенное: он вместе со своими пасомыми томится в тюрьме телесно и душевно, и, по крайней мере, на половину заключен с ними, на половину переносит их страдания. Во все времена заключенные в тюрьмы переживают трудные минуты своей жизни и находятся в таком состоянии духа, когда сердце человека скорее всего либо ожесточается против всего мира, либо наоборот,

²¹ Свод Учреждений и Уставов о содержащихся под стражею. 1890 г. // Собр. Зак. Российской Империи. Т. XIV. URL: <http://www.rus-sky.com/history/library/vol.14/vol.14.4.htm> (дата обращения: 20.12.2010).

²² Коковцев В. Н., Рухлов С. В. Систематический сборник узаконений и распоряжений по тюремной части. — СПб., 1894. — С. 324–329.

наиболее открыто для Бога, покаяния и молитвы. Священник же, относясь к ним с духом кротости и братской любви, может стать часто единственным источником радостного, светлого, духовного общения заключенных с миром. Тяжело идти в тюремные камеры к заключенным, но священник должен напомнить этим людям, что есть Бог, Которого надо бояться и Которому надо помолиться, что есть добрые люди, которых надо устыдиться, — есть у каждого свои родные, которых надо пожалеть. И труд этот нескончаем, потому что на смену освободившихся заключенных приходят новые. Тюрьма не бывает пуста и трудам тюремного священника не бывает конца.

ЛИТЕРАТУРА

1. Gaols Act 1823. Academic dictionaries and encyclopedias. URL: <http://en.academic.ru/dic.nsf/enwiki/1175562> (дата обращения: 08.10.2010).
2. The Revd. Peter Phillips. Prison Chaplaincy in the UK. Аудиоматериалы семинара «Prison chaplaincy itinerary».— Cardiff. UK, 2009.
3. Богдановский А. М. Развитие понятий о преступлении и наказании в русском праве до Петра Великого.— М., 1857.
4. Воскобойников Н. Я. О приютах для несовершеннолетних в связи с кратким историческим очерком мест заключения вообще.— Саратов, 1873.
5. Галкин М. Обзорение состояния тюремного вопроса в Западной Европе.— СПб., 1867.
6. Свт. Димитрий Ростовский. Жития святых. Изд. Введенской Оптиной Пустыни, 1993.
7. Казалет Э. А. О значении Джона Говарда в истории тюремной реформы.— М., 1892.
8. Коковцев В. Н., Рухлов С. В. Систематический сборник узаконений и распоряжений по тюремной части.— СПб., 1894.
9. Никитин В. Н. Покровительство малолетним детям заключенных // Тюремный Вестник 1895. № 1.
10. Никитин В. Н. Тюрьма и ссылка.— СПб., 1880.
11. О дозволении помещать в Приказы Общественного Призрения малолетних арестантских детей. Закон 12620 // Полное собрание законов Российской империи (1825–1881). Т. XIV (1839). URL: http://www.nlr.ru/e-res/law_r/search.php (дата обращения: 08.11.2010).
12. Об учреждении в С-Петербурге Общества Попечительного о тюрьмах.— СПб., 1819.
13. Свод Учреждений и Уставов о содержащихся под стражею. 1890 г. // Собрание Законов Российской Империи. Т. XIV. URL: <http://www.rus-sky.com/history/library/vol.14/vol.14.4.htm> (дата обращения: 20.12.2010).
14. Слиозберг Г. Б. Д. Говард. Его жизнь и общественно-филантропическая деятельность. Биографический очерк.— СПб., 1891
15. Соборное Уложение 1649 г. URL: <http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/1649.htm> (дата обращения: 20.12.2010).
16. Судебник 1550 г. (Судебник Ивана IV). URL: <http://history.tom.ru/docs/137-sudebnik-1550-g.-sudebnik-ivana-iv.html> (дата обращения: 10.11.2010).
17. Тюрьмы в России. Собственноручный проект императрицы Екатерины II. 1787. URL: <http://www.bibliotekar.ru/reprint-47/> (дата обращения: 25.12.2010).
18. Фойницкий И. Я. Учение о наказании.— СПб., 1886.
19. Фридман Е. Ф. Материалы к изучению тюремного вопроса.— СПб., 1894.

Д. В. Гольцев

ОБРАЗ ХРАМА В ИСТОРИИ И СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ ЕВРЕЕВ

Еврейский народ, пожалуй, единственный в мире, который сохраняет единство языка, традиций, культуры на протяжении более четырех тысяч лет¹. Практически все основания, на которых стоит современная культура Израиля, евреев диаспоры: глубинные импульсы поведения, поступков, этики, мышления, в целом мировидения и мировоззрения этого народа, его самосознания, — покоятся на религиозном фундаменте иудаизма, одной из древнейших религий человечества, имеющих Священное Писание.

На имманентную связь культуры и религии указывает современный культуролог Д. К. Бурлака: «Культура, если рассматривать ее генетически, как бы венчается религиозной сферой. Религия — вершина культурно-исторического творчества <...> Беспристрастный культурологический анализ мировой истории приводит нас к мысли, что религия как та особая сфера, где человек соотносит себя с вечностью, представляет собой вершину его творческой деятельности во времени в смысле ее завершенности и совершенства»². В религии «отношение к вечности из скрытой основы культурно-исторической жизни выходит в явленное ее содержание»³.

Иудаизм содержал в себе мощнейший духовный потенциал. На протяжении нескольких тысяч лет вся жизнь евреев была пронизана духом и буквой Завета, заключенного Богом с Авраамом и закрепленного Законом, который Бог дал еврейскому народу через Моисея на горе Синай. Необходимо подчеркнуть, что сознание, мировидение религиозного человека сущностно отличается от сознания секулярного. Чтобы лучше понять мировидение и мироотношение иудеев, обратимся к работе известного философа и религиоведа XX века Мирчи Элиаде. В своей работе «Священное и мирское» он пишет, что для религиозного человека пространство окружающего его мира не-

¹ Есть только одна национальная культура, превосходящая по древности еврейскую, это культура Китая, которой без малого пять тысяч лет.

² Бурлака Д. К. Метафизика культуры.— СПб, Издат-во Русской христианской гуманитарной академии, 2009.— С. 77.

³ Там же. С. 78.

однородно. Неоднородность пространства проявляется в опыте противопоставления священного пространства, которое только и является реальным, существует реально, всему остальному — бесформенной протяженности, окружающей это священное пространство⁴. Религиозный опыт неоднородности пространства является основополагающим, сравнимым с сотворением мира. Речь идет о первичном религиозном опыте, предшествующем всякому размышлению о мире. Именно разрыв пространства позволяет сотворить мир, так как он обнаруживает точку отсчета, центральную ось всякой последующей ориентации. «В однородном и бесконечном пространстве, где никакой ориентир невозможен, где нельзя сориентироваться, иерофания обнаруживает абсолютную точку отсчета, некий Центр»⁵. Отсюда видно, насколько обнаружение, а точнее открытие священного пространства ценно для существования религиозного человека: ничто не может быть начато, предпринято без предварительной ориентации, а всякая ориентация предполагает наличие какой-то точки отсчета. Именно поэтому религиозный человек стремится расположиться в центре мира. Открытие священного пространства позволяет обнаружить точку отсчета, сориентироваться в хаотической однородности, сотворить мир и жить в нем реально. Следовательно, строительная деятельность имеет своим прототипом космогонию. Для религиозного человека сотворение его мира начинается со строительства храма. В великих восточных цивилизациях — месопотамской, египетской, китайской, индийской — «Храм... не только представляет собой *imago mundi*, но и является земной репродукцией одной из моделей высшего мира. Иудейство заимствовало эту древневосточную концепцию Храма как копии небесного архетипа»⁶. Религиозный человек испытывает глубокую ностальгию по божественному миру, по дому, напоминающему «дом Божий», такой, каким его воспроизвели впоследствии в храмах и святилищах. В общем, эта религиозная ностальгия выражает желание жить в некоем чистом и святом Космосе, каким он был изначально, когда только что вышел из рук Создателя⁷.

Желание иудеев жить в чистом и святом мире, который был утерян прародителями после грехопадения, воплотилось в Храме. Идея Храма укоренена в самих истоках истории еврейского народа. И вся история евреев по сей день неразрывно связана с Храмом. В религиозном сознании иудеев существует два образа Храма — земного и небесного. Концепция небесного архетипичного двойника земного Храма в Иерусалиме — «великой небесной скинии света», широко распространена в иудаизме. Для многих иудеев этот Небесный Храм существовал до сотворения мира, и будет существовать всегда, невзирая на участь земного Храма. Левиту — прародителю израильского клана священников — в видении был показан этот Небесный Храм, где он увидел службу, которую должен будет повторять на земле, и получил полномочия священника прямо от ангелов⁸.

Центром религиозной жизни Храм становится с момента откровения, явленного Моисею на горе Синай. Если до этого израильяне совершали богослужения во вре-

⁴ Элиаде Мирча. Священное и мирское // Элиаде М. Миф о вечном возвращении.— М., 2000.— С. 260.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 279.

⁷ Там же.

⁸ Testament of Levi 3:2–4, 5:1–7. Цит. по Hamblin W. J., Seely D. R. Solomon's Temple: Myth and History.— London, 2007.— P. 50.

менных, строящихся каждый раз заново, святилищах, то на Синае Бог дал указание построить святилище постоянное — Скинию. В книге Исход Бог определил главную цель создания Скинии следующим образом: пусть «устроят они Мне святилище, и буду обитать посреди их» (Исх. 25:8). Именно поэтому Скинию называли «обитель» (*mishkan*), «Дом Яхве (или Господа)» (*bet Yahweh*) и «святилище» (*miqdash*). С этого момента в религиозное сознание евреев внедряется и укореняется в его глубине краеугольная идея их богоизбранности. На горе Синай Господь, посредством Закона, сотворил новый народ и установил ритуальную систему очищения и поклонения. Закон Моисея стал продолжением и расширением Завета Авраама, но с более строгими условиями и ограничениям. Господь изложил Закон в Десяти Заповедях, которые Он передал Израилю и которым народ публично поклялся следовать (Исх. 24:7). Каменные Скрижали с начертанным на ними Законом, ставшие символом всего Завета, были заключены в Ковчег Завета. Ритуальный порядок поклонения Господу и поддержания чистоты среди людей установлен посредством Скинии и первосвященников в книге Исход (25–40).

Идея Храма изначально была неразрывно связана с Храмовой горой в Иерусалиме. Иудейское предание гласит, что после изгнания из рая Адам построил святилище, в котором молился и совершал жертвоприношения. Традиционно считается, что это происходило на горе Мориа, на которой впоследствии был построен Храм Соломона. Адам похоронен на том же месте, рядом с «обителью Господней»⁹. Исторически сложилось так, что Храмовая гора имеет несколько имен. Чаще всего встречаются еврейское и арабское: на иврите ее имя звучит как «*har ha-bayit*», что означает «Гора Дома», на арабском языке — «*haram Al-sharif*», — «Величественное Святилище». Первым по времени появления и главным по значимости письменным историческим источником, свидетельствующим о Храмовой Горе, является Библия. Впервые Гора упоминается в книге Бытия. В 22 главе есть обращение Бога к Аврааму: «...возьми сына твоего, единственного твоего, которого ты любишь, Исаака; и пойдь в землю Мориа, и там принеси его во всесожжение на одной из гор, о которой Я скажу тебе» (Бытие, 22:2). Согласно библейской хронологии, это должно было происходить примерно в XIX веке до Р. Х.

Приблизительно на одно тысячелетие позднее царь Давид построил алтарь на гуме Орны Иевусянина, о чем говорится во 2-й книге Царств: «И соорудил там Давид жертвенник Господу, и принес всесожжения и мирные жертвы. И умилостивился Господь над странюю, и прекратилось поражение Израильтян» (2 Царств, 24:25). Сын Давида Соломон построил первый Храм около места, где находился алтарь Давида. Нам дана точная дата начала этой большой работы в 3 книге Царств: «В четыреста восьмидесятом году по исшествии сынов Израилевых из земли Египетской, в четвертый год царствования Соломонова над Израилем, в месяц Зиф, который есть второй месяц, начал он строить храм Господу» (3 Царств, 6:1), т. е. примерно в 961 г. до Р. Х. Этот Храм стоял на горе Мориа в течение приблизительно четырехсот лет, затем был разрушен вавилонянами в 586 г. до Р. Х.

Семьюдесятью годами позже, под руководством первосвященника Иисуса и Зоровавеля сына Салафиилова, был построен новый храм, известный как Второй Храм, о чем говорится в книге Ездры: «И встал Иисус, сын Иоседеков, и братья его священники, и Зоровавель, сын Салафилов, и братья его; и соорудили они жертвенник Богу

⁹ Hamblin W. J., Seely D. R. Solomon's Temple: Myth and History... P. 53.

Израилеву, чтобы возносить на нем всесожжения, как написано в законе Моисея, человека Божия» (Ездра, 3:2).

Сначала был построен алтарь, потом положен фундамент и, в конечном счете, после некоторой задержки, Храм « был закончен в третий день месяца Адар, в шестой год царствования Царя Дария», то есть в 515 до Р. Х. Этот Храм был в свою очередь перестроен царем Иродом Великим, который начал осуществлять свой план перестройки в 19 году до Р. Х., но к моменту его смерти работы не были закончены. Иосиф Флавий пишет, что он желал «...предпринять грандиозную работу по реконструкции Храма Божьего за свой счет, увеличивая его окрестности и поднимая на более внушительной высоте. Поскольку он верил, что достижение этой цели было бы наиболее известно из всех вещей, достигнутых им, что так действительно и было, и будет достаточно великим, чтобы помнили его вечно»¹⁰.

Этот, по сути новый, Храм иудеи продолжали называть «Вторым Храмом». Термин «Второй Храм» в иудейской традиции относится к периоду, который начался с возвращения из Вавилонского плена и продолжался до разрушения Храма в 70 г. после Р. Х. войсками Тита. Хотя Ирод построил фактически новый храм, только очень немногие называли его Третьим Храмом. Считается, что термин «Третий Храм» сохранялся для эсхатологического храма, описанного в пророчестве Иезекииля. Другая причина сохранения названия «Второй Храм» в том, что фактически не было прерывания жертвоприношений во время строительства нового храма¹¹.

Стены Храма оставались в руинах в римский и византийский периоды. Приблизительно через 600 лет после разрушения Храма исламское вторжение привело к дальнейшему уничтожению «славы Ирода». Омейядские халифы (661–750 по Р. Х.) восстановили внешние стены, однако вся внутренняя территория Храма и его ближайшие окрестности были использованы для возведения мусульманского религиозно-политического комплекса. В центре Храмовой Горы была построена величественная мечеть — Купол Скалы. В эпоху господства крестоносцев (XII–XIII вв.) вокруг Иерусалима была построена новая крепостная стена. Это еще более изменило ландшафт Горы, особенно в районе южных и восточных ворот. В правление мамлюков (XIII–XV вв.) иудейская Стена Плача была восстановлена, однако исламизация вызвала такое изменение в характере Храмовой Горы, что она практически стала неузнаваемой. Поэтому не удивительно, что когда остался лишь контур Храмовой Горы Ирода да литературные источники, доступные только немногим, тогда воображение многих поколений художников получило полную свободу действий, чтобы в рисунках воспроизвести реконструкцию Храма, которые можно было расценивать только как чистую фантазию.

Знаменателен тот факт, что Храм Соломона и Храм Ирода были разрушены полностью, причем в один и тот же день года, 9-ый день еврейского месяца Аба¹².

После разрушения Иерусалимского Храма центром религиозной и культурной жизни иудеев становятся синагоги. Происхождение иудейских синагог неясно, но корни их, возможно, уходят во времена периода Первого Храма и иудейской ссылки в Вавилон. Греческое слово *synagōgē* переводится как «собрание», что может относиться как к собранию людей, так и к месту, в котором оно происходило. Весьма вероятно,

¹⁰ Flavius Josephus. *Jewish Antiquities*.— London, 1976–1981, 15.380.

¹¹ L. Ritmeyer. *The Quest. Revealing the Temple Mount in Jerusalem*.— Jerusalem, 2006.— P. 9.

¹² L. Ritmeyer. *The Quest...* P. 10.

что синагоги образовались в результате соединения мест молитв, обучения и встреч. Археологические находки в Иерусалиме, Масаде и Гамле доказывают, что в первом столетии н. э. они уже существовали, и, по оценкам ученых, до уничтожения Храма в Иерусалиме действовала не одна дюжина синагог¹³.

Синагоги периода Второго Храма демонстрируют, что их целью было не заменить Храм, а просто выполнять некие дополнительные функции. Очевидны два явных различия между Храмом и синагогой: 1) Храм был единственным местом, в котором иудеи могли совершать жертвоприношения, 2) это позволялось выполнять только привилегированному клану священников. Во всем остальном, однако, синагоги постепенно стали символическим воплощением утраченного Храма¹⁴.

Уничтожение Храма в 70 г. н. э. привело к прекращению жертвоприношений во искупление грехов. Таким образом, в отношениях Бога и человека произошли изменения. Еще на заре этого кризиса Раввин Йоханан Бен Заккай учил, что «есть другой путь получить искупление, хотя Храм и разрушен. Мы должны получить искупление через наши поступки, преисполненные любовью и добротой. Ибо сказано “любви и доброты хочу Я от вас, а не жертв”». В конце концов, различные аспекты общего поклонения в синагогах стали заменами Храмовых литургий, включая молитвы, изучение Торы и встречи для празднования Шаббата и других праздников¹⁵.

После разрушения Храма молитва стала неотъемлемой частью поклонения в синагогах. Как и Даниил, который, будучи в ссылке, молился трижды в день, оборотясь к Иерусалиму (Дан. 6:10), так и молящийся иудей поворачивался лицом к Храму. Три ежедневные молитвы (*amidah*) заменяли ежедневные Храмовые жертвоприношения (*tamid*) и включали мольбу о восстановлении Храма.

Раввинистические источники указывают на то, что молитвы рассматривались как замена Храмовым жертвам: «Пока существовал Храм, грехи Израиля искупали постоянные жертвы и дары. Теперь синагоги Израиля заняли место Храма. Пока Израиль молится в синагогах, молитвы будут заменять постоянные жертвы и приношения»¹⁶.

Отмечание Шаббата и других праздников, в библейские времена концентрировавшихся вокруг Храма, после его разрушения перенесли в синагоги и дома. Мишна — древнейший дошедший до нас образец раввинистической литературы, датируемый III в. до н. э. — приписывает эту перемену «указам» (*taqqanot*) Раввина Йоханан Бен Заккай, который распорядился ввести Храмовые ритуалы в синагоги «в память о Храме». Сюда входил звук, издаваемый *shofar* (бараньим рогом), чтение благословения священника, а также *lulav* и *etrog* (лимоны), ассоциировавшиеся с Праздником Скинии в Храме¹⁷.

В современном иудаизме синагоги по-прежнему являются духовным центром иудеев по всему миру. Как Храм олицетворял присутствие Господне в античности, так сегодня иудеи стремятся к присутствию Господа в синагоге посредством молитв, чтения и изучения Торы, а также собраний для поклонения и отмечания праздников. Согласно Иерусалимскому Талмуду, «когда бы ни собрались в синагоге десять человек, да пре-

¹³ Hamblin W. J., Seely D. R. Solomon's Temple: Myth and History... P. 64.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ibid. P. 65.

¹⁶ Ibid. P. 66.

¹⁷ The Mishnah, translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes by H. Danby (Oxford, 1933). Sukkah 3. 12.

будет с ними божественное присутствие»¹⁸. Хотя синагоги сохранили некоторые черты и функции Храма, и хотя иудеи Реформации считали синагоги храмами, большинство иудеев рассматривает их не как храм, а как напоминание о прошлом и будущем Храме, о восстановлении которого они молятся в ежедневных молитвах (*amidah*)¹⁹.

После разрушения Храма иудеи сохранили библейский обычай паломничества в Иерусалим в любое разрешенное время, частично, чтобы скорбеть на его руинах в девятый день иудейского месяца Ав — день, в который, согласно традиции, были разрушены и Первый, и Второй Храмы.

В конце концов, иудейские ритуалы стали концентрироваться вокруг Западной Стены или «Стены Плача» в ее юго-западной части, являвшейся, как полагали раввины, единственным уцелевшим местом Храма. Здесь, как они верили, располагалась *shekinah* (духовное присутствие Господа). После того, как в 1967 г. израильтяне изгнали арабов из района около Стены и создали вокруг нее огромную площадь для празднеств и религиозных ритуалов, она стала духовным сердцем иудаизма²⁰.

Одной из отличительных черт иудаизма всегда была надежда в будущего Мессию. Хотя в течение всего периода иудейской истории толкования понятия «Мессия» менялись, он часто ассоциировался с новым строительством Храма. Оплакивая разрушение Храма, средневековые иудеи верили, что его нужно восстановить. Единственными вопросами оставались — как и когда. Раввины спорили по поводу, построит ли Мессия и люди «храм рукотворный» или Господь сам построит «храм нерукотворный»²¹.

В течение долгих веков иудейские мечты о восстановлении Храма оставались лишь мечтами. Реальная возможность для этого появилась только шестьдесят лет назад. Образование государства Израиль в 1948 г. и, что более важно, израильская аннексия Восточного Иерусалима в результате Шестидневной Войны в 1967 г. радикально изменили представления о возможности построения Третьего Храма. Когда израильские войска заняли Храмовую Гору 7 июня 1967 г., Равви Шломо Горен выступил за немедленное разрушение мечети Купола Скалы, но был остановлен израильским генералом Узи Наркиссом²².

К полному смятению многих религиозных сионистов, израильский министр обороны Моше Даян, опасаясь обострения конфликта и начала войны с арабами, согласился оставить мусульманам Купол Скалы и Харам (Храмовую гору). Главный Раввин Израиля согласился с этим решением и запретил иудеям заходить на Храмовую Гору «из-за святости этого места»²³.

Современное отношение иудеев к Храмовой Горе парадоксально. С одной стороны, это для них самое священное место на земле, но именно из-за его святости Главный Раввин запретил иудеям заходить в этот район. Этот запрет основан на двух спорных вопросах в раввинистическом законе. Во-первых, только священники могут заходить за Храмовую территорию и поэтому, так как невозможно точно установить границы этой священной территории, иудеи вообще не должны подходить к этому району,

¹⁸ Jerusalem Talmud Berakhot 5.1, 9a Цит по Hamblin W. J., Seely D. R. Solomon's Temple: Myth and History... P. 67.

¹⁹ Hamblin W. J., Seely D. R. Solomon's Temple: Myth and History... P. 67.

²⁰ Ibid. P. 70.

²¹ Ibid. P. 76.

²² Ibid. P. 200–201.

²³ Ibid. P. 201.

чтобы ненароком не осквернить святые места. Во-вторых, иудеи могли входить в Храм только в состоянии ритуальной чистоты, которую можно достичь (частично), будучи орошенным водой, смешанной с пеплом принесенной в жертву безупречно рыжей (без пятен) телицы (Чис. 19). Без совершения этого ритуала очищения иудеи не могут войти на Храмовую Гору²⁴.

Однако, некоторые иудеи верят, что скоро грядет время восстановления Храма, и готовятся к нему. Предпринимаются попытки вывести чистую рыжую телицу для требуемых ритуалов очищения, работают колледжи *yeshiva*, в которых проходят обучение и готовятся к возобновлению Храмовых жертвоприношений *kohanim* — израильские потомки клана священников-левитов, изготавливаются сосуды, утварь и одеяния священников для неизбежного восстановления Храма. В Храмовом Институте в Иерусалиме есть музей, в котором выставлена реконструированная Храмовая утварь и облачения — не просто для образовательных целей, а для использования в Третьем Храме, когда его, наконец, построят²⁵.

Но все эти приготовления абсолютно ничего не значат, пока Харам остается в руках мусульман. Поэтому неотъемлемым элементом движений Третьего Храма является политическое требование аннексии Храмовой Горы и очищения территории от «осквернения» мусульманскими мечетями. В израильские суды часто приходят иски относительно Храмовой Горы (обычно они не принимаются к рассмотрению).

28 сентября 2000 г. Ариэль Шарон в окружении израильских войск, совершил незапланированный (без приглашения) визит на Храмовую Гору с «вестью о мире». Среди палестинцев быстро распространились слухи о том, что израильские войска оккупировали Харам, что привели к массовыми восстаниями, закончившимися «интифадой аль-Акса»²⁶. Большинство палестинцев уверено, что Израиль планирует захватить Храмовую Гору и заменить мусульманскую мечеть Купол Скалы (мечеть Омара) иудейским Храмом. Если многие другие проблемы, питающие арабо-израильский конфликт, сегодня представляется возможным уладить, то все, что касается статуса Храмовой Горы/Харама, кажется неразрешимым.²⁷

ЛИТЕРАТУРА

1. Бурлака Д. К. Метафизика культуры.— СПб.: Издат-во Русской христианской гуманитарной академии, 2009.
2. Элиаде Мирча. Священное и мирское // Элиаде М. Миф о вечном возвращении.— М., 2000.
3. Flavius Josefus. Jewish Antiquities.— London, 1976–1981.
4. Hamblin W. J., Seely D. R. Solomon's Temple: Myth and History.— London, 2007.
5. Priese R. The Temple and Bible Prophecy.— Eugene, OR: Harvest House, 2005.
6. Ritmeyer L. The Quest. Revealing the Temple Mount in Jerusalem.— Jerusalem, 2006.
7. The Mishnah, translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes by H. Danby (Oxford, 1933).

²⁴ Ibid. P. 202.

²⁵ Priese R. The Temple and Bible Prophecy.— Eugene, OR: Harvest House, 2005.— P. 327–442.

²⁶ Hamblin W. J., Seely D. R. Solomon's Temple: Myth and History... P. 203.

²⁷ Ibidem.

М. В. Михайлова

КЛАССИЧЕСКИЙ ТЕКСТ КАК ЛИЧНОЕ БЫТИЕ

О необходимости бесполезного: метафизический переход

Одно из важнейших свойств искусства — его бесполезность. Помню чудную историю, которой иллюстрировал этот тезис Юрий Константинович Руденко в своем курсе «Введение в литературоведение». Знакомый Юрия Константиновича, электрик, пришел в некую квартиру ремонтировать кухонную розетку и увидел, как хозяйка ставит кастрюлю свежесваренного борща на зеленого Булгакова. Сегодня нам трудно представить себе изумление просвещенного электрика. Дело в том, что эта толстая книга, вышедшая в 1973 году, объединяла под своей темно-зеленой обложкой «Белую гвардию», «Театральный роман» и «Мастера и Маргариту» и была предметом мечтаний всех более-менее читающих людей. Увидеть, как драгоценный Булгаков используется в качестве подставки под горячее, оказалось немалым потрясением. Обретя дар речи, герой нашей истории выяснил, что книжку выдали на заводе в качестве премии мужу хозяйки, но читать ее никому в доме не захотелось. Чтоб вещь не пропадала, женщина и приспособила ее в хозяйстве. Электрик отказался от положенной ему за работу суммы и попросил в качестве гонорара книгу. Хозяйка согласилась. Они расстались в прекрасном настроении: одна сэкономила три рубля, а другой стал счастливым обладателем зеленого Булгакова.

Действительно, с точки зрения неискушенного человека книга если на что и годится, так это чтоб горячее на нее поставить или, может, ребенку на стул подложить, чтоб повыше было. В мире функциональном и практическом литература ни для какого дела не нужна. Правда, детектив или женский роман берут иногда с собой в дорогу или на пляж, чтоб скоротать время, но классические тексты и для этого тоже нехороши.

Тем более удивительно, что практика создания лишенных всякого дельного применения текстов и их чтения существует несколько тысяч лет, и некоторые из них бережно сохраняются в веках. Устойчивая приверженность значительной части человечества к бесполезному занятию свидетельствует о том, что литература, будучи занятием ненужным, тем не менее, необходима и, не решая никаких практических задач, отвечает какой-то глубокой человеческой потребности.

Потребность эту можно обозначить как метафизическую, вслед за Э. Левинасом. Он говорил о метафизическом желании, которое, не будучи ни воспоминанием, ни предвкушением, направлено на абсолютно другое: «Метафизическое желание не стремится к возвращению, потому что это тоска по стране, в которой мы не рождались. Тоска по стране, чуждой всей нашей природе, которая не была нашей родиной и в которую мы никогда не попадем <...> Это желание, которое не знает удовлетворения <...> Желание является абсолютным, если существо желающее смертно, а Желанное невидимо»¹. Метафизическая потребность может разнообразно реализовываться в науке, творчестве, религии и других сферах применения человеческих сил, но при этом ее основное содержание сохраняется: мы стремимся к такому восприятию мира, которое находится за пределами возможного опыта, и все, что обещает нам шанс оказаться захваченными трансцендирующей волной, приобретает в наших глазах невероятную притягательность и ценность. Люди с недостаточно развитыми культурными способностями актуализируют эту потребность в превращенных формах. Скажем, в основе увлеченности компьютерными играми, тяги к гламуру или страсти к футболу легко усматривается все то же высокое и святое желание преодолеть ограниченность рутинной повседневности и оказаться «в пространствах новых, в новых временах». Можно и должно приводить аргументы против стратегий, уводящих от живой жизни в конструированные искусственные пространства, но при этом достойно уважения и сочувствия стремление человека обрести нечто такое, что позволит ему выйти за привычные границы самого себя к новому переживанию.

Следует сделать важное уточнение: разговор о метафизике как у Левинаса, так и в контексте данной работы не предполагает уверенности в существовании некоего идеального умопостигаемого мира за пределами физики. Речь вовсе не идет о том, что есть таинственная духовная глубина или высота, куда можно проникнуть, преодолев каким-то образом презренную действительность. Пространственные метафоры хорошо передают состояние метафизического порыва, погружения или восторга, но при этом к ним и подобает относиться как к метафорам, указывающим на пути сопряжения значений и позволяющим нам приблизиться к пониманию сущностей. Равным образом разговор о метафизике не означает, что автор предлагает работать со всем многообразием состояний и переживаний, как с набором знаков, подлежащих прочтению, и оставаться в рамках семиотической парадигмы. Наш отклик на зов метафизического желания может состоять не в попытке проникнуть на другую территорию или освоить новый способ декодировки, но скорее в подстройке нашего восприятия, в результате которой мы становимся способны чувствовать и сознавать тот мир, где мы живем, в его подлинности и насыщенности. Если угодно, речь идет об особом модусе опыта. Преодолев идиосинкразию к истертому словцу, его можно назвать духовным². Можно также вслед за Х. У. Гумбрехтом говорить об опыте особой интенсивности: «То, что мы называем “эстетическим переживанием”, всегда внушает нам особое чувство интенсивности, которого не найти в исторически и культурно конкретном мире повседневности, где мы живем»³.

¹ Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное.— М.; СПб., 2000.— С. 74.

² О специфике духовного опыта см.: Михайлова М. В. Эстетика молчания.— СПб., 2009.— С. 33–56.

³ Гумбрехт Х. У. Производство присутствия: Чего не может передать значение.— М., 2006.— С. 103.

Высокая интенсивность переживания, взыскующего Другого, позволяет нам быть в том, что после физики, то есть попросту быть: не только функционировать, но и присутствовать в мире, не отдаваться всецело совершению разумных и практических операций, а пребывать в бытии. Именно этот ценный продукт человек — не всегда, но при счастливом стечении внутренних и внешних обстоятельств — может произвести в процессе восприятия художественных произведений, в частности и прежде всего, как постараемся показать ниже, в процессе чтения. С точки зрения обыденного сознания это ненужно и бесполезно, но не является ли воздух необходимым существом, не сознающему особенностей обмена веществ, в той же мере, как и тому, кто об этом знает? Не равно ли страдают эти двое от недостатка воздуха? Без сомнения, многие беды, тяготы и пороки человеческие как раз и вызваны неспособностью интенсифицировать восприятие и дышать горным воздухом (опять пространственная метафора, но что поделаешь). Антропологический смысл грехопадения можно описать как отказ от полноты переживания, добровольное отсечение себя человеком от бытия как Присутствия Другого. Так что эстетический опыт, часто воспринимаемый как развлечение, некий необязательный бонус, который прилагается к серьезной жизни, как забава чудаковатых бездельников, на деле оказывается вовсе не роскошью, а необходимостью⁴.

Классический текст (под классическим будем разуметь совершенный литературный текст, высокое качество коего подтверждено традицией) с этой точки зрения предстает как инструмент метафизического перехода. Его словесная структура, хранящая пережитый автором опыт интенсивности и полноты бытия (которая в этом мире существует не только как блаженство, но и как страдание), может перенастраивать наше восприятие таким образом, чтобы и в нас раскрывалась способность быть. Для автора текст — это запечатленный в слове след неизреченного опыта, для читателя — карта, где обозначен путь. Классический текст тем и привлекателен, что, отдаваясь его течению, мы с легкостью осуществляем желанный переход. Его ценность определяется художественным совершенством, то есть той прозрачностью и гармонией формы, которые вводят нас в особое состояние ума, где расширяются границы повседневного существования и наше существо отвечает метафизическому желанию, пусть и неутолимому, но предстающему как зов и несущему отсвет Другого. Именно об этой онтологической достоверности и говорит Хайдеггер в «Истоке художественного творения»: «Художественное творение раскрывает присущим ему способом бытие сущего. В творении совершается это раскрытие-обнаружение, то есть истина сущего. В художественном творении истина сущего полагает себя в творение»⁵.

⁴ Не удержусь от еще одной жизненной истории, иллюстрирующей положение вещей. Однажды в переполненном автобусе я была свидетельницей разговора бабушки и внука, мальчика лет двенадцати. Эти милые люди обсуждали, какие бы два урока сократить, чтобы освободить от школьных занятий субботу. «Как это — какие? Конечно же, музыку и ИЗО», — уверенно сказала бабушка. Эта пожилая приличного вида дама не подвергала сомнению необходимость химии или физики, о которых ее внук, скорее всего, по окончании школы вспомнит только в том случае, если они окажутся в сфере его профессиональной компетенции. Но изучение музыки и живописи, источников глубочайших радостей и чистейших наслаждений для самых разных людей, ей казалось заведомо ненужным. При этом, без сомнения, она желала мальчику счастья.

⁵ Хайдеггер М. Исток художественного творения // Библиотека Гумер: Философия. URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Heidegg/Ist_01.php.

Язык как материал словесного творчества

Специфика словесного творчества определяется материалом — языком. Отсюда следует несколько важных вещей. Во-первых, поскольку литература работает с языком, снижается значимость материального носителя⁶ и возникает возможность невероятно широкого распространения текста. В случае пластических искусств материальный носитель играет первостепенную роль. Именно в этой сфере художественного творчества встает проблема подлинника и копии, и все согласны в том, что качественно выполненная копия дает хорошее представление об оригинале и вполне пригодна, скажем, для учебных целей, но только подлинник позволяет нам воистину пережить эстетическое событие. Поэтому мы, конечно, ценим этот ореол единственности и подлинности, которым окружены произведения живописи, скульптуры и архитектуры, но, увы, для того, чтобы вновь возрадоваться «Рождеству» Боттичелли, Нике Самофракийской или Покрову на Нерли, нам придется отправиться в Лондон, Париж или суздальские земли, что не всегда удобно. Ситуация усугубляется в случае театра, где не только от зрителя требуется оказаться в нужное время в определенном месте, но еще и должно произойти чудо совпадения психофизиологических и духовных состояний актеров, которое позволит состояться спектаклю как полноценному эстетическому событию. С музыкой дело обстоит несколько проще благодаря, во-первых, тому факту, что она в принципе предполагает исполнителя, каковым с большим или меньшим успехом может стать практически любой человек, с одной стороны, и во-вторых — удивительным достижениям звукозаписи. Однако первая возможность значительно ограничена тем, что многие музыкальные произведения для своего совершенного воспроизведения требуют большого коллектива и высокого исполнительского мастерства (мы можем, конечно, напевать «Voi che sapete» во время мытья посуды, и даже делать это чисто и точно, но это будет бесконечно далеко от того, как написал эту музыку Моцарт: как передать всю роскошь оперы?), а вторая, к сожалению, зависит от исправности техники и наличия электричества. Последнее относится и к кино. Таким образом, всякий раз от зрителя или слушателя требуется создать условия и совершить усилия, предваряющие встречу с художественным творением. В случае литературы эти усилия сведены к минимуму: нужен только текст в любом виде. При этом каждая копия является подлинником (конечно, автографы и прижизненные издания обладают особым очарованием, но это другой разговор) и для вхождения в эстетическое событие требуется только умение читать (или присутствие рядом кого-то, кто умеет). Таким образом, литературе присущ невероятный демократизм. В определенном смысле ее можно назвать самым доступным из искусств.

Во-вторых, язык как материал прозрачен и нейтрален в том смысле, что слово, в отличие от звука, краски, пластической формы, движения, обращено не к органам чувств, но к уму⁷. Если во всех несловесных или даже синтетических (кино, театр)

⁶ Иногда материальный носитель и вовсе отсутствует. Так, «Реквием» Ахматовой был записан только после смерти Сталина, а до 1953 года хранился в памяти нескольких доверенных лиц, и это было полноценное существование текста. Музыку или живопись тоже можно запомнить, но их образ в памяти не совпадает с произведением в его полноте.

⁷ Отдельного разговора заслуживает поэзия, адекватное восприятие которой, как полагают многие квалифицированные читатели, может состояться при восприятии с голоса и чтении вслух. Однако, даже если мы признаем, что для полноценного эстетического переживания поэзии необходима работа слуха и артикуляционного аппарата, очевидно, что для прозы, в особенности для вещей большой формы, чтение про себя является нормой.

искусствах мы движемся от чувственного восприятия к осознанию, то в литературе все иначе: наш ум воспринимает текст, и тогда возникает импульс, запускающий не сами чувства, но память чувств. На глубоких уровнях литература связана с временем, памятью, опытом пребывания в мире. Если музыка или живопись могут произвести сильное и даже достаточно адекватное впечатление на самого наивного и неподготовленного человека, то с литературой это вряд ли возможно. Даже если чтение стихов и может увлечь того, кто не знает языка (младенца, иностранца), его восприятие не продвинется дальше удовольствия от ритма и фонетического строя, и целостного образа — а значит, и эстетического события — не возникнет.

В-третьих, в то же самое время язык обладает огромным выразительным потенциалом, потому что за каждым словом стоит образ определенной реальности, и он возникает в сознании всякий раз, когда произносится слово. Например, когда мы говорим: «Закат, звезда, снег на ветках», минимальными средствами создается картина большой емкости, и это возможно потому, что слово поднимает в нас не только пласты собственного опыта созерцания вещей мира, но и предшествующий опыт чтения, и чувственное богатство первого умножается благодаря умной выверенности второго. Слово стоит на грани чувственного восприятия, которое в нем сохраняется и легко актуализируется, и умственных жестов, обладающих собственной красотой. Оно равно обращено и к бытию, и к сознанию, что и делает его необыкновенно гармоничным материалом, позволяющим с одинаковой виртуозностью производить как эффекты значения, так и эффекты присутствия, в терминологии Гумбрехта.

Это свойство литературы прекрасно описано в работах П. Рикера⁸, который создает герменевтическую онтологию или онтологическую герменевтику — методологию целостного подхода к литературе, когда при теоретическом рассмотрении учитывается «бытие-к-высказыванию», «бытие-в-мире», предшествующее тексту. Рикер постоянно утверждает последовательность: экзистенциально-онтологический опыт автора — текст как форма, хранящая след этого опыта — опыт чтения, прохождения по следу, развертывающий послание автора (интенцию, непрямо выраженную) и меняющий читателя и мир (текст создает мир, где я хотел бы жить — вспомним эпиграф к «Игре в бисер»⁹). Такой подход позволяет избежать крайностей как романтического интуитивизма, так и жесткого структурализма: должное внимание обращается и на структурность текста, и на интенциональность структуры, ее укорененность в бытии и направленность в жизнь.

⁸ Рикер П. *Время и рассказ*. СПб., 2000; Рикер П. *Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике*. М., 2002. Заметим попутно, что Гумбрехт слегка лукавит, когда говорит о своем «Производстве присутствия» (книге, без сомнения, замечательной) как о революционном прорыве, еретическом выпутлении и проч. На самом деле и у Бахтина, и у Левинаса, и у Рикера, и даже у Деррида (которых Гумбрехт почему-то не упоминает: то ли не знает их работ по теме, что вряд ли возможно, то ли сознательно оставляет в стороне, чтоб поддержать образ своего первопродчества) прекрасно развиты идеи присутствия, экзистенциальной незначающей составляющей текста и проч.

⁹ «...и пусть люди легкодумные полагают, будто несуществующее в некотором роде легче и безответственной облечь в слова, нежели существующее, однако для благоговейного и совестливого историка все обстоит как раз наоборот: ничто так не ускользает от изображения в слове и в то же время ничто так настоятельно не требует передачи на суд людей, как некоторые вещи, существование которых недоказуемо, да и маловероятно, но которые именно благодаря тому, что люди благоговейные и совестливые видят их как бы существующими, хотя бы на один шаг приближаются к бытию своему, к самой возможности рождения своего» (Гессе Г. *Игра в бисер* // Библиотека Гумер: Художественная литература. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Fiction/Gesse/01.php).

Классический текст как запечатление Присутствия

Язык находится в особых отношениях с бытием: «Бытие — это мир, в котором говорят и о котором говорят, а общество — присутствие бытия»¹⁰. Язык универсален и никогда не дан нам как целое — так же, как всепроникающе, вездесуще и неуловимо бытие. Нельзя сказать, что мы «пользуемся языком» — нет, мы всего лишь осваиваем незначительные его области, преследуя свои маленькие практические цели. При этом дивная сила постижения мира, в языке сокрытая, от нас ускользает. Постигание в данном случае вовсе не означает объяснения, рационализации или даже целостного созерцания. Нет, речь идет о том, что через язык мы вступаем с миром в существенные отношения, находим себя не чужими в мире — находимся в нем. Находиться — находить себя. Понять свое пребывание в мире и через это обрести себя — это необходимое действие и совершается, когда мы бескорыстно позволяем языку явиться в литературе.

Снова обратимся к Рикеру, который отмечал, что литература возникает тогда, когда смысл речевой деятельности полагается не в референции, а в самом языке. Как только мы переносим внимание со своих ограниченных целей на сам язык в его непредсказуемости и безграничности, он расцветает, «чувствует сам себя в игре звука и смысла»¹¹. Слово дает возможность бытию не только сказаться, но и быть воспринятым как священное: «Именно в языке космос, желание, воображение получают возможность быть выраженными; непременно нужно слово, чтобы воспроизвести мир и сделать его священным»¹². С этой точки зрения литература предстает уже не только как изящная словесность, украшающая жизнь, или как учебник жизни, компендиум всевозможных житейских технологий. Через написание, чтение, истолкование классических текстов совершается важнейшее дело преобразования жалкой и скудной нашей жизни в достойное человека существование, укорененное в бытии: сначала опыт бытия-в-Присутствии запечатлевается в тексте автором, потом через текст он усваивается читателем.

Речение, высказывание (то, что Рикер называет словом) предстает одновременно как структура и как событие, в нем происходит непрерывный обмен символического ресурса языка («семантической потенциальности») и актуальности присутствия, события («семантической актуальности»¹³). При этом в речевой деятельности, которая в целом обладает для Рикера чрезвычайно высоким экзистенциальным и онтологическим статусом, он особо выделяет литературу и философию как сильную речь: «Существуют значительные, могущественные слова <...> В процессе наименования, благодаря некоему так называемому насилию, разграничению того, что то или иное слово раскрывает и что скрывает, этим словам удастся уловить определенный аспект бытия. Таковы великие слова поэта и мыслителя: они выявляют, сообщают бытие тому, что собой огораживают. Но если подобная онтология языка не может стать темой нашего анализа хотя бы в силу его особого характера, она, по меньшей мере, способна выступить в качестве горизонта такого анализа. Если иметь в виду этот горизонт, наше

¹⁰ Левинас Э. Указ. соч. С. 192.

¹¹ Рикер П. Что меня занимает последние 30 лет // Библиотека Гумер: Философия. URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Rik/chto_zan.php.

¹² Рикер П. Конфликт интерпретаций. С. 45.

¹³ Там же. С. 136.

исследование может показаться непоследовательным, руководствующимся убеждением, что сущность языка лежит по ту сторону замкнутых в себе знаков»¹⁴.

Обширная эта цитата важна для нашей темы по трем соображениям. Во-первых, слово литературы, как и слово философии, является результатом понимающего усилия, различения значений, искусной работы с тем, что слово открывает и скрывает. Получается, что не во всяком слове сказывается бытие (мы знаем, что бывают и мертвые слова, и они пахнут разложением и тленом), но в том, которое родилось благодаря совпадению, событию автора и языка. Поэтому бытийная полноценность и усматривается в классической (совершенной, высококачественной) литературе. Во-вторых, классический текст предстает как сложная игра языка и молчания¹⁵: могущественные слова выявляют бытие того, что они собой огораживают, они совершают священный танец вокруг невыразимого с тем, чтобы оно стало внятно нам, оставшись неназванным, не разменянным на медную монету прямых именовании. Ж. Деррида описывал эту речевую стратегию как «квадратуру текста, обязательный переход через открытое пространство, обходной маневр пустой скинии, движение вокруг огненного столпа»¹⁶. В-третьих, Рикер высказывает, хотя и очень мягко, окольно и сослагательно, мысль о том, что язык не исчерпывается своим инструментальным семиотическим аспектом, что сущность его находится в чем-то по ту сторону знаков. По сути речь идет об энергии метафизического перехода, которая потенциально содержится в языке и актуализируется в слове, произнесенном в силе духа. Прочитанный выше очерк «Структура, слово, событие» заканчивается словами: «Вы уже поняли, что предельная открытость языка обуславливает его торжество»¹⁷. Не хотелось бы приписывать авторитетному ученому собственные мысли, но сколько мне удалось понять течение мысли автора, под предельной открытостью языка мы можем понимать совершенное речение, классический текст, в котором происходит обнаружение и цветение языка. В классическом тексте, раскрываясь, торжествуют бытие и язык. Слово славит, преображает, делает видимым сияние красоты и подлинности бытия — и слово ловит, извлекает из потока времени и дарит нам эту подлинность и красоту. В служении бытию и человеку и заключен дар языка.

Перенастройка личности через классический текст

Классический текст дает особого рода доступ к бытию, но это не означает, что он легкодоступен, предназначен для общего пользования. Точнее, для него и предназначен, поскольку все мы призваны иметь жизнь с избытком, но «много званых, да мало избранных», мы «имеем уши, и не слышим, имеем глаза, и не видим». Выше было сказано о демократичности литературы, но в равной мере справедливо и утверждение о том, что классика элитарна, она требовательна к читателю. Чтобы воспринимать высокую литературу, необходима окультуренность, возделанность души, требуется настроиться на открытость, внимание, слушание и послушание, но и на этом наши труды не закончатся, так как классический текст перенастраивает нас. Человек выходит из чтения не таким, каким он в него вступил. Текст, обладающий онтологической

¹⁴ Там же. С. 140.

¹⁵ О языке и молчании в искусстве см.: Михайлова М. В. Указ. соч. С. 157–204.

¹⁶ Derrida J. La Dissemination.— P., 1972.— P. 390.

¹⁷ Рикер П. Конфликт интерпретаций. С. 141.

и нравственной полноценностью, выступает как инструмент перенастройки нашего внутреннего смыслового механизма (или организма, это уж как угодно). В этом смысле разговоры о нравственном потенциале мировой литературы, ненаучные и беспочвенные с точки зрения жесткого структурализма, совершенно иначе выглядят с позиций онтологической герменевтики: хотим мы этого или нет, но классика несет в себе строй мира, чистое звучание подлинного бытия, и она перенастраивает нас. Именно поэтому Бродский говорил, что эстетика — мать этики и утверждал, что литература «как система нравственного страхования <...> куда более эффективна, нежели та или иная система верований или философская доктрина»¹⁸.

Рикер возводит литературу в ранг важнейшего инструмента самопознания: «Изображение “я” через “другого” может стать подлинным средством для самораскрытия “я”, и конституировать самого себя означает, в сущности, сделаться тем, кем являешься»¹⁹. Понимать себя — значит быть перед текстом и видеть отличие себя-читающего от того себя, кто недавно приступил к чтению. Самопознание происходит через символические структуры культуры, через тексты. При этом Рикер не игнорирует опасность идентификации с персонажем и утраты свободы, но подчеркивает творческий аспект чтения: открытие и преобразование неотделимы друг от друга, перенастраивать себя по высокому образцу и означает стать тем, кто ты есть. Разработанная Рикером концепция повествовательной идентичности убедительно показывает, как текст позволяет нам совершить самоидентификацию, но смысл ее еще и в том, что она позволяет увидеть, что личностная идентичность как таковая существует в режиме развертывающегося динамического повествования, а не пребывающего статичным набора качеств. Увиденная в ракурсе повествовательной идентичности личность предполагает как равенство себе, так и развитие, как единство, так и изменение. Человеку свойственна динамическая идентичность, развертывающаяся во времени по законам повествования, и это еще одна из причин привлекательности литературы: рассказ позволяет нам познавать устройство собственной жизни.

Классика как опыт диалога

Литература диалогична по своей природе: любое слово записывается для того, чтобы быть прочитанным. Это так даже в том случае, когда речь идет о личном дневнике, читателем которого являюсь только я сам, вступая в диалог с самим собою, каким я был некоторое время назад. Онтологическая насыщенность текста, рассмотренная выше, раскрывается именно в модусе обращенности к Другому. В силу того, что литературный текст не является нейтральным языковым упражнением, но всегда представляет собой направленную речь, он обогащается множеством отношений, которые в нем в свернутом виде находятся и раскрываются в акте чтения²⁰. Среди этих отношений выделим внимание, ответственность, послушание.

¹⁸ Бродский И. Нобелевская лекция // Lib.Ru: Библиотека Максима Мошкова. URL: <http://lib.ru/BRODSKI/lect.txt>.

¹⁹ Рикер П. Повествовательная идентичность // Языковой остров. URL: http://sprach-insel.com/index.php?option=com_content&task=view&id=130&Itemid=61

²⁰ Рикер вводит понятие «работа текста», включающее его внутреннюю динамику (способность хранить опыт) и внешнее проецирование (способность выражать опыт, быть прочитанным).

Внимание (способность внимать, слушать) в равной мере необходимо как автору, так и читателю. Художник — тот, кто благоговейно внимает бытию. Понимающее смиренное молчание художника, его способность к свободному созерцанию — корень художества. Заметим, что созерцание вовсе не обязательно протекает в бесстрастии, созерцатель может быть и захвачен разными энергиями мира, погружен в жизнь, но при этом он непременно сохраняет необходимую почтительную дистанцию внимания, которая позволяет даже глубокое личное страдание претворить в текст. Таковы, скажем, произведения Кафки.

Внимательная обращенность к миру «как в первый раз», лицом к лицу — существенное свойство классики, что, впрочем, не отменяет включенности текста в широкий контекст, наличия цитат, аллюзий и разнообразных межтекстовых связей. Тем не менее, классический текст всегда несет в себе что-то от видения первого человека, в нем выражено умение узреть вещь или событие как оно «существует в собственной вечности». Это слова из коротенького рассказа Борхеса «Желтая роза». Главный герой, знаменитый поэт итальянского барокко Джамбаттиста Марино, стареющий искушенный мастер, прославляемый как новый Гомер и новый Данте, лежит в комнате, полной прекрасных книг с золочеными корешками и залитой закатным светом, смотрит, как женщина ставит в воду желтую розу, и привычно слагает стихи. «И вдруг наступило прозрение. Марино увидел розу такую, какой ее видел, наверно, Адам в райских кущах, и понял: она существует в собственной вечности, а не в строках поэта <...> Стройные чванные книги, льющие золото в сумеречном зале, — не зеркало мира (как тешил он себя тщеславно), а нечто такое, что придано миру, и только. Мысль эта озарила Марино в канун его смерти, быть может, она озарила и Данте и Гомера тоже»²¹. Мысль Борхеса, как всегда у него и бывает, сложна в своей простоте. Да, Марино видит вещь, осиянную вечностью, и понимает, что все слова рядом с этим чудом бытия — прах и пепел. Но не потому ли он способен к такому интенсивному видению, что душа его возделана и настроена многолетней причастностью к поэтическому ремеслу? И не потому ли Гомер и Данте, да и сам герой рассказа, да и автор его, причастны к лику бессмертных, что они со смирением служили слову, пытаясь уловить в вещах этого мира сияние Другого? И не открывает ли перед нами поэзия, рожденная из внимания к бытию в его собственной красоте, новых горизонтов, даже если мы и признаем, что она никакие слова не равны истинной жизни?

Классический текст как совершенное запечатление онтологического опыта создает особое языковое пространство, которое и в читателе вызывает переживание подлинности и интенсивности, если он внимателен и готов следовать тексту. Представляется очень важным то обстоятельство, что в процессе чтения текст разворачивается во времени, происходит постепенное вхождение читателя в эстетическое событие, выстраивание понимания таким образом, чтобы произошло совпадение с тем невыразимым опытом, который открылся автору как «бытие-к-тексту» и стал импульсом к письму. Художественное произведение не представляет результаты опыта, а ведет в пространство его события. Именно поэтому возможна встреча читателя и писателя, о которой с таким неожиданным восторгом пишет ироничный и не склонный к сентиментальности Набоков, рассказывая о том, как писатель создает для себя новый небывалый мир и осваивает

Собственно говоря, речь идет о письме и чтении, но термин хорош тем, что подчеркивает насыщенность текста межличностными отношениями и его эффективность (Рикер П. Что меня занимает последние 30 лет).

²¹ Борхес Х. Л. Рассказы.— Ростов-на-Дону; Харьков, 1999.— С. 144.

его: «Мастер лезет вверх по нехоженому склону, и там, на ветреной вершине, встречает — кого бы вы думали? — счастливого и запыхавшегося читателя, и они кидаются друг другу в объятия, чтобы уже вовек не разлучаться — если вовек пребудет книга»²².

Внимание читателя предполагает доверие, способность отдаться течению текста и следовать за автором. Вспомним знаменитое булгаковское: «За мной, мой читатель!» В то же самое время от читателя требуется и внимание к бытию, которое позволит ему отличить текст совершенный от подражательного и посредственного. На первый взгляд здесь возникает противоречие: выше было сказано о том, что классический текст является совершенной машиной метафизического перехода, что именно литература разрабатывает в нас способность к чистому и ясному видению мира, и вдруг заходит речь о том, что литература оценивается читателем с точки зрения его онтологического опыта. Противоречие это снимается, если мы вспомним о том, что по самой своей природе человек является существом телесно-духовным, природно-культурным. Опыты жизни и искусства поддерживают и углубляют друг друга и в конечном счете нерасторжимы. Теоретически мы, конечно, можем поставить перед собой цель разложить, где природные, а где культурные импульсы, но при анализе окажется, что наши культурные переживания глубоко окрашены телесной конкретностью, а природная сторона несет печать множества духовных воздействий, которые мы редко осознаем. Поэтому имеет смысл говорить о том, что человек априори обладает бытийным опытом, а культура его оттачивает и совершенствует. В свете этого опыта и возможно отличить классический текст, отмеченный подлинностью и онтологической заряженностью, от текста бессильного и вторичного.

Об ответственности литературы перед обществом во времена соцреализма говорилось так много, что до сих пор от этих слов скулы сводит. Представляется разумным в вечном споре эстетов и демократов держаться стороны Пушкина и признавать, что поэты рождены для вдохновения, для звуков сладких и молитв. Как только литература поддается на голос слева и начинает служить общественным интересам, все выходит из этого какая-нибудь несуразица, а то и безобразие. Однако это вовсе не означает, что литература безответственна, просто ответственность ее другой природы, это ответственность как отклик, открытость Другому. Прежде всего, поэт (в широком смысле, «художник слова») находится в согласии с языком, доверяется ему, откликается, отвечает на его зов. Возможность наполняться гулом языка, быть прозрачным для его сияния, предоставлять себя как инструмент для его сказывания и отличает поэта от графомана. Не менее особенные и ответственные отношения возникают у поэта с миром. Выше уже говорилось о том, что язык — идеальное место явления бытия, но хочется еще раз подчеркнуть момент предшествующего тексту довербального, молчаливого опыта пребывания в мире, затронутости дыханием Другого. Интенсивность и полнота этого опыта столь велики, что переживание настоятельно стремится быть выраженным в слове, обращенном к Другому. Поэту свойственна также глубокая ответственность перед читателем, о чем существует множество свидетельств. Снова отметим, что речь идет вовсе не о служении народу и тем более не о воспитании, исправлении нравов и проч. Ответственность эта не уныло-дисциплинарного свойства, а эстетического (а значит, как мы выше согласились, и нравственного, но не морализаторского): интенсивность дотекстового опыта и погруженность в мощь языка рождают желание разделить их

²² Набоков В. В. О хороших читателях и хороших писателях // Набоков В. В. Лекции по зарубежной литературе.— М., 1998.— С. 24–25.

с другим и для этого создать адекватную форму, которая будет соответствовать этим переживаниям и позволит другому на них откликнуться, их пережить.

Из точки читательского опыта также легко разворачивается триединая ответственность перед бытием, языком и писателем, но она несколько иная. Внимательный читатель входит в резонанс с текстом, вверяет себя ему, вступает в ту игру текста с миром, где возможно оказаться «задетым истиной», как говорил Гадамер. Ответственность читателя в этом случае принимает вид если не полного отказа от известных и привычных языков, то во всяком случае готовности с ними свободно работать, всякий раз подбирая интерпретационный ход, адекватный данному тексту, или научаясь этому ходу, если его пока нет в читательском арсенале, так как, в конечном счете, каждый классический текст творит новый язык, в его пределах слова и их связи принимают значения, отличные от общего языка. Читатель отвечает за строгость и чистоту чтения, которое не должно диссонировать с текстом, вносить произвольные и случайные смыслы из пространства чуждого опыта. Подчеркнем, что ответственное чтение не означает насильственного подчинения своего восприятия какому-то внешнему канону, пусть и авторитетному. Речь идет, во-первых, о внимательном вслушивании в свое внутреннее состояние и в звучание, выстраивание текста и во-вторых — об устранении тех языков и приемов чтения, которые являются чужеродными и случайными, «не строят», как говорят музыканты, с текстом. Ответственный читатель всегда чувствует, где заканчивается законная интерпретация текста и начинается полет индивидуальной фантазии, им вдохновленной. Аскеза, некоторое самоограничение перед текстом есть уважение к автору, потрудившемуся, чтобы сохранить и предложить нам нечто важное, к языку и к бытию, сказавшимся (раскрывшим себя) в тексте. Сказанное, впрочем, не отнимает у любого читателя права стать писателем и постараться свои особые состояния, рожденные текстом, закрепить и сохранить с помощью нового, небывалого произведения, которое, возможно, тоже кто-то прочтет с радостью и благодарностью.

Наконец, о послушании. Это понятие осмеивается и отвергается современностью, в которой яркий молодежный бунт шестидесятников принял уже хронический вялотекущий характер и превратился в банальную детскую распущенность. Однако послушание остается одним из оснований как жизни, так и искусства. Хочется вспомнить доклад Александра Блока «О современном состоянии русского символизма», который был написан сто лет назад и нисколько не утратил своей актуальности, напротив, обнаружил пророческий характер. Блок призывает своих собратьев, людей искусства, к подвигу (не в смысле показного героизма, но в смысле монашеском — к внимательному и ответственному устройению своей жизни и своего дела), который состоит в «ученичестве, самоуглублении, пристальности взгляда и духовной диете». По мнению Блока, «должно учиться вновь у мира и у того младенца, который живет еще в сожженной душе». Заканчивается статья словами: «Нам должно быть памятно и дорого паломничество Синьорелли, который, придя на склоне лет в чужое скалистое Орвьето, смиренно попросил у граждан позволить ему расписать новую капеллу»²³. Речь идет именно о послушании художника, который добровольно принимает долг вечного ученичества и служения миру и людям. Послушание предполагает иерархию, признание того факта, что мое существование в мире не является единственной реальностью. Есть множество других сознаний, которые точно так же содержат в себе целый мир, и есть сам мир,

²³ Блок А. А. О современном состоянии русского символизма // Либрусек. URL: <http://lib.rus.ec/b/182200>.

который бытийствует помимо моих мнений по этому поводу. Работа текста (создание текста как послушание миру и чтение его как послушание автору) с этой точки зрения предстает как гармонизация мира, устройство в нем отношений взаимной учтивости и внимательности, которые распространяются на людей, на всех живых, на вещи и стихи. Текст всему дает место быть, но не самочинно, а так, как это предусмотрено самой устройностью и красотой бытия, и учит нас все принимать, но не фаталистически, но с радостью о том, что и для нас в мировом порядке предусмотрено место.

Событие встречи: быть с другим в присутствии третьего

Сущностные характеристики классического текста — особенность, неповторимость и уникальность. Можно возразить, что в принципе ни один текст не повторяет другой. Тем не менее, женские романы или дешевые детективы абсолютно взаимозаменяемы. Они всегда рассказывают одно и то же с незначительными вариациями, поэтому такие книжечки можно перечитывать много раз: от одной поездки в отпуск до другой они полностью забываются. Задача изготовителя массовой литературы состоит в том, чтобы правильно воспроизвести стереотип, который хорошо продается. Язык используется чисто функционально, как при составлении юридических документов или технических инструкций. Читатель получает от чтения то, что купил (от женского романа — трепет, от детектива — кто убил), и выходит из чтения таким же, как был. Э. Кустурица сказал в одном интервью, что то время, которое вы потратили на просмотр массового американского фильма, можно храбро вычесть из жизни: в это время вы не жили. Скажем мягче: в то время, когда мы предаемся чтиву, мы спим и видим чужой сон, причем вовсе не безобидный, в нем всегда присутствует интенция присвоения и захвата. Нам только кажется, что мы потребляем легкое чтиво, на самом же деле оно потребляет нас, делая элементом рыночного механизма и уничтожая невосполнимое время нашей единственной жизни.

Классический текст существует в режиме события: он приходит в мир через автора, рождается из языка и осуществляется читателем. Смысл его возникает на скрещении двух энергий: авторского намерения передать свой опыт «бытия-к-тексту» и воли читателя к пониманию. Базовая интенция текста, определяющая его существование, состоит в общении, разделенности бытия с другим. Эта разделенность возможна благодаря участию великого третьего — языка. Наиболее адекватное описание события текста на сегодняшний день, на наш взгляд, принадлежит Рикеру, который делает убедительную попытку соединить хайдеггеровскую эстетику присутствия с философией языка. Возникает особого рода герменевтика, ставящая целью добраться до онтологического корня произведения, сохраняя при этом всю полноту внимания к тексту как факту языка. Рикеру удастся отдать должное и достижениям рецептивной эстетики, поскольку он принимает во внимание то обстоятельство, что текст может состояться только в акте чтения. Задача герменевтического анализа состоит именно в том, чтобы раскрыть, как текст воплощает желание и волю автора и передает их читателю. С этих общих позиций Рикер строит понимание эстетического события литературы как единства трех миметических действий: префигурации, конфигурации и рефигурации. Префигурация — это кристаллизация образа в жизненном мире автора, возникновение особого опыта целостного переживания, которое выразится в тексте. Конфигурация — это сам текст, определенная языковая структура, сочинение. Рефигурация — это восприятие текста читателем, развертывание в его опыте авторского переживания и включение

опыта текста в его жизненный горизонт, это общение личностей и передача ценностей. Таким образом, текст раскрывается как необходимое условие встречи, события, самопознания, в конечном счете, он и есть эта встреча.

Событие общения автора и читателя, разомкнутое благодаря языку в национальное бытие, определяет онтологическое и экзистенциальное качество совершенного текста. Подчеркнем, что это качество не является единственным условием канонизации текста в качестве классического, должны также сработать определенные культурные механизмы, однако текст, не являющийся эстетическим событием встречи, не имеет шансов удержаться в классическом каноне.

Классический текст как дар и благодарение

Мысль о том, что мир — в прямом смысле слова данность, дар человеку, органична для христианского богословия, но в европейскую философию она возвращается в XX веке прежде всего благодаря Э. Левинасу: «Мир — это то, что нам дано». Поскольку все возможные предметы желания содержатся в мире, который нам уже дан, всякое желание несет в себе радость: «Радость, не связанную ни с «качеством», «психологической природой» того или иного желания, ни со степенью его интенсивности, ни с сопровождающим его шармом легкого возбуждения, но с самим фактом, что мир — дан. Мир — это мир, открытый нашим намерениям; это щедрость земной пищи, в том числе раблезианской; это мир, где молодость счастлива и нетерпелива в желаниях. Он заключается не в дополнительном качестве объекта, но в предназначении, указанном его открытием; в самом этом открытии, свете. Объект предназначен для меня, он мой. <...> Факт данности и есть Мир»²⁴.

Мир дан нам, и мы его приемлем. Здесь есть место не только для развертывания философии дара и благодарения, но и для осознания той глубокой и беспричинной радости, которую вызывает у нас данность мира. Левинас показывает далее, что именно художественные произведения приводят нас к миру как данности. Действительность, насыщенная функциональными связями, не дает нам переживать мир как дар. Напротив, предмет искусства, будучи вещью этого мира, в то же время находится вне действительности, создает переживание инаковости, а потому возводит созерцателя к представлению о мире как даре. При всей важности этого откровения онтологический смысл литературного текста им не ограничивается, поскольку текст существует как факт языка. Язык — преодоление расстояния, возможность обратиться к другому и разделить с ним данность, дар мира. Говорить — значит предлагать мир другому. Поскольку язык делает мир общим, в нем есть великодушие дара, превосходящее всякий труд и деятельность: «Язык <...> делает общим мир, до сих пор принадлежавший мне одному. Язык осуществляет вхождение вещей в новую сферу, где они получают наименования, становясь понятиями; это — первое действие, возвышающееся над трудом, действие без действия, даже если речь требует усилия, если язык, будучи воплотившейся мыслью, включает нас в мир, в деятельность, полную риска и непредсказуемых событий. Он в каждое мгновение превосходит труд великодушием дара, в который превращает сам труд. В исследованиях, где язык рассматривается в качестве

²⁴ Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. С. 22.

разумной деятельности наряду с любой другой, не принимается во внимание это *приношение* мира, принесение содержаний, отвечающее лицу другого или вопрошающее его и только открывающее путь к разумению. «Видение» лица неотделимо от этого принесения, каковым является язык. Видеть лицо значит говорить о мире».

Возвращаясь к сказанному выше о послушании, отметим, что послушание происходит именно из данности нам и бытия, и другого, которую мы принимаем не как гнет и рабство, но как дар и предложение. Автор и читатель через участие в событии текста входят в евхаристическое, благодарственное измерение мира, представляющего как священнодействие бесконечного дарения и принятия даров²⁵.

О богословском смысле классического текста

Описанные выше свойства текста (его способность создавать событие встречи автора и читателя, конкретизировать присутствие языка, его наполненность подлинным бытием, обращенность к Другому и проч.) показывают, что его можно считать одним из видов личного бытия: личность возможна в стоянии лицом к лицу, а именно текст способен хранить след другого и при каждом чтении заново производить событие встречи.

Выразим предположение, которое ни к чему не обязывает далеких от христианского мировоззрения, но может заинтересовать тех, кто его принимает: классический текст — одна из реализаций в тварном мире тринитарной структуры. Предвижу упреки в том, что профанирую великую тайну божественной жизни. Тем не менее, мысль о том, что Святая Троица является онтологическим основанием и структурной моделью всякого личного бытия, давно существует в богословской традиции. Начиная с раннехристианских времен, подчеркивается, что Троица является тайной, превосходящей возможности человеческого понимания, однако непостижимость троичного догмата не означает, что никакие размышления в данном направлении невозможны. Наиболее продуктивной и востребованной в современном богословии является восходящая к отцам-каппадокийцам, Блаженному Августину и Ришару Сен-Викторскому традиция понимания Троицы через триединство любви: Отец любит Сына, Сын любит Отца, но поскольку в Боге нет ничего безличного, сама их любовь предстает как личность — Святой Дух. Бог един, поскольку Троица есть совершенное общение взаимной и разделенной любви.

Современное христианское богословие (митр. Иларион (Алфеев), еп. Каллист (Уэр), Х. Яннарас) Троицу, понимаемую прежде всего в сказанном аспекте соотносительного бытия в совершенном общении, рассматривает как онтологическое основание всего сущего²⁶ и как парадигму человеческой личности²⁷. Троичность признается не только

²⁵ О евхаристическом аспекте культуры см.: Филоненко А. С. Свидетель в евхаристической антропологии // Богослов.ru: Научный богословский портал. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1246617.html>.

²⁶ «В христианском богословии не сущность предшествует и предопределяет собою экзистенцию. То, что создает саму возможность существования, изначальную предпосылку бытия, есть личность. Личность предшествует всему как сознание своей абсолютной инаковости, или абсолютной свободы от какого бы то ни было предопределения, какого бы то ни было принуждения — будь то принуждение ума, способа существования или же природы» (Яннарас Х. Вера Церкви: Введение в православное богословие. М.: Центр по изучению религий, 1992).

²⁷ Еп. Каллист Диоклийский. Святая Троица — парадигма человеческой личности: Доклад на международной богословско-философской конференции «Пресвятая Троица». Москва, 6–9 июня 2001 г. // URL: http://azbyka.ru/dictionary/17/svyataya_troitsa_kallist-all.shtml.

правилом внутреннего, сокрытого от человеческого разума бытия Божия, но и структурной моделью всякого личного бытия.

В событии классического текста раскрывается божественная реальность соединения говорящего и слушающего в присутствии языка, раскрывающего и возвышающего отношения Я и Ты до их уважительной и любовной открытости всему человечеству. Эти отношения неподвластны времени. Классический текст — след: другой уже прошел, и его бытие в мире отпечаталось (запечатлелось) в тексте. Когда этот след прочитывается, прошлое становится настоящим и сохраняется для будущего. Классический текст существует и во времени, и в вечности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Блок А. А. О современном состоянии русского символизма // Либрусек. URL: <http://lib.rus.ec/b/182200>.
2. Борхес Х. Л. Рассказы. — Ростов-на-Дону, Харьков, 1999. — С. 144.
3. Бродский И. Нобелевская лекция // Lib.Ru: Библиотека Максима Мошкова. URL: <http://lib.ru/BRODSKIJ/lect.txt>.
4. Гессе Г. Игра в бисер // Библиотека Гумер: Художественная литература. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Fiction/Gesse/01.php.
5. Гумбрехт Х. У. Производство присутствия: Чего не может передать значение. — М., 2006.
6. Каллист Диоклийский (Уэр), еп. Святая Троица — парадигма человеческой личности: Доклад на международной богословско-философской конференции «Пресвятая Троица». Москва, 6–9 июня 2001 г. // URL: http://azbyka.ru/dictionary/17/svyataya_troitsa_kallist-all.shtml.
7. Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. — М.; СПб., 2000.
8. Михайлова М. В. Эстетика молчания. — СПб., 2009.
9. Набоков В. В. О хороших читателях и хороших писателях // Набоков В. В. Лекции по зарубежной литературе. — М., 1998. — С. 24–25.
10. Рикер П. Время и рассказ. — СПб., 2000.
11. Рикер П. Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике. — М., 2002.
12. Рикер П. Повествовательная идентичность // Языковой остров. URL: http://sprach-insel.com/index.php?option=com_content&task=view&id=130&Itemid=61.
13. Рикер П. Что меня занимает последние 30 лет // Библиотека Гумер: Философия. URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Rik/chto_zan.php.
14. Филоненко А. С. Свидетель в евхаристической антропологии // Богослов.ru: Научный богословский портал. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1246617.html>.
15. Хайдеггер М. Исток художественного творения. — М., 2008.
16. Яннарас Х. Вера Церкви: Введение в православное богословие. — М.: Центр по изучению религий, 1992.
17. Derrida J. La Dissemination. — Р., 1972.

Е. Н. Матюшкина

ТИП ГЕРОЯ В ИСТОРИЧЕСКИХ РОМАНАХ Б. ОКУДЖАВЫ

Б. Окуджава — поэт и прозаик, ставший символом и мифом целой эпохи, — человек, во многом эту эпоху создавший. Слишком долго его литературная судьба складывалась парадоксальным образом. Все, что создавалось Окуджавой — поэтом, сразу же начинало жить, иначе говоря, звучать. Все, что выходило из-под пера Окуджавы — прозаика, сразу же оказывалось в центре острых споров. В 1960–70-е годы продолжают начатые в период «оттепели» процессы расшатывания соцреализма. Одной из показательных тенденций этого времени является эстетическая переоценка практически всех типов героев. В. Липневич в работе «Человек — это мы» подчеркивает, что в советской литературе 1970-х годов можно фиксировать «возникновение новой и достаточно острой коллизии между романтиками — «чудаками», «интеллигентами», диссидентами — и прагматиками всех уровней» [7; 78]. «Маленький человек», «лишний человек», «нигилист» и другие традиционные типы героев классической литературы трансформируются в прозе писателей середины XX века.

Б. Дубин в статье, посвященной исторической прозе XX века, выделяет разные подходы к понятию «человеческая цена»: «Безликой жестокости государства и изоляционистской официальной идеологии “нового человека”, принятой и развитой в романистике социалистического реализма, здесь — на разных этапах, в практике разных групп интеллигенции — противопоставляется “вечный” человек христианства (как у Булгакова), русский “стихийный” человек (как у Веселого), “частный” человек (как у Окуджавы), собственно “исторический” человек (как у Тынянова или Трифонова). Зачастую роман данного подтипа, вслед за “классической русской литературой”, делает своим протагонистом — и антиподом инстанций власти — “маленького человека”, который помимо собственной воли попадает под колеса истории. Ценностная перспектива повествования в таких случаях задана образом жертвы (пусть даже “невольной”), масштаб и характер оценок действующих лиц, ролевых конфликтов и сюжетных поворотов определены стороной потерпевших» [5; 87].

В. Щукин, давая обзор польской русистики, приводит точку зрения А. Поляка, попытавшегося применить в оценке исторической прозы Б. Окуджавы концепцию, согласно которой любой художественный текст соотносится с тремя данностями:

с другим текстом (текстами), с жанром (жанрами) и с реальной действительностью. В первую очередь исследователь сопоставил изучаемые произведения с классическими текстами русской литературы XIX в. Герой Окуджавы, «бедный» Авросимов, напомнил автору монографии петербургских мечтателей Достоевского, в первую очередь Голядкина; герой «Похождений Шипова» заставил вспомнить комбинаторов типа Чичикова; а князь Мятлев из «Путешествий дилетантов» вызвал ассоциации с Печориным. «Исходя из той же логики, роман “Встреча с Бонапартом” обнаружил интертекстуальные связи с “Войной и миром”. Установив эти достаточно очевидные проявления классического “фона”, А. Поляк обратился к соотношениям текста с жанром и проанализировал историческую прозу Окуджавы в ее отношениях к сентиментальной и романтической традиции, к стилистике новеллы и водевиля, к “архитексту” русского исторического романа, к нелитературным письменным жанрам (имеется в виду разного рода стилизация, вводимая романистом в текст, — подражание стилю частных писем, дневников, казенных документов), а также к главным тенденциям развития русского литературного процесса» [16; 98].

Окуджава характеризовал своего героя так: «Мой герой — этот маленький человек придуманный» [10; 91]. В романе «Бедный Авросимов», вышедшем в 1971 году в серии «Пламенные революционеры», главным героем произведения становится не декабрист, а Иван Евдокимович Авросимов — «маленький человек» с добрым сердцем, угнетенный самой логикой развития событий. Окуджава не раз говорил о том, что образ Авросимова придумал, когда читал для пьесы «Глоток свободы» протоколы допросов декабристов: в них было множество орфографических ошибок. Именно тогда возникла у писателя мысль показать события Декабрьского восстания глазами полуграмотного писаря, изначально лояльного, преданного, боящегося даже подумать о бунте.

Автор уже в начале романа подчеркивает уникальность этого персонажа, у него «все чувства на физиономии», он «робел даже мысленно представить себе самое легкое противоречие меж собою и Комитетом». Уже в первой сцене допроса Пестеля автор рисует чужеродность писаря тому миру, в котором он оказался. Среди «привычно натягиваемых белых масок» только у Авросимова «розовые щеки», «удивительно синие глаза», живое лицо.

Мир Окуджавы предельно катастрофичен — и главный герой его, чьими глазами читатель видит происходящее, не случайно изображается потеряннным и несчастным. Авросимов чувствует, что Пестель нуждается в поддержке. Смятенность души, борение страстей диктуют его поведение. С одной стороны, им владеет вера в незыблемость существующего порядка вещей, с другой, — чувство протеста против несправедливости жизни. Постепенно Авросимов как бы и сам раздваивается на противоположные половины, находящиеся между собой в непрерывном противоборстве. В конце романа герой отстранен от работы в Комиссии и возвращен в свою деревню. Бунт героя наружу не выплеснулся, а вскоре забылся. Заканчивается повествование равнодушно: «Бог с ним со всем». «Маленький человек» обрел душевный покой и благополучие. «В “Путешествии дилетантов” тот же Авросимов появляется уже переосмысленной фигурой. Исторический катаклизм не может остаться внешним даже по отношению к случайному свидетелю; вдовый, одинокий, косноязычный, почти одичавший в своем медвежьем углу, где по-прежнему все райски благоухает “липовым медом и яблоками”, он страдает мучительным недоверием к людям, буквально источает страх (это сразу замечают его гости — князь Мятлев и Лавиния). Единожды испытанное Авросимовым

сомнение теперь оказывается разрушительным, петербургская “зимняя болезнь” — неисцелимой. Даже робкая попытка личного отношения к противоборствующим историческим силам должна быть оплачена трагической ценой» [2; 233]. В характере «бедного Авросимова» Окуджавы воплотил типологические черты героев 1960–70-х годов — склонность к рефлексии. Рефлексирующий герой — человек, потерявший цель в жизни, находящийся в остром конфликте с окружающей действительностью. Образ Авросимова становится для писателя формой размышления над духовными проблемами его собственного поколения, выявления их общечеловеческой составляющей.

В романе «Бедный Авросимов» Окуджавы представляет и образ антигероя, которым является Пестель. «Антигерой начинает с отрицания. Он отрицает самого себя, он отрицает также другого. Отрицая себя, он косвенно утверждает другого, отрицая другого, он косвенно утверждает себя. Без бытия других не было бы его собственного бытия, и он идет к другим» [3; 65]. Окуджавы представил опыт описания глубинного противоречия личности героя, опираясь как на воспоминания современников о нем, так и на литературную традицию. Поначалу в восприятии Авросимова Пестель — «злодей», переживающий свое поражение. В портрете героя настойчиво приводятся детали, дегуманизирующие героя. Авросимов замечает «круглое, с маленькими глазками лицо», «растерянный жалкий профиль пленного полковника». В камере Пестель показался герою «еще ниже, чем в Комитете, да и нанковый халат был ему не по плечу, и нелепая эта фигура вызывала больше сожаления, нежели гнева». Герой Окуджавы жил в мире абсолютов, он мыслил аксиомами. Пестель, как показано в романе, вынашивал мысли о кардинальных изменениях в государстве. Приверженность крайним взглядам Пестель оправдывал объективными условиями; он полагал, что его деятельность — следствие исторической необходимости. Однако читатель не видит осуждающей позиции автора. Окуджавы сочувствует Пестелю через Авросимова. Герой искренне, фанатично верит в гуманистический смысл своих идей, но в решающий момент не предпринимает ничего, чтобы их реализовать. Пестель в романе Окуджавы — сложная фигура, обремененная своими противоречиями. М. Александрова подчеркивает, что в трактовке образа Пестеля как «русского Бонапарта» присутствуют черты гротеска: «Первое явление героя сопровождается гротескным эффектом “без лица”: “...И молодой Авросимов решительно взглянул злодею в глаза. Но глаз его он не увидел. Глаз не было. Был белый блин”. Пугающее впечатление разъяснено (“Авросимов вгляделся, недоумевающая... Глаза преступника были завязаны”), но далее мотив, заявленный в “сильной позиции”, трансформируется, усложняется, продолжая напоминать о своем исходном звучании (настойчиво повторяемый штрих к портрету героя — “белое, круглое, с маленькими глазками” лицо Пестеля)» [1; 100]. Таким образом, одна из новаторских черт построения системы образов в прозе Окуджавы проявляется в том, что его персонажи могут становиться не просто героями отдельных романов, но носителями черт определенных социально-исторических типов, которые могут быть противопоставлены в пределах не одного произведения, но всей прозы в целом.

Критики и исследователи, анализируя исторический роман Б. Окуджавы «Похождения Шипова, или Старинный водевиль», давали ему разные определения: «непонятная вещь», «странная проза» [9; 67]. Это произведение выбивается из контекста остальной прозы Б. Окуджавы, так как в нем воссоздается следственное дело 1862 года, а не события первой половины XIX века. Сюжет «Похождений Шипова» отчасти гротесковый, его часто называют плутовским романом. Вводится в повествование реальный персонаж — Шипов. Исследователи называют его новой модификацией

«маленького человека». Затронув эту традиционную для русской литературы проблему, Окуджава синтезировал психологический и гротесковый подход к осмыслению темы: фантастическое в образе главного героя подчинено задачам раскрытия психологии личности. Созданная Окуджавой фигура полицейского чиновника Шипова — «(он же М. Зимин), сыщик при московской полиции, специалист по карманным воришкам, бывший дворовый человек князя В. А. Долгорукова, 36 лет» — лишена однозначности, автор подчеркивает многогранность, парадоксальность человеческой природы, что, по сути, должно вызвать в сознании читателя ассоциации с некоторыми идеями Достоевского, например, с его призывом «разглядеть в человеке человека». Такая деталь облика героя, как «поношенное гороховое пальто», постоянно повторяется в романе, явно отсылая к традициям литературы XIX века, в частности к своеобразной метонимии Гоголя — перенесение акцентов с человека на характерную деталь, с духовного мира на внешний вид. Ю. Лотман в работе «О Хлестакове» рассматривал Шипова (именно Шипова из романа Окуджавы) как реализацию архетипа Хлестакова и пример «психологии социальной ущербности» как таковой. Шипов попадает в окружение «бедных людей», ключом к их характеристике является сравнение с «несчастной мышкой». Э. Зобнина доказывает, что «мышиный мотив» в «Похождениях Шипова» становится устойчивым в изображении героя: «суетятся-суетятся, а там, глядишь, и жизнь вся... Как мышки серенькие», «Ах, вот и я мышка несчастная, — думал он, глядя на студентов, — для вас кошка, а для них мышка-с...», «Под гороховым пальто оказался на Шипове темно-серый, мышиный сюртук», «Ему показалось, что он мышка, а норка забита, не спрятаться». «Похождения Шипова» выполняют в своеобразной тетралогии Окуджавы «функцию сатирической драмы, чему способствует и водевильная манера, и “сатирический” облик главного героя, и фабульная обособленность от других романов. Античная тема судьбы сопрягается в “Шипове”, как и в остальных частях цикла, с темой противостояния человека и власти, но, единственный раз в тетралогии, читатель не проникает в мысли этого человека (Льва Толстого) и только единожды, вскользь, видит его глазами Шипова — тот даже не узнает своего визави, которого столько раз представлял в своих мечтаниях» [11; 30].

«Мировоззрение героя романа Окуджавы “Свидание с Бонапартом” — результат исканий, ошибок и прозрений» [4; 212]. Исторический процесс представляется герою нескончаемым единоборством противоположных начал, проходящих с переменным успехом: «Гигантская волна, которая меня несла когда-то по италийским виноградникам, по альпийским камням, та самая волна надвигалась неумолимо» [14; 287]. Герой Окуджавы стремится найти такую жизненную ценность, которая бы не разделяла, а, наоборот, объединяла людей. Такой ценностью оказывается сам феномен жизни.

Между тем образ Опочинина допускает и более широкое толкование. Герой Окуджавы воплощает собой тип мыслящего русского человека (интеллигента), поверившего в гений Наполеона, в благородство его намерений, и разочаровавшегося. Все части романа «Свидание с Бонапартом» как бы отражают хронологию жизни героев. Разделенные на четыре отдельных части, каждая из которых имеет своего автора, в целом они создают законченное повествование о семьях Опочининых и Волковых. В «Свидании с Бонапартом» так или иначе все герои связаны с семьей Опочининых. У каждого из героев есть своя функция, по воле автора герои (Пряхин, Луиза Бигар, Варвара Волкова) становятся очевидцами тех или иных событий, происходящих в жизни главного героя, и записывают свои впечатления. С помощью разных рассказчиков автор создает эпическую картину, действие романа охватывает

период с 1805 г. по 1827 г. (дата последнего письма Варвары Волковой в четвертой части романа, которая составляет эпилог).

М. Александрова в статье «Поэтика гротеска в романе Б. Окуджавы “Свидание с Бонапартом”» демонстрирует картину мира писателя, где смещены привычные пропорции и заново установлены причинно-следственные связи. Основу гротеска формирует парадоксальная логика самоанализа героев. «...Франц Иоганн Мендер наслаждался италийским солнцем вместе с полуротой своих бравых тирольцев. Он покори́л эту страну, стал хозяином над нею, власть его простиралась далеко и казалась вечной». Безумие настигает героя, когда правота силы обнаруживает свою иллюзорность: «Французы по наущению ломбардцев преследуют меня по пятам, <...> вся их военная деятельность — не что иное, как стремление осуществить акт возмездия надо мной!». Явная диспропорция личной роли и эпохального события лишь заостряет проблему вины и искупления: «Хотя я был всего лишь жалкой щепкой в море австрийского оружия, однако сознаю, что именно я избран Богом из всех моих соотечественников, когда Господь решил, что уже пора платить за содеянное. <...> Как странно, что именно я, рожденный маленьким человеком, предназначен Высшими Силами для искупления всеобщих страстей...». «Факты, истолкованные другими персонажами, свидетельствуют о реальном влиянии Мендера на ход истории. Так, Бонапарт действительно покидает Москву после гибели “маленького человека”, “из-за которого началась эта война”, ибо “великая драма завершилась”. Речь не идет о совпадении. “Странность” в художественном мире романа существует как данность, без какой-либо дополнительной мотивировки» [1; 101].

В «Свидании с Бонапартом» привычное социально-культурное понятие — «маленький человек» — превращается в метафору с новым смысловым потенциалом. Если Мендер предстает «маленьким человеком» в традиционном понимании («жалкий гувернер»), то эпитеты «маленький», «бедный», их контекстуальные синонимы выражают и самооценку генерала: «Что моя маленькая жизнь и моя маленькая вчерашняя безответная любовь пред всеобщей сегодняшней катастрофой?..» [14; 344]. Откликаясь на просьбу злополучного австрийца о приюте, Опочинин напрямую соотносит себя с этой жертвой Бонапарта: «бедный хромой отставной генерал» тоже знает вкус унижения и страха, «когда тебе дадут по худенькой самонадеянной шее» [14; 391]. Метафора «малости» неоднократно буквализируется, причем обязательно в контрасте с другими обличьями того же Опочинина: «добродушный великан», «чудовище ростом под потолок». Несовпадение с самим собою — гротескный образ внутреннего конфликта героя.

Статус «маленького человека» уточняется в сравнении с «гением». Опочинин рисует эмблему «кровавой прогулки Бонапарта»: «Корсиканский гений шагает по августовской России не разуваясь, не снимая треуголки, в напрасном ожидании битвы. На фоне пылающего Смоленска, издалека видная, колеблется его громадная тень» [14; 276]. «Беспомощный житель России на деревянной ноге, что-то вроде свихнувшегося домового» [14; 346]. Опочинин грозит великому Бонапарту из своего деревенского угла. Так вместо кроткого Мендера его двойник реализует часть сюжетной схемы — отчаянный бунт «маленького человека» против вершителя истории.

Образ главного героя романа «Путешествие дилетантов» Мятлева часто воспринимают как одну из художественных версий «лишнего человека». Э. Зобнина в статье «Типология героя в романах Б. Ш. Окуджавы» выдвигает предположение о том, что писатель в романе применил совершенно новый прием создания образа главного

героя с помощью системы реминисцентных отражений, окружив его густой сетью аллюзий на произведения А. Пушкина, М. Лермонтова, отчасти Л. Толстого, Н. Некрасова. Я. Гордин обнаруживает сходство героя Окуджавы с Пьером Безуховым, но «без идей, без почвы», а С. Плеханов сравнил Мятлева с Анатолом Курагиным, которого будто «возвели в Печорины». Однако, это сходство внешнее — Окуджава его использует для того, чтобы резко оттолкнуться от него при прописывании внутреннего мира Мятлева. С. Неретина опровергает эту точку зрения, так как герой «не входил в тайные организации, подобно Пьеру, хотя оба они не совпадали с доставшимся им по наследству привычным миром; не искал смерти в далеких иноплеменных странах, подобно своему великому соотечественнику, тоже выпавшему из этого круга, и, подобно Анатолию Курагину, не разрушал этот благопристойный, со своими ценностями мир бездумно. Он исповедовал внутреннюю свободу, сумел выдержать натиск привычек, быта, происхождения, оберегал свой собственный, свой личный, единоплеменный мир от любых посягательств на него, даже от мраморных статуй в собственном доме. И разве не соразмерно это или менее достойно участия в сообществах? Вряд ли вслед за одним из критиков можно утверждать, что Мятлев родился не вовремя. Вовремя! В то время, которое требовало организации собственной головы. Но в таком случае и замеченная вторичность оборачивается властным требованием изначального переименования жизни, превращения ее не просто в социальное, но в культурное дело» [12; 125].

Образ князя Сергея Мятлева раскрывается в романе с разных точек зрения — через восприятие друга князя Амираана Амилахвари, Лавинии, через отношение к нему других женщин, светского окружения. Лавиния говорит о герое, что он «безупречен, как воздух» [13; 84]. Важную роль в самораскрытии князя играют его дневниковые записи, органично вплетенные в ткань повествования. Они, перемежая и дополняя воспоминания Амираана Амилахвари, формируют внутренний романский сюжет. Мятлев — не типичный герой для русской литературы, он — совершенно новый шаг: все классические лишние люди чувствовали себя изгнанниками и очень от этого страдали: «равнодушные к жизни и к ее наслаждениям, эта преждевременная старость души» [8; 329], но герой Окуджавы совсем не тяготится, для него это нормальное состояние, скорее он чувствует всех остальных лишними. Образ главного героя — сложная и многогранная фигура, ему невозможно дать однозначную оценку в рамках литературы XIX века. Кроме того, Мятлев в отличие от «лишних людей» проходит испытание любовью. В романе «Путешествие дилетантов» Окуджава затрагивает одну из главных проблем современной ему литературы: взаимоотношения частного, отдельного человека и общества.

В. Куллэ, характеризуя героя Окуджавы, подчеркивает: «Пешеходы твои — люди невеликие» — пел Окуджава. Развитие в его творчестве темы «маленького человека» — в корне противоположно отечественной традиции, где тот всегда рассматривался сострадательно, но неизменно свысока. Преодолеть свою ущербность такой «маленький человек» мог лишь по рецепту Маяковского, «в партию сгрудившись». Итоги подобного «сгрудивания» автору хорошо известны. Окуджава и в стихах, и в прозе отстаивает достоинство своих героев, «людей невеликих» [6; 65]. Вопросы о судьбе и предназначении России в «восприятии Окуджавы всегда преломляются в сознании и судьбах «бедных Евгениев», которые, вместе с историческими героями (Пестель), погружены в непостижимую умом и неподконтрольную тем и другим «роевую стихию», движущую Империей, в которую можно не только, по слову Тютчева, верить, но и прощать и лю-

бить, как творение и жертву все той же стихии» [15; 142]. В отличие от исторической прозы XX века в романах Б. Окуджавы главными героями становятся не известные исторические деятели, а «маленькие», «лишние» люди, именно они являются главным объектом изображения в произведении.

ЛИТЕРАТУРА

1. Александрова М. А. Поэтика гротеска в романе Б. Окуджавы «Свидание с Бонапартом» // Гротеск в литературе: Материалы конференции к 75-летию профессора Ю. В. Манна / Ред. Н. Д. Тмарченко, В. Я. Малкина, Ю. В. Доманский. — Москва; Тверь, 2004.
2. Александрова М. Уроки сомнения. Роман Булата Окуджавы «Свидание с Бонапартом» // Голос надежды: Новое о Булате Окуджаве. — М., 2004.
3. Бирюков В. Антигерой // Новый Мир. — 2007. — № 2.
4. Веселков С. «Свидание с Бонапартом»: герои и автор // Голос надежды: Новое о Булате Окуджаве. — М., 2004.
5. Дубин Б. Риторика преданности и жертвы: вождь и слуга, предатель и враг в современной историко-патриотической прозе // Знамя. — 2002. — № 4.
6. Куллэ В. Без Окуджавы // Старое литературное обозрение. — 2001. — № 1 (277).
7. Липневич В. Человек — это мы // Новый Мир. — 1997. — № 7.
8. Лотман Ю. М Пушкин // История всемирной литературы: В 8 т. — М., 1989. — Т. 6.
9. Меженков В. Странная проза // Октябрь. — 1972. — № 7.
10. Мотыль В. «Пока земля еще вертится...» // Старое литературное обозрение. — 2001. — № 1 (277).
11. Назаренко М. «Прогулки фрайеров»: Историческая тетралогия Булата Окуджавы как целое (К постановке проблемы) // Русская литература. Исследования: Сб. науч. трудов. — Вып. IV. — К., 2003.
12. Неретина С. С. Тропы и концепты. — М., 1999.
13. Окуджава Б. Путешествие дилетантов. — М., 1990.
14. Окуджава Б. Ш. Свидание с Бонапартом. — М., 1989.
15. Шаулов С. М. Паралипомены к книге «Мир и слово». — Уфа, 2006.
16. Щукин В. Sine ira et studio. Обзор польской русистики за последние три года // Новое литературное обозрение. — 2009. — № 95.

Ю. В. Филиппова

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ В ПОНЯТИИ СОЗНАНИЯ

Совершенно очевидным является тот факт, что в процессе развития цивилизации архаическое сознание переходит от мифа в новое состояние, которое обусловлено рефлексией. То, что люди называют действительным миром, то, что физики называют событиями и процессами, а метафизики трансцендентными сущностями, — по мнению Гуссерля — это, не что иное, как корреляты сознания, имеющие отчасти мифологический характер.

Формулу «От Мифа к Логосу» впервые выдвигает Вильгельм Нестле, идеи которого подробно описываются А. Ф. Лосевым. Нестле не противопоставляет миф и логос, а пытается трактовать их как равновозможные элементы человеческого мышления. Миф, как и логос, который зародился в нем, это два полюса, внутри которых развивается человеческое мышление. Итак, если философия есть рациональная конструкция мироздания, построенная на основании наблюдений над окружающим миром, то она не включает в себя размышления о человеке. И, соответственно, наоборот, если в философии встречается идея человека, то она представляет собой некую производную от комплекса представлений религиозного содержания. Таким образом, элементы рационализма, эти «предвестники логоса» в мифе, Нестле обнаруживает в эпическом сознании, хотя изначально до философии, логос служит мифу, однако, постепенно обе эти категории начинают проявлять себя как самостоятельные течения и миф приобретает рациональное начало и работает на логос. Ионийская философия, например, представляет собой уже рациональное понимание мира, природы и человеческой жизни. В то же время, поскольку Нестле рассматривает философию как параллельный процесс развитию лирики, драмы, правового и этического сознания, то в его теории совершенно очевиден и вопрос о замене религиозно-мифологического мировоззрения рациональным, что истолковано им как «религиозный кризис VII в. до н. э.».

В картине мира, отображенной Нестле, появляется человек: социальные условия полиса становятся почвой, на которой произрастают сильные личности, доказывающие свое духовное превосходство. Агон, ранее имевший исключительно физическую подоплеку, постепенно переходит в область духовную. Однако это усиление чувства жизни, расковывание личности и в то же время остающаяся потребность в нравственной

езде оставляет неудовлетворенность в традиционной религии, предлагающей олимпийский пантеон. Нестле делает вывод, что на смену ей должны были придти новые формы религиозного должествования — дионисийские и элевсинские мистерии. Наряду с этим, обращение к разуму, знанию и мудрости привело к рациональному мышлению о мире, т. е. к философии.

Истоки философии заложены в предшествующем состоянии мышления, а именно, в мифопоэтическом сознании. Но нельзя назвать это логическим продолжением или чем-то абсолютно новым, скорее, философская мысль — это отрицание, неприятие, противоречие предыдущему состоянию сознания. Философская рефлексия и мифологическое сознание, по сути, две противоположные направленности человеческого сознания. Уже первые философы отворачиваются от мифического опыта, подразумевая, что они преодолели данный способ мировосприятия, полагая его устаревшим — диалог Внутреннего с Внешним. В философии преобладают персональные, личностные характеристики; в мифологии же отсутствует авторство, зато проявлены коллективные представления о мире и о месте человека в этом мире. Философии свойственна рефлексия и анализ, рассмотрение и исследование прошлого и будущего в его развитии, а в мифологии главным является не самосознание, а подсознательное мышление и воображение, и полное доверие авторитету предков, мифология, в этом смысле, диахронична.

Однако, при столь полной противоположности, существует то, что объединяет философию и мифологию. Прежде всего, они обе являются формами мышления. Они связаны проникновением в сознательные и подсознательные структуры в намерении обратиться к истине, выйдя за пределы явленного мира. Философия, при изучении все того же мира, будучи новой формой мышления, использует другой язык: не образов, а категорий; но суть того, что постигается, остается той же. В мифе знание дано мудростью предков и окончательно; философия ищет не последний предел, а сам путь, при очевидности того, что абсолютная истина недостижима. Постоянное стремление к постижению бесконечного мира, заставляет философию апеллировать к трансцендентному, в поисках бесконечности познания. Но присутствие бинарных оппозиций: тела и духа, мира и сакральности, трансцендентного и имманентного присутствует не только в философии, но и в мифе.

В работе «Первобытная культура» Эдуард Тайлор, называя мифологию первобытной философией, замечает: «Важное место в истории человеческой культуры занимает момент, когда познание человеком закономерностей явлений природы привело к тому, что его стало удивлять, почему старые легенды, которые он привык слушать с детства с таким почтением, представляли мир совсем не таким, каким он ему кажется»¹.

Утрата самоочевидности вещей, потеря понимания того, что было ясным и удивление этим фактом и стало началом возникновения новой формы познания — философии. Об этом удивлении, которое, по мнению Аристотеля, высказанному им в «Метафизике», явилось толчком для сознания в поисках ответов вдруг ставшего непонятным мира. Постепенно появляется самосознание, то, что не свойственно мифическому сознанию, которое некоторым образом можно сравнить со сновидением. Рефлексии свойственно сомнение, прежде всего в наличии собственного сознания, что совершенно не характерно сновидческому сознанию.

¹ Тайлор Э. Б., Миф и обряд в первобытной культуре,— Смоленск, 2000.— С. 55.

Что же касается самого сна (а точнее сновидения), то он считается равностатусным яви в древних и неевропейских культурах, так как он связывает сознание с непроявленной стороной мира. В сновидческих пространствах мы обнаруживаем новую действительность, или другими словами, альтернативное существование. То «я», которое проявлено в этом мире не более реально, чем «я» скрытое во сне, которое может проявиться в любой момент во всех бесчисленных альтернативных вселенных. В сновидческих пространствах, обнаруживается рядом с нами иная, неизведанная действительность, которая разворачивается всеми своими гранями — мы считаем такую реальность подлинной или неподлинной, где возможен симбиоз сна и бодрствования. Сон не только и не столько калька с данной индивидуальной яви и не ее проявления или остатки прожитого за день, а другой опыт сознания действительности. Вся безграничность сверхъестественных возможностей, ясность мышления и чувство свободы в большей степени проявляются во сне. Основная функция сна для сознания состоит в поддержании непрерывности существования самого сознания, даже если мы не можем вспомнить, что нам снилось, мозг работал в нормальном режиме, сознание не прерывалось. Сон не является разрывом непрерывности существования, а является, хотя и измененным, но продолжением осознанного существования, он — прямое продолжение яви, органичный, соответственный ей компонент. Особенности самосознания во сне зависят от базовых условий сна, сильной захваченности необычностью событий. В пространстве сна, мы теряем возможность рефлексии, что означает, что мы должны воспринимать весь непрерывный поток информации, затягивающий нас: любая дискретная величина во сне самодостаточна. Сны представляют собой дубли видов реальности, где все эти множественные реальности сосуществуют и где «я» лишено возможности поиска причинно-следственных связей и рационального просчета дальнейших событий. Во снах все ускорено и несоразмерно физическому времени проживания в сновидении. В сновидческих пространствах много неожиданного, но нет случайного, события происходят таким образом, что среда манипулирует нами, а мы не знаем правил игры, у нас нет времени дистанцироваться от событий, которыми мы захвачены, потому что мы не знаем устройство этого мира. Собственно пространства во снах нет, оно строго функционально и выстроено совсем уж против известных нам законов физики, оно пластично и комбинаторно. Время же уплотняется и даже имеет какие-то «начала» и «после», но при этом именно оно и формирует всю сновидческую реальность, где есть только настоящее.

Сновидческий опыт показывает сознанию, что оно способно создавать мир внутри себя, он убеждает нас в возможности того, чего никогда не может быть в яви, но то, что мы переживаем. Внутренняя онтология всегда может оказаться столь же достоверной для индивидуального сознания, как и внешняя — при наличии должного видения. И так как мы создаем свою собственную модель реальности, наши сны создают нам бесконечное количество моделей реальности, и в этом смысле наша реальность яви мало чем отличается от реальности сновидческой. Невозможно найти некую «абсолютную реальность», которая объясняла бы все относительные. При наличии единой реальности, вселенная будет выглядеть как простое двухслойное образование, состоящее из внешних проявлений и фундамента, некой единой субстанции, которая лежит в основе всех различных проявлений. Восприятие реальности заключается не в пассивном приеме сигналов, а в активной их интерпретации, или как сформулировано в квантовой теории: нельзя исключить наблюдателя из описания наблюдаемого.

Независимо от того, что мы знаем (или думаем, что знаем) о наших «я» или наших «вселенных», мы ничего не можем сообщить ни о внутренних, ни о внешних сферах, не используя тот язык символов, который мы употребляем для разговора с самим собой или для визуализации, что бы мы не описывали, наш ум не может отделиться от этого. По меткому выражению Ф. Ницше: «Нет никаких фактов, есть лишь интерпретации». Принимая во внимание то, что наше «я» является соавтором вселенной, любое описание, модель, теория, картина и т. д. всегда меньше, чем вселенная. Нечто несимволическое, невербальный режим (хаос, как называл его Ницше) остается, когда мы не говорим и не думаем. Это лучше всего выражено у Витгенштейна: «О чем нельзя говорить, о том следует хранить молчание»². Когда мы оставляем область невербального, снова говорим и думаем, то создаем символические карты и модели, которые по определению не могут во всех отношениях равняться тем пространственно-временным событиям, которые они представляют. Воображаемое пространство и мир реальной жизни до конца разомкнуть никогда не удастся. Но насколько воображаемое нереально? Помыслить можно все что угодно, в прямом смысле, а мысль сразу про-является и становится очередным модусом реальности или одной из вероятностных вселенных. Конечно, следует признать известную закономерность нашего мира (но это следование известным законам данного модуса реальности и не более того), но при этом подчеркнуть очевидные, случайные, иррациональные моменты бытия. В вероятностном мире мы уже имеем дело не с определенными величинами и суждениями, относящимися к нашей реальной вселенной, а ставим вопросы, ответы на которые могут быть найдены только в допущении огромного числа подобных или принципиально других миров.

Сон не находится в противоречии с магией или мифологическим сознанием — именно во сне мы выпускаем неведомые и скрытые силы нашего разума на свободу и нередко овладеваем и магическим мастерством, и владением пространственно-временным континуумом, по крайней мере, пока сновидение длится. То, что мы видим, и то, что создано — это не одинаковый мир. Та действительность, что нас окружает, является только слепком нашего представления о мире, но никак не самим этим миром. Мы воздвигаем между собой и реальностью огромный слой симуляционных структур, уходящих в дурную бесконечность, и как бы мы не вглядывались в горизонт, мы уже не можем ничего увидеть кроме искусственной сетки, наброшенной на то, что мы не знаем, но называем реальностью.

В этой ситуации становится совершенно понятной попытка Гуссерля³ добраться до первичного мира, только вот суть в том, что этот первичный мир тоже не более чем наше представление. Мы постоянно создаем все новые реальности, все дальше уводящие нас от фундаментальной реальности, при этом мы не знаем, что же происходит на самом деле. Наблюдение за окружающим миром, который уже является искусственным, рождает в нас очередное представление, а не прямое видение, таким образом, мы воспринимаем мир как дважды искусственный: внешний мир не виден нам как событие, мы только предполагаем каким это событие может быть. Реальность не единична, хотя бы потому, что она не является чем-то единожды данным и застывшим. Смешение иллюзий, мечты, сновидений с реальностью таит в себе огромный потенциал для создания новых реальностей. Без них, без области фанта-

² Витгенштейн Л. Логико-Философский трактат.— Ч. 1.— М., 1994.— С. 7.

³ Гуссерль, Э. Собрание сочинений. Т. 1. Феноменология внутреннего сознания времени.— М., 1994.

стических экспериментов человек обойтись не может. Возможно, причина в том, что в глубине души мы знаем, что наше истинное «я», совершенное как ненаписанное число, живет в любой точке пространства и в любой момент времени. «Я» становится проявлением дискурса, аллегорией сознания, потому что «я» вынуждено говорить о себе через дискурсивные формы, интенцию, бессознательное, потому что мир выглядит как пространство Другого, где все о Другом, любая фиксация «я» не более чем фильтр понятийной сетки различного синтаксиса, где «я» распадается на фрагменты, становясь виртуальным.

В работе «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии» Гуссерль⁴ так определил «я» — «это по своему смыслу лишь просто интенциональное бытие, т. е. такое бытие, которое обладает лишь относительным, вторичным смыслом для сознания...», «я» — интенция, которая «полагается сознанием в его опыте». Дискурс сознания перестраивает и как таковую действительность и действительность «я», потому что он полностью охватывает все пространство, будучи языком времени, субстанциональности, культуры, науки, форм, т. е. любых дисциплинарных практик. «Я» превращается в поверхность, захваченную дискурсивным сознанием, и любое дистанцирование по отношению к «я» — форме ведет к недостоверности «я», к фантазму. Повторяя слова Ж. Батая⁵, это значит «сыграть идущего нетвердой походкой пьяного, который мало-помалу принимает свою свечу за себя, задувает ее и, крича от страха, в конце концов, принимает себя за ночь, — я могу уловить это “я”: в слезах, в тоске (я могу даже продлить до необозримости мое смятение и обрести себя только в вожделинии другого — женщины, единственной, незаменимой, смертной — во всем похожей на меня), но это будет лишь тогда, когда смерть приблизит то, в чем я безошибочно узнаю то, о чем идет речь».

Каждая временная развертка имеет свою конфигуративность, утратив основное направление нарративности времени, тем самым ослабляется интенсивность, единичность «я», в особенности, способного взять на себя ответственность за протекающее действие или мысль. Следует еще заметить, что язык утратил свою однородность, перейдя в различные дискурсивные практики. При одном подходе язык, наряду с мифом, искусством и познанием в целом, рассматривается как важнейшая форма самопостижения духа, подлинный «источник света», «условие видения», в котором для нас «конституируется действительность» в ее единстве и многообразии. При другом, противоположном взгляде, язык расценивается как источник заблуждений. По мнению гносеолога Ф. Маутнера, «нам неведомы и надчеловеческий философский язык и чистый разум, а потому критика разума должна стать критикой языка, а всякая критическая философия есть критика языка». Эту идею развивал Ф. Ницше, полагая, что в языке в сокровенной форме пребывает своя «философская мифология», которая постоянно сказывается. Слова и понятия, с помощью которых люди не только обозначают вещи, но и предполагают с их помощью уловить изначальную сущность вещей, «постоянно соблазняют нас» и Ницше утверждал, что «мы не избавимся от кумиров, пока будем верить в грамматику».

Гуссерль отверг вообще все концепции «реальности», кроме феноменологической. Также он придавал особое значение творчеству в каждом акте восприятия, имея ввиду

⁴ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии.— Т. 1.— М., 1999.

⁵ Жорж Батай. Внутренний опыт.— СПб., 1997.

то, что мозг играет важную роль моментального интерпретатора данных. Мы не только интерпретируем данные по мере их получения; мы быстро и бессознательно «подгоняем» данные к существующим аксиомам, получаем множественные реальности, определяемые человеческими взаимодействиями и «правилами игры» и ограниченные пропускной способностью человеческого мозга и нервной системы. Понятно, что восприятие каждого человека всегда содержит в себе ограничения, дефекты и бессознательные предубеждения «общественной» реальности наблюдателя; то есть во все, что мы можем сказать встроена структура общественных правил игры — языковой игры, отраженной во всех культурных слоях.

Например, у Вильгельма Вундта⁶ мифологическое сознание зависит от восприятия человеком мифопоэтического опыта, его мировоззрения, и исходных установок. Исходя из чего, миф представляет собой результат восприятия предмета, события или явления, основанного на чувственном уровне. Существует и противоположная точка зрения, выраженная Карлом Юнгом⁷, который утверждает наличие архетипов как врожденных психологических структур, свойственных коллективному бессознательному, из которого и возникло мифическое сознание. Сознание человека все еще поглощено мифологическим мировосприятием. Сосуществование рефлексии и мифа в нашей жизни обусловлено наличием социальных внешних установок и подсознательного уровня психики. Немецкий философ Эрнст Кассирер, анализируя нацистскую мифологию, приходил к следующим выводам об условиях особой действенности мифа: «В критические моменты общественно-политической жизни миф вновь обретает свою вековую силу. Он постоянно таится на заднем плане, ожидая своего часа. Этот час наступает, если другие связующие силы общества по той или иной причине утрачивают свое влияние и уже не могут противостоять демонической власти мифа».

Сознание, таким образом, предстает, как самодостаточная спонтанность и как особая сила, взаимодействующая с другими силами. Природа внешнего восприятия такова, что единство его содержания конституируется в акте схватывания сознания независимо от временного единства явления. Для схватывания последовательности событий поступков, необходима их синхронизация в идентификационных устройствах сознания, они должны находиться в его едином пространстве, и перераспределены как одновременные объекты в отношении субъекта сознания, развертывающего условия для конституирования и функционирования различных устройств в различных измерениях. Весь этот процесс является эффектом сборки. Создается определенная матрица, в процессе классификации и рассмотрении каждого сегмента времени с помощью символической системы. При этом работает не только связывание временных отрезков, а идентификация «я» с собственно прошлым и будущим, и соответственно, механизмы памяти.

По мнению Жюль Делёза⁸, память определяется как «складка», причем в буквальном смысле: складываясь в те темпоральные точки, которые были разведены или растянуты, соприкасаются, потому что происходит стяжка. Складка эта может представлять собой комбинированную структуру символических устройств, тогда «я» оказывается в пределах этой складки силой, властью символизмов в точке касания им сцепления двух временных серий. Дискурсивная складка связана с сюжетной линией, нарративом, рассказом о субъекте, где «я» представляет собой только элемент дискурсивной

⁶ Вундт В., Миф и религия // История религии.— М.-СПб., 2002.— С. 249.

⁷ Юнг К. Г. Архетип и символ.— М., 1991.

⁸ Делёз Ж. Логика смысла.— М., 1995.

ситуации, выполняющей роль изреченности и воплощения субъекта дискурса. Субъект воспроизводит себя в дискурсивных развертках, и в этом повторе, складывает временные интервалы, связывает их в точках возможного повтора и определяет, таким образом, новый вектор временности. Семиотическая складка представляет собой свертывание потоков интенсивности, развернутом в сингулярном «я». Символы как символы памяти, ожидания и восприятия имеют ноэматическую сущность, вследствие чего разворачивается предметность опыта и структурируется объективное время. Символ-память задает определенный континуум существования «я» и его опыта, причем не всегда по воле самого сознания, что приводит к некоторой разорванности «я» и его вытеснение из опыта ментальности, что вводит «я» в ситуацию неопределенности, беспомнятности и потому к безответственности мышления и спорности существования. Эта дискурсивная развертка, имеющая особые структуры временности, принимая роль формы ментальных процессов, фактически замещает собой, таким образом, скрывая ноэматическую конституированность «истории», себя саму, выводя как предметность действительности, при этом настаивая на отсутствии нарративности. Непрерывность экзистенциальных разверток обеспечивается здесь тем, что этот «рассказ» дает континуальное пространство идентификации не только событий, людей, пространств, но и структуру самоидентификации, где и происходит соотношение к нему.

Как М. Мамардашвили пишет в своей статье «Необходимость себя»: «Сознание есть какая-то устойчивость живых форм, их тенденция воспроизводить себя»⁹. Таким образом, становится очевидным, что функция сознания конституировать мир и самого человека. Миф, являясь одной из фундаментальных структур мышления, конституирует мир, поскольку в некотором роде не будь мифа, не о чем было бы думать, он, так или иначе, тематизирует действительность. Миф — это то начало, которое дает простор любому существу, любой формации человеческого воображения; мир мифа чрезвычайно мобилен и живуч, в нем все слитно, он представляет собой единое существо, из которого невозможно ничего изъять. Однако, в некотором роде, миф умер, поскольку перестал быть единственной формой мирозерцания, хотя он по-прежнему остается одной из форм сохранения знания.

ЛИТЕРАТУРА

1. Витгенштейн Л. Логико-Философский трактат.— Ч. 1.— М., 1994.
2. Вундт В., Миф и религия // История религии.— М.; СПб., 2002.
3. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии.— Т. 1.— М., 1999.
4. Гуссерль, Э. Собрание сочинений. Т. 1. Феноменология внутреннего сознания времени.— М., 1994.
5. Делёз Ж. Логика смысла.— М., 1995.
6. Батай Ж. Внутренний опыт.— СПб., 1997.
7. Мамардашвили М. К. Необходимость себя.— М., 1996.
8. Тайлор Э. Б., Миф и обряд в первобытной культуре.— Смоленск, 2000.
9. Юнг К. Г. Архетип и символ.— М., 1991.

⁹ М. К. Мамардашвили. Необходимость себя.— М., 1996.— С. 7–154.

Д. Г. Ларионова

ЛИНГВОКУЛЬТУРНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ФОРМИРОВАНИЯ КОНЦЕПТА «РОДИНА»

Наметившееся в последние десятилетия изменение парадигмы гуманитарного знания в сторону антропоцентризма привело к образованию новых исследовательских областей, направленных на изучение человека в многообразии его взаимоотношений с окружающим миром. Результатом переориентации лингвистики стало образование различных междисциплинарных областей знания, изучающих взаимодействие человека, языка и культуры: лингвокультурологии, культурной антропологии, этнолингвистики, социолингвистики, теории межкультурной коммуникации.

Особенности культуры находят свое отражение в таких единицах, как константы культуры, концепты, прецедентные тексты. В большинстве исследований лингвокультурологического направления лингвокультурный концепт определяется как ментальная единица, имеющая языковое выражение и отмеченная национально-культурной спецификой. Лингвокультурология направлена на анализ содержания культуры в языке, и объект культуры, выраженный в языке, анализируется как единство языковой и внеязыковой сущности. Концепт, в отличие от слова, имеет как языковое воплощение, так и связанные с ним культурные, внеязыковые ассоциации, «культурный ореол». Наиболее эффективным путем вычитывания национально-специфических концептов из языка является их межъязыковое сопоставление.

Лингвокультурный концепт, имеющий имя «родина», обладает в своем содержании инвариантными признаками, обусловленными универсальным представлением о родине: «Выражение древних римлян: *Late patet patria mea* “Широко раскинулась родина моя” — это архетип культуры»¹. При этом данный концепт имеет и специфичные признаки, обусловленные особенностями национальной культуры.

Многие ученые, предметом изучения которых является взаимосвязь языка и культуры, выделяют концепт «родина» как базовый для русского культурно-языкового сознания, уходящий корнями к архетипу «род». Выделенная Ю. С. Степановым константа культуры «родная земля» предстает как порождение двух культурных ар-

¹ Степанов Ю. С. Константы: Словарь русской культуры. — М., 2001. — С. 511.

хетипов: архетипа «родной человек» (то есть род как прародитель) и архетипа «земля» (то есть «мать-земля»)»².

В. Н. Телия выделяет культурно и исторически связанные между собой концепты «родина1» («малая родина») и «родина2» («большая родина»), которые вместе с понятиями «отечество» и «отчизна» объединяются в концептуализированную область «patria». Концепт «родина» культурно и этимологически связан с архетипом «рода», а также «с еще более глубинным архетипом “матери-земли” как праматери всех возвращенных, живущих на этой земле или ушедших в нее поколений “своих”, а также всего того, что порождено на “материнском лоне” земли, существует или существовало на ней, а потому — своего, родного»³.

В славянской мифологии бог Род — это высшее божество, прародитель богов и творец мира. О нем упоминается в русских летописях как о языческом боге славян, едином и всемогущем, которому повинуются другие боги. Бог Род известен только восточным славянам, при этом он является наименее изученным из всех славянских богов. В древнерусских поучениях против язычества (XI–XII вв.) бог Род упоминался вслед за главными языческими богами вместе с женскими богами Рожаницами⁴. Таким образом, концепт «родина» восходит к древнейшим мифологическим и культурным архетипам, поэтому в нем отражаются особенности русского национального сознания, что обуславливает его значимость для русской культуры.

Известно, что особенности типа культуры также оказывают большое влияние на формирование и функционирование ключевых концептов в национальном культурно-языковом сознании, поэтому сопоставление двух лингвокультур предполагает установление их типологических сходств или различий.

В зависимости от специфики культурных различий в межкультурной коммуникации принято различать коллективистский и индивидуалистский типы культуры (см. работы Г. Триандиса, Г. Хофстеда, Э. Холла). Коллективизм и индивидуализм, лежащие в основе русской и американской культур, определяют существенные различия между ними. В частности, данное противопоставление по культурному типу обуславливает различие в значимости концепта «родина» для национального сознания представителей двух культур. Особое восприятие родины русскими, отмеченное А. Вежбицкой, С. Г. Тер-Минасовой, В. Н. Телией, как представляется, связано с тем, что русские тяготеют к коллективистской культуре, характеризующейся «растворением» человека в коллективе, семье, роде. С самого рождения человек является частью большой семьи или клана, который защищает и поддерживает его в обмен на верность и преданность. Как пишет Н. А. Бердяев, «русский народ всегда любил жить в тепле коллектива, в какой-то растворенности в стихии земли, в лоне матери. <...> С Ивана Калиты ... личность была придавлена огромными размерами государства, предъявлявшего непосильные требования»⁵.

В американской индивидуалистской культуре, в которой семейные связи ослаблены и с раннего возраста воспитывается независимость и самостоятельность личности, человек

² Степанов Ю. С. Константы: Словарь русской культуры.— М., 1997. — С. 173.

³ Телия В. Н. Концептообразующая флуктуация константы «родная земля» в наименовании родина // Язык и культуры: Факты и ценности: К 70-летию Юрия Сергеевича Степанова. — М., 2001. — С. 410.

⁴ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян.— М., 1997. — С. 618.

⁵ Бердяев Н. А. Судьба России.— М., 1990. — С. 14.

не имеет такой тесной связи с родом и землей. Для американцев считается нормой частая смена места жительства на протяжении всей жизни, отсутствие крепкой связи с землей. Это становится понятным, если вспомнить, что американский народ — это молодая нация, сформированная европейскими переселенцами, оставившими родную страну, дом и друзей ради новой свободной жизни. Истоками американского индивидуализма являются «свобода от монархов и аристократов, географическая мобильность, ослабление семейных связей»⁶. Для русских же осознание своей связи с прошлыми поколениями, со своей землей является основой национальной и культурной самоидентификации.

По мнению С. Г. Тер-Минасовой, одна из неотъемлемых черт русского национального характера — это любовь к родине, «отечестволюбие», которое всегда проявляется у русских открыто и эмоционально. Такая открытость выделяется даже на фоне открытости американцев, у которых она имеет иную природу: «американцы более открыты в выражении собственных мнений, русские — эмоций»⁷. Подтверждение этому можно найти в богатейшем материале текстов русской литературы: «Я люблю родину, / Я очень люблю родину»⁸; «Люблю Отчизну я»⁹; «Я люблю Россию до боли сердечной»¹⁰; «Милая, светлая Родина! Вся наша безграничная сыновья любовь — тебе, все наши помыслы — с тобой»¹¹. Архетип матери-земли, являясь глубинным архетипом русской культуры, находит свое отражение в языке. Родина-мать — это образ, который пронизывает всю русскую поэзию: «Родина-мать! По равнинам твоим я не ездил еще с чувством таким»¹²; «Мать-отчизна! Дойду до могилы, Не дождавшись свободы твоей!»¹³. Образ родины-матери также широко использовался во время Великой Отечественной Войны (знаменитый плакат «Родина-мать зовет!», известные статуи «Родина-мать зовет!» и «Родина-мать» в Волгограде, Киеве и Санкт-Петербурге).

Осознание родственной, кровной связи с родиной как национальная черта ярко проявляется в языке, особенно при сопоставлении русского языка с британским и американскими вариантами английского языка: словам «родина», «отчизна», «отечество» соответствует в английском языке, по мнению исследователей, одно нейтральное слово «country»¹⁴. Сопоставление устойчивых сочетаний со словом «родина» в русском языке с их переводными эквивалентами в британском и американском вариантах английского языка по данным англо-русских и русско-английских словарей подтверждает мнение исследователей о том, что американцы и англичане для обозначения своей родины практически всегда употребляют слово «country»: *сражаться за родину — fight for country, отдать жизнь за родину — give blood for country, любить родину — love country, тоска по родине — country-sickness, старая родина — the old country, новая родина — the country of adoption* и др.¹⁵

⁶ Леонтович О. А. Русские и американцы: парадоксы межкультурного общения. — М., 2005. — С. 174.

⁷ Там же. С. 191.

⁸ Есенин С. А. Полное собрание сочинений. — Т. 5. — М., 2002. — С. 109.

⁹ Лермонтов М. Ю. Полное собрание сочинений: В 6 т. — Т. 3. — М., 1914. — С. 95.

¹⁰ Салтыков-Щедрин М. Е. Собрание сочинений: В 10 т. — Т. 13. — М., 1988. — С. 334.

¹¹ Шолохов М. А. Слово о родине. — М., 1980. — С. 190.

¹² Некрасов Н. А. Стихотворения. — М., 1988. — С. 109.

¹³ Там же. С. 143.

¹⁴ Тер-Минасова С. Г. Язык и межкультурная коммуникация. — М., 2000. — С. 176.

¹⁵ Электронный многоязычный словарь Мультитран: URL: <http://multitrans.ru>.

В английском языке, так же, как и в его американском варианте, существуют слова «homeland», «motherland» и «fatherland», но они никогда не употребляются американцами применительно к своей собственной родине, несмотря на открытый патриотизм, проявляемый американцами. По мнению исследователей, эти слова применимы для определения родины иммигрантов: «A lot of immigrants feel affection for their motherland». Также слово «motherland» (или «mother country») иногда употребляется американцами для обозначения Великобритании как родины первых переселенцев. Слово «fatherland» ассоциируется у американцев с нацистской Германией, в отличие от самой Германии: в немецком языке слово «Vaterland» является нейтральным¹⁶. Слово «homeland» также практически не употребляется американцами для обозначения Соединенных Штатов Америки, поэтому название организации «The Department of Homeland Security», созданной после террористических актов в сентябре 2001 года, кажется самым американцам странным: сегодня для них «homeland» («родина») — это российская политическая партия, а также это слово используется для описания всей России. В 2002 году составитель речей от Республиканской партии Пэгги Нунэн написала: «Название “Homeland Security” (“Безопасность родины”) раздражает многих людей, и по понятным причинам. “Homeland” — это не настоящее американское слово, мы никогда его не употребляли и не употребляем»¹⁷. Следовательно, концепт «родина» задает разные коннотации у носителей русской и американской лингвокультур, и имя русского концепта «родина» адекватно непереводаемо на английский язык, несмотря на существование нескольких формальных английских эквивалентов.

Таким образом, типологические различия, обнаруживаемые при сопоставлении русской и американской культур, а также различия в употребительности эквивалентов имени концепта в сопоставляемых языках обуславливают расхождения в восприятии концепта «родина» представителями русской и американской культур. Представляется, что учет этих особенностей при обучении русскому языку американских студентов продвинутого этапа в русле культуроведческого подхода к преподаванию иностранного языка будет способствовать развитию культурной восприимчивости и способности правильно интерпретировать явления культуры изучаемого языка.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Судьба России.— М., 1990.
2. Есенин С. А. Полное собрание сочинений.— Т. 5.— М., 2002.
3. Леонтович О. А. Русские и американцы: парадоксы межкультурного общения: Монография. — М., 2005.
4. Лермонтов М. Ю. Полное собрание сочинений: В 6 т.— Т. 3. — М., — 1914.
5. Некрасов Н. А. Стихотворения. — М., 1988.
6. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян.— М., 1997.
7. Салтыков-Щедрин М. Е. Собрание сочинений: В 10 т.— Т. 13. — М., 1988.

¹⁶ Bailey R. What Does «Homeland» Mean to You?». 2007. URL: <http://www.reason.com/blog/show/121489.html>.

¹⁷ Raapan N. Communitarianism. US Law In The Balance, 2007. URL: <http://www.rense.com/general76/lawis.htm>.

8. Степанов Ю. С. Константы: Словарь русской культуры.— М., 2001.
9. Телия В. Н. Концептообразующая флуктуация константы «родная земля» в наименовании родина // Язык и культуры: Факты и ценности: К 70-летию Юрия Сергеевича Степанова. — М., 2001.
10. Тер-Минасова С. Г. Язык и межкультурная коммуникация. — М., 2000.
11. Шолохов М. А. Слово о родине. — М., 1980.
12. Bailey R. What Does «Homeland» Mean to You?. 2007. URL: <http://www.reason.com/blog/show/121489.html>;
13. Raaran N. Communitarianism. US Law In The Balance, 2007. URL: <http://www.rense.com/general76/lawis.htm>.
14. Электронный многоязычный словарь Мультитран URL: <http://multitran.ru>.

Т. Ф. Фадеева

ПОВСЕДНЕВНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ ДУХОВНОЙ СРЕДНЕВЕКОВОЙ КУЛЬТУРЫ. ИСКУССТВО КВАДРВИУМА: МУЗЫКА

Любая культурно-историческая традиция, отрицающая отдельные элементы религиозного и бытового уклада предшествующей эпохи, в своей основе базируется на ее цивилизационном фундаменте. При анализе культурно-исторической традиции средневековья как повседневно-бытовой, так и военно-политической, становится очевиден факт, что в целом данные направления органично включили в свой арсенал опыт и знания, приобретенные и структурированные в античной (языческой) культуре.

Можно говорить о том, что несколько столетий, после активного процесса распространения христианской идеологии на новых европейских территориях, незначительно повлияли на языческое наследие античной культуры, которое продолжало существовать и демонстрировать свою жизнеспособность. Однако к VI в. отношение к древней культурной традиции, вносившей свою достаточно весомую лепту в процесс становления христианского мировосприятия и понимания окружающего мира в целом, изменилось.

После закрытия Юстинианом в начале VI в. старых языческих школ назрел вопрос об открытии учебных заведений, основывающих свое образование на новых традициях. Все то, что преподавалось бы во вновь открывающихся школах, не должно было противоречить христианской церковной догме и представлениям об окружающем мире. Начиная с этого времени, постепенно одна за другой появляются школы, отвечающие всем церковным идеям. Некоторым образом развитие в Европе школьного образования явилось следствием того, что властным структурам необходимо было иметь не только высокообразованных специалистов в той или иной области, но и просто грамотных обывателей, способных укреплять своими навыками государственные структуры (от разнорабочих до пополнения налоговой составляющей государства).

В связи с образовательной идеологией, необходимой для функционирования государственной системы, стали открываться все новые школы, в которых процесс обучения совпадал с христианским мировоззрением: во-первых, при аббатствах (монастырях), так называемые монастырские школы. Необходимо также отметить и то,

что практически все хорошо иллюстрированные богослужебные книги во Франции, начиная с X в., создавались в основном в монастырских скрипториях¹. Во-вторых, при кафедральных соборах — епископальные школы. Во Франции первые школы начинали свою деятельность при монастырях. К этому времени самыми крупными образовательными центрами стали школы в Лане, Орлеане, Реймсе, Париже, Шартре. В-третьих, возникали школы при дворах коронованных особ — придворные («палациум»).

Исторические реалии демонстрируют то, что, несмотря на беспокойное время, в средневековой Европе оставались островки спокойствия и даже некоторого умиротворения, в которых продолжали существовать, развиваясь, знание и многовековой опыт предков. Карты размещения на европейской территории монастырей и аббатств свидетельствуют о многочисленности этих центров религиозной традиции и культурно-просветительской деятельности, повсеместно становившихся местами относительного спокойствия, огражденными от мирских невзгод. Одной из известнейших монастырских школ была основанная в 796 г. Алкуином², так называемая Турская школа при монастыре св. Мартина в Туре. В дальнейшем эту школу возглавил Беренгарий Турский³, ученик Фульберта Шартрского. Можно говорить о том, что в этой системе обучения кафедральные и монастырские школы служили только начальной ступенью в образовательном процессе.

Исследования социально-экономического процесса в средневековой Европе демонстрируют большой рост городов⁴ в XI–XII вв. Данный многопрофильный процесс в значительной мере затронул различные сферы жизни. Новые приоритеты жизни и деятельности людей потребовали раскрытия различных социально-экономических отношений от архитектурного проектирования до финансово-аналитических проектов по ведению семейного хозяйства и сферы образования. Поэтому не следует забывать о том, что в целом «укрепление государственных структур власти в XIII–XV веках сопровождалось повсеместным строительством новых университетов»⁵.

Преимущество последовательно сменяющихся культур наиболее ярко прослеживается через систему целенаправленного процесса воспитания и обучения. В данном случае необходимо отметить, что нормативные условия использования ин-

¹ Скриптории таких аббатств, как Сент-Аман, Жюмьеж, Аншне, Мон-Сен-Мишель, являлись ведущими в этой области и во второй половине XII в.

² Алкуин (Alcuin) Флакк Альбин (Flaccus Albinus) (ок. 735 г. — 19. 05. 804 г.) — англосаксонский ученый, деятель «Каролингского возрождения», советник Карла Великого, аббат Турского монастыря св. Мартина. Являлся автором ряда востребованных в IX–XI вв. богословских трактатов, учебников по философии, математике, риторике, грамматике. Хронологи указывают, что первая встреча Карла Великого и Алкуина относится к 781 году. В частности, по поручению церкви в 781 г. Алкуин был направлен в Италию, где встретился с дипломатической миссией с Карлом Великим. В дальнейшем, по приглашению последнего, Алкуин в 793 г. переезжает в Ахен, где становится во главе придворной Академии (Schola palatina).

³ Беренгарий Турский (Berengarius Turonensis) (около 1000–1088 гг.) — французский философ и теолог, представитель ранней схоластики. Необходимо отметить, что его сочинение «О святой Трапезе» («De sacra coena adversus Lanfrancum», 1049 г.) было осуждено церковью за еретические мысли о природе Евхаристии.

⁴ Ястребицкая А. Л. Основные проблемы ранней истории средневекового города в освещении современной западной медиевистики // Средние века. — М., 1980. — Вып. 43. — С. 218–274.

⁵ Душин О. Э. Университеты и генезис языка власти в средние века // Вестник русской христианской гуманитарной академии. — Т. 6. — СПб., 2005 — С. 253.

теллектуальных приобретений предшествующих поколений безотказно действовали в средневековой образовательной системе. При анализе гуманитарно-образовательной составляющей европейского интеллектуального комплекса становится очевидно, что практически весь процесс овладения ценностями культуры в Средние века основывался на так называемом греко-римском (античном) корпусе, т. е. на «Семи свободных искусствах» (лат. *Septem Artes Liberales*). Весь этот многогранный комплекс был разделен на две взаимодополняющие друг друга образовательные ступени. Первой, начальной ступенью в образовании, являлся тривиум — «троепутье» (лат. «trivium» — буквально, перекресток трех дорог, от «tres» — три и «via» — путь, дорога), т. е. три гуманитарные науки, а именно: грамматика, диалектика (логика), риторика. Следующую, высшую ступень образования, представлял квадривиум — «четверопутье» (лат. *quadrivium* — буквально, пересечение четырех дорог), в который входили: арифметика, геометрия, музыка и астрономия.

В настоящее время необходимо остановиться на одной из составляющих квадривиума — музыке. Обращение к ней вызвано тем, что в средневековой системе образования она была тесно сопряжена с духовной сферой жизни и деятельностью человека, и поэтому ей уделялось особое внимание, как и искусству пения в целом⁶.

Весь процесс по созданию официального музыкального звукоряда, т. е. песнопения (хорала)⁷, проходил с соблюдением всех религиозных традиций. Музыкальная традиция говорит о том, что как таковой хорал является торжественно-возвышенным хоровым церковным песнопением, включающим в себя различные типы песнопений: одноголосные с пением в унисон и многоголосные хоралы. Рассматривая культурно-религиозные традиции позднейшего времени, необходимо отметить, что к традиции католической церкви относятся одноголосные хоралы, в то время как для протестантской церковной традиции свойственно многоголосное песнопение.

Анализируя историю христианской музыки и разработку в ней различных направлений, необходимо отметить, что начало формирования церковного песнопения приходится на конец VI в., т. е. на время жизни и деятельности папы Григория Великого. В данном случае можно говорить о том, что многогранный корпус «Григорианского хорала», был сформирован в ходе отбора и официальной обработки католической церковью различных местных песнопений и напевов, сформировавшихся к этому времени.

В дальнейшем, с конца VI в., «Григорианский хорал» становится традиционным литургическим монодийным песнопением в римско-католической церкви. Более того, все песнопения, относящиеся к данной традиции, звучали на универсальном языке западноевропейского региона, на языке Священного Писания — латинском языке, в исполнении мужского хора в унисон. Однако существовали и исключения из общих правил, регулировавших использование языка в церковных службах и допускавших исполнение некоторых немногочисленных песнопений на греческом языке⁸. Необходимо отметить, что к VI–VII вв. греческий язык постепенно начал уходить с языковой арены Европы в тень, и его повседневное применение сохранялось только лишь в некоторых школах при монастырях Ирландии. В то же время, в Хорватии и Чехии,

⁶ Ефимова Н. Раннехристианское пение в Западной Европе VIII–X столетий. — М., 1998.

⁷ Хорал — (нем. Choral от лат. Cantus choralis — хоровое песнопение).

⁸ Герцман Е. В. Гимн у истоков Нового Завета: Беседы о музыкальной жизни ранних христианских общин. — М.: Музыка, 1996. — 288 с.

существовало официальное разрешение на использование старославянского языка при исполнении хора.

В результате планомерного движения по структуризации звуковых канонов к концу VII в. был завершен сложный процесс канонизации различных музыкальных напевов и текстов, а также было проработано группирование всего корпуса по датам церковного года. В дальнейшем сложная работа, проведенная Григорием Великим, была по достоинству оценена потомками. Через триста лет весь сложившийся музыкальный комплекс хоралов стал именоваться «Григорианским хоралом». При рассмотрении внутренней структуры последнего отмечается, что в нем повсеместно используется сложная система гамм. Это так называемые церковные лады, т. е. григорианские или средневековые лады. Более того, необходимо отметить, что данный вид песнопения был положен в основу ранних форм европейской полифонии.

Практически все, что относится к культурной сфере жизни и деятельности человека, подлежит письменной фиксации. Не стал исключением из общего правила и формирующийся корпус церковного песнопения. Для этого папой Григорием I была использована так называемая система *невм*⁹. История искусств отмечает, что первоначальная запись невим была безлинейной и использовались для записи вокальной музыки. Как таковая, данная система записи была составлена из различных знаков, т. е. черточек, точек, запятых и т. д., которые располагались над словами текста для напоминания мелодий песнопений, показывая направление движения мелодии. Также были использованы их усложненные комбинации для обозначения отдельных звуков, которые на практике не давали возможности уточнить звуковую высоту.

В частности, все невимы классифицируются по количеству знаков в одном начертании, а также способу исполнения: простые, составные (из двух или нескольких простых), ликовесцентные (для облегчения исполнения артикуляционно-трудных слов), орнаментальные. Можно сказать, что невимы являются прототипом современной нотации¹⁰. Более того, говоря о данной музыкальной структуре, необходимо обратить внимание на то, что в различных регионах Европы существовала своя специфика записи невиматической традиции. Различают, например, традиции англосаксонскую, аквитанскую, беневентанскую, лотарингскую (мецскую), мозарабскую, санкт-галленскую.

Развитие образовательного процесса и музыкальной культуры в частности привели к тому, что в начале XI в. итальянский музыкант, теоретик и педагог Гвидо д'Ареццо¹¹ (принадлежавший к бенедиктинскому монашескому ордену) ввел в музыкальное обращение более совершенную систему записи музыки, в которой строго фиксировалась высота звуков¹². Для записи музыкальных произведений на бумажном носителе он усложняет существовавшую двухлинейную систему музыкальной записи

⁹ Невма (от греч. *pneuma* — дыхание, позднелат. *neuma*).

¹⁰ Гири П. Память // Словарь средневековой культуры. — М., 2003. — С. 342–348.

¹¹ Гвидо д'Ареццо, Гвидо Аретинский (итал. *Guido d'Arezzo*, лат. *Guido Aretinus*) (ок. 990 — ок. 1050 гг.) — является одним из крупнейших теоретиков музыки в эпохи средневековья (Пушкина Ю. В. Гвидо Аретинский: между мифом и реальностью. Штрихи к биографии // Старинная музыка. 2008. № 4. — С. 4–11.)

¹² Гвидо Аретинский. Микролог. Фрагменты. / Пер. с лат. Л. Н. Годовиковой // Музыкальная эстетика западноевропейского Средневековья и Возрождения. — М., 1966. — С. 196–200.

и вводит систему четырех нотных линий, впоследствии доведенных до пяти. В начале нотного стана Гвидо размещает буквенные знаки для обозначения высоты звуков. Можно сказать, что эта запись явилась прообразом современной системы ключей¹³.

Гвидо д'Ареццо была разработана система обучения пению получившая название *сольмизация*¹⁴, которая используется и в настоящее время при занятиях на уроках пения. «Цель Гвидо, ... заключалась в том, чтобы создать слоговую (сольмизационную) нотацию для певцов, то есть параллельную уже имеющейся буквенной слоговую систему знаков для фиксации центрального отрезка певческой гаммы или церковного звукоряда»¹⁵.

Небезынтересно отметить то, что происхождение нот соотносится с первыми шестью строками латинского текста гимна Павла Диакона. Этот гимн посвящен св. Иоанну (Богослову) покровителю церковно-певческого искусства.

Ut quaent laxis Ut (ут)	«Святой Иоанне! Разреши осуждение скверных
Resonare fibris Re (ре)	уст, чтобы рабы твои могли свободно возглашать
Mira gestorum Mi (ми)	дивные дела твои».
Famuli tuorum Fa (фа)	
Solve polluti Sol (соль)	
Labii rearum La (ля)	
Sancte Ioannes Si (си)	

В дальнейшем, как показал опыт, не пригодное для голосового исполнения «*ut*» было заменено на хорошо пропеваемое «*do*». Однако необходимо отметить, что в целом «реформа нотного письма Гвидо сыграла значительную роль в развитии композиторского творчества»¹⁶.

Подводя итог можно отметить, что все выше сказанное позволяет говорить о процессе становления духовной музыкальной системы как о многоступенчатом развитии новых идеологических элементов, безоговорочно отражающих культурно-образовательную систему своего времени.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гвидо Аретинский. Микролог. Фрагменты / Пер. с лат. Л. Н. Годовиковой // Музыкальная эстетика западноевропейского Средневековья и Возрождения / Ред.-сост В. П. Шестаков. — М., 1966. — С. 196–200.
2. Герцман Е. В. Гимн у истоков Нового Завета: Беседы о музыкальной жизни ранних христианских общин. — М.: Музыка, 1996. — 288 с.

¹³ Поспелова Р. Л. Западная нотация XI–XIV веков. Основные реформы (на материале трактатов) — М.: Композитор, 2003.

¹⁴ Данное название происходит от названия звуков «соль» и «ми».

¹⁵ Холопов Ю. Н., Поспелова Р. Л. Новации Гвидо Аретинского в музыкальной науке и практике. С. 118.

¹⁶ Холопов Ю. Н. Гвидо д'Ареццо // Музыкальная энциклопедия. Т. 1. — М., 1973. — С. 941.

3. Душин О. Э. Университеты и генезис языка власти в средние века // Вестник русской христианской гуманитарной академии. Т. 6. — СПб., 2005 — С. 252–261.
4. Поспелова Р. Л. Западная нотация XI–XIV веков. Основные реформы (на материале трактатов). — М.: Композитор, 2003.
5. Пушкина Ю. В. Гвидо Аретинский: между мифом и реальностью. Штрихи к биографии // Старинная музыка. 2008. № 4. — С. 4–11.
6. Ястребицкая А. Л. Основные проблемы ранней истории средневекового города в освещении современной западной медиевистики. // Средние века. — М., 1980. Вып. 43. — С. 218–274.
7. Холопов Ю. Н., Поспелова Р. Л. Новации Гвидо Аретинского в музыкальной науке и практике. С. 118.
8. Холопов Ю. Н. Гвидо д' Ареццо. // Музыкальная энциклопедия. Т. 1. — М., 1973. — С. 941.

З. А. Касаткина
(*научный руководитель Нетужилов К. Е.*)

ДИРИЖЕРСКО-ХОРОВАЯ ПЕДАГОГИКА И ОБРАЗОВАНИЕ В РОССИИ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ

Хоровое дирижирование является одной из наиболее исторически давних специальностей и наиболее сложным видом музыкального исполнительства. Наукой о хоровом дирижировании накоплен определенный материал, и этот раздел музыковедения становится универсальной профессией в музыкальном исполнительстве конца XX века.

В России издано большое количество литературы, пособий по изучению практических вопросов работы с хором. Исследований по проблемам теории хорового дирижирования значительно меньше.

Заметным вкладом в хоровую педагогику России явилось практическое пособие Н. Ф. Колессы «Основы техники дирижирования»¹, содержащее немало правил, освещающее важнейшие проблемы тактирования, как одного из элементов теории дирижирования. Достоинством исследования К. А. Ольхова «Вопросы теории дирижерской техники и обучения хоровых дирижеров»² является то, что автор уделяет особое внимание временным отношениям элементов движения, единичному дирижерскому жесту и важности владения ауфтактом.

В основе искусства дирижирования лежит хоровое звучание и движение, и методом описания графического изображения этого движения невозможно передать все основное в хоровом дирижировании. Поэтому многие хоровики-педагоги сомневаются в пользе ряда учебных пособий по хоровому дирижированию. Безусловно, теория без практики не имеет силы, но она необходима особенно для способных дирижеров-хормейстеров, так как она способствует их организации.

«То общее в приемах дирижирования, — пишет К. Б. Птица, — что прорывается сквозь индивидуальность каждого дирижера, должно быть представлено для общего пользования»³.

¹ Колесса Н. Ф. Основы техники дирижирования. — Киев, 1981

² Ольхов К. А. Вопросы теории дирижерской техники и обучения хоровых дирижеров. — Л., 1979

³ Птица К. Б. О хоровом дирижировании. // Работа в хоре. — М., 1964. — С. 255

Однако выдающийся современный педагог в области дирижирования И. Мусин считает, что «описание и графическое изображение технических приемов ведет к собирательному среднеарифметическому типу дирижера»⁴. Н. П. Амосов также считает, что в учебном пособии невозможно передать методом описания и графического изображения все основное в искусстве дирижирования⁵.

При современном уровне хоровой педагогики и техники дирижирования открывается реальная возможность обучения ее выразительной стороне. Но при этом следует учитывать, что источником пластической выразительности жеста является сама музыка, а не жест как таковой. Необходимо подчеркнуть, что жест не должен иллюстрировать музыку, следовать за ней, а призван вызывать определенное звучание, воздействовать на исполнителей и исполнение. «Ученика надо прежде всего учить музыке, а не дирижированию, в смысле движения рук», — писал Г. Рождественский⁶. Хотя он и не отрицал важности владения дирижерской техникой, тем не менее считал, что «техника может быть любой, важен результат»⁷.

В теоретической концепции К. Ольхова, изложенной в книге «Вопросы теории дирижерской техники и обучения хоровых дирижеров», также заложена мысль о том, что «все многообразие приемов дирижерской техники можно объяснить как сочетание и варьирование некоторых основных элементов»⁸. Изучение же единичного жеста как основы всей дирижерской техники являлось центром исследования К. Ольхова.

Говоря о теории дирижерско-хорового обучения, нужно подчеркнуть, что для всех дирижеров единых принципов дирижирования, вероятно, быть не может, так как регламентирования языка жестов создало бы стандартные двигательные формулы и разрушило импровизационную основу «естественного кодирования» музыкальных представлений. Искусству дирижирования противопоказана категоричность. Тем не менее, изучение общих закономерностей дирижирования необходимо.

Внешней стороне дирижирования в хоровой педагогике иногда придается чрезмерно большое значение, в то время как смысл музыки остается нераскрытым. Внешний жест дирижера довольно часто ведет к подмене «слушания» на визуальное восприятие, и неискушенный слушатель ошибочно принимает дирижерский жест за музыкальный смысл.

Тезис о «внутренней технике дирижера» подтверждает Э. Ансерме в своей книге «Статьи о музыке и воспоминания»: «Способность выражать в жесте внутренне пережитое движение является первейшим условием для дирижера»⁹. Следовательно, дирижерско-хоровое искусство базируется не только на технике, но особенно связано с уровнем исполнительской одаренности учащегося.

Перед методикой преподавания дирижирования встает задача вернуть дирижеру исполнительские ощущения. В то же время необходимо предостеречь молодого дирижера от чрезмерного увлечения выразительностью жеста за счет недооценки

⁴ Мусин И. О. О воспитании дирижера. — Л., 1987

⁵ Амосов Н. П. Литературное наследие. Переписка. Воспоминания современников. — М., 1978. — С. 46

⁶ Рождественский Г. Мысли о музыке. — М., 1975. — С. 81

⁷ Там же.

⁸ Ольхов К. А. Вопросы теории дирижерской техники и обучения хоровых дирижеров. — Л., 1979. — С. 154

⁹ Ансерме Э. Статьи о музыке и воспоминания. — М., 1986. — С. 13

технических моментов. Часто дирижерские способности в хоровой педагогике отождествляются со знаниями, навыками и умениями, полученными в процессе обучения и практической деятельности, а специальным дирижерским способностям в хоровой литературе отводится незначительное место. Задача обучения и воспитания хормейстера во многом и состоит в том, чтобы привести его природные данные в гармоничное равновесие.

Теория хорового обучения находится в постоянном развитии и непрерывно совершенствуется. Происходит постепенное нивелирование различий в техническом обучении хоровых и оперно-симфонических дирижеров. На дирижерско-хоровых кафедрах консерваторий обучаются уже не столько дирижированию хором, сколько дирижированию вообще. Прогнозируя будущее хоровой педагогики, можно предположить, что следующим этапом в развитии обучающих методов в дирижерско-хоровом классе станет занятие, проводимое под контролем видеозаписи и в сопровождении концертмейстеров, специально ориентированных на занятия хоровым дирижированием.

Одной из основных причин проявления различных неблагоприятных сторон в современной отечественной хоровой культуре является несовершенная разработка научной теории дирижерско-хоровой педагогики. Более углубленную разработку теории несколько осложняет недостаточность изучения истории хоровой культуры и дирижерского исполнительства. Вместе с тем в научно-методической литературе предприняты значительные усилия к заложению фундамента теории дирижерского исполнительства, а также присутствуют разрозненные сведения относительно дирижерско-хоровой педагогики и образования¹⁰.

Профессия дирижера одна из наиболее сложных в музыкальном и художественном искусстве. Это утверждение вытекает из несомненной полифункциональности данной профессии. Она объединяет в себе музыканта с выдающимися профессиональными данными, педагога, психолога, организатора, а также музыкального режиссера и артиста — исполнителя.

Основная творческая задача дирижера заключается в способности донести художественный результат творческой работы до слушателя и овладеть законами психологии его восприятия музыки. Дирижер не только обязан внутренне воспринять и преобразовать художественное содержание произведения, но затем и передать в полной мере собственную интерпретацию хору, чтобы в дальнейшем донести ее до слушателя. В связи с этим роль дирижера очень ответственна как в аспекте художественного руководства хоровым коллективом, так и с точки зрения воспитания музыкального вкуса слушательской аудитории¹¹.

Музыкальное искусство, в отличие от живописи, архитектуры, скульптуры, является искусством «во времени», так как художественное содержание произведения создается, протекает и развивается в конкретном временном отрезке. От того, как дирижер осмыс-

¹⁰ См.: Гинзбург Л. На пути к теории// Дирижерское исполнительство. — М., 1975; Ольхов К. А. Вопросы теории дирижерской техники и обучения хоровых дирижеров. — Л., 1979; Иванов-Радкевич А. П. О воспитании дирижера. — М., 1973; Мусин И. А. О воспитании дирижера. — Л., 1987; Ержемский Г. Л. Психология дирижированиря. — М., 1988; Лащенко А. П. Хоровая культура: аспекты изучения и развития. — Киев, 1989; Сивизьянов А. С. музыкальные стили и дирижерская интерпретация. — Шадринск, 1997; Живов В. Л. Теория хорового исполнительства. — М., 1998; Вахрушев А. В. Основы хоровой педагогики. — М., 1997.

¹¹ См. Назайкинский Е. О психологии музыкального восприятия. — М., 1972; Восприятие музыки. — М., 1980.

лит архитектонику сочинения, его темпы, артикуляцию, агогику, штрихи, динамику, тембры, способы дирижирования, подходы к частным моментам и главной кульминации, насколько он овладеет законами музыкальной драматургии, основанными на приемах сопоставления, контрастности, ассоциативного мышления, вскрытия основного конфликта, зависит художественный результат музыкального произведения.

В связи с этими требованиями и аспектами специальности хорового дирижера, формируется необходимые специфические способности, такие как

- внутреннее слышание и видение музыкального материала;
- единовременное мгновенное осознание творческой концепции развития музыкального образа, как и постепенного развертывания его во времени¹².

Несомненно, что для решения таких сложных задач дирижер должен обладать очень высоким уровнем культуры и образованности как музыкальной, художественной, так и общей. Для достижения этой цели необходимо изучить законы таких наук как философия, психология и эстетика.

Одним из важнейших вопросов теории дирижерско-хорового обучения являются, по мнению многих авторов, специальные дирижерские способности. В. Васильев выделяет основные из них:

- 1) музыкальные способности (музыкальность);
- 2) сильная исполнительская воля;
- 3) способность передавать и выражать в жесте, мимике, пантомиме интонационное содержание музыки (скорее всего речь идет об актерских способностях);
- 4) задатки внутреннего слышания музыки;
- 5) дифференцированное и концентрированное внимание;
- 6) быстрота, мгновенность реакции;
- 7) наличие певческого голоса¹³.

Необходимо добавить, что профессия хорового дирижера также требует наличия педагогических данных, обладание организаторскими способностями и артистическими наклонностями.

К теоретическому аспекту хоровой педагогики следует отнести образование и развитие у учащихся хоровых отделений музыкальных училищ, консерваторий и музыкальных вузов специальных способностей, умений и навыков в процессе их обучения. К ним относятся:

- 1) единовременное внутреннее представление музыкального образа и постепенного, детального, развернутого во времени содержания произведения;
- 2) передачу своих художественных воззрений и художественных намерений хормейстера исполнителям и отклика на исполнение произведения слушателей, т. е. исполнительскую коммуникативность;
- 3) внутреннее слышание и видение музыкального образа;
- 4) острый корректирующий и преобразующий музыкальный слух.

Для решения проблемы качественной подготовки и воспитания хорового дирижера высокой квалификации должны быть соблюдены следующие теоретические и методологические установки:

¹² Васильев В. А. Традиции и тенденции развития дирижерско-хорового образования в России. — С-Пб., 2006. — С. 78

¹³ Там же. С. 79

- 1) связь обучения с жизнью, а также с исполнительской и музыкально-педагогической практикой;
- 2) органичное сочетание дирижерско-исполнительской (индивидуальные занятия в классе) и хормейстерской (практической) подготовки;
- 3) соблюдение принципов общепедагогической дидактики;
- 4) овладение методикой вокального исполнительства;
- 5) развитие стилевого и жанрового мышления;
- 6) инструментальная подготовка (владение каким-либо музыкальным инструментом, помимо фортепиано, а также владение основами оркестрового дирижирования).

В хоровой педагогике немаловажным является факт особенности обучения хорового дирижера и хоровой профессии. Будущий хормейстер, особенно в первые годы обучения, не имеет возможности напрямую соприкоснуться со своим «музыкальным инструментом» и объектом изучения, т. е. хором, а имеет возможность лишь готовиться к работе с ним в классе индивидуального обучения в сопровождении фортепиано и под контролем преподавателя по специальной методике домашней подготовки. Кроме того, в отличие от других музыкальных профессий, в силу объективных причин, будущий дирижер-хоровик должен обладать определенными навыками и приемами предрепетиционной подготовки (до выхода к хору). Важно также, что дирижер-хормейстер не может непосредственно извлекать музыкальное звучание, т. е. не соприкасается с хором, как это делает любой музыкант — инструменталист, а контактирует и влияет на него посредством особого художественного языка — жеста, взгляда, мимики и пантомимы. Дирижер, в отличие от других музыкантов, несет ответственность за интерпретацию произведения не только лично, но, в первую очередь, и за исполнение хора или оркестра, иными словами — за художественный результат коллективного исполнения.

Определенная сложность хоровой педагогики, ее теории и методики заключается в полифункциональной направленности подготовки специалиста хорового дела. Прогресс и совершенствование процессов различных граней современной хоровой культуры будет зависеть в дальнейшем от соблюдения и проведения в жизнь, в практику дирижерско-хорового образования принципа дифференциации, профилирования и интеграции.

Для полномасштабного обеспечения всех существующих блоков хоровой культуры специалистами высокой квалификации и поднятия общего уровня музыкального образования населения нашей страны, необходимо развивать и культивировать общее музыкальное образование на уровне учителей музыки и пения в общеобразовательных школах, руководителей детских хоровых коллективов и студий, хормейстеров любительских хоров, регентов, руководителей вокальных ансамблей и т. д.

В подготовке кадров хоровых специалистов такого рода необходимо придерживаться основных принципов методологического плана:

- 1) наличие музыкально-педагогической одаренности;
- 2) возрастная зрелость (получение высшего образования на базе педагогического или музыкального среднего образования, а также при наличии достаточного опыта педагога-практика);
- 3) наличие психолого-педагогической подготовки;
- 4) организация в процессе обучения специализированной педагогической практики (школа, любительский хор, вокальный ансамбль);

5) интеграция исполнительских дирижерских навыков и умений в обучении специалистов хорового дела педагогического направления.

Немаловажным является то обстоятельство, что теоретическая основа дирижерско-хорового образования не является обособленной единицей в общей системе хоровой культуры, а представляет собой ее важную составную часть. Главная задача теоретической концепции дирижерско-хорового образования есть обеспечение всех составляющих факторов хоровой культуры¹⁴ и в первую очередь обеспечение практических и теоретических основ хорового исполнительства.¹⁵

В связи с этим складываются основные теоретические принципы системы дирижерско-хорового образования.

Первым и одним из наиболее значимых аспектов является полноценное и всеобъемлющее развитие как профессионального музыкального образования в области дирижерско-хорового искусства, так и общего музыкального образования, неотъемлемой и основополагающей частью которого должно стать хоровое пение. Дифференцированная подготовка специалистов хорового дела и профильное обучение работников общего музыкально-хорового образования остается необходимым базисом для успешного развития профессионального хорового искусства в частности и общенациональной музыкальной культуры вообще.

Примером объективности данного подхода является расцвет хорового пения в конце XIX и в начале XX века в России.

Второй важной закономерностью теории хоровой педагогики является обучение хоровому пению, начиная с детского возраста, что обуславливает прогрессивное развитие музыкально-хорового эстетического воспитания подрастающего поколения и открывает широкие возможности для подготовки кадров профессионального дирижерско-хорового образования и, в конечном счете, для хорового искусства и культуры.

Немаловажным фактором в хоровом образовании, как и в любой другой системе воспитания, является его преемственность и непрерывность. Неопровержимым доказательством данного утверждения могут служить образовательные системы Музыкального училища при Придворной певческой Капелле и Московского Синодального училища¹⁶. В настоящее время можно наблюдать органичное сочетание вышеупомянутых педагогических принципов в образовательной структуре Московской Академии хорового искусства, где начальное, среднее и высшее звено объединены в единую образовательную структуру.

Органичная связь теории и практики есть один из дидактических канонов педагогики. Для дирижерско-хорового образования он является основополагающим, но, к сожалению, далеко не всегда соблюдаемым в процессе подготовки будущих дирижеров, как в системе высшего, так и в среднем звене образования. В определенных учебных заведениях, осуществляющих обучение музыкантов по специальности «Хоровое дирижирование», наблюдается некоторая оторванность хороведческих предметов («Хороведение», «Методика работы с хором», «Методика преподавания

¹⁴ См. Лашенко А. П. Хоровая культура: аспекты изучения и развития. — Киев, 1989.

¹⁵ См. Гинзбург Л. На пути к теории// Дирижерское исполнительство. — М., 1975; Живов В. Л. Теория хорового исполнительства. — М., 1998; Ержемский Г. Л. Психология дирижирования. — М., 1988.

¹⁶ Васильев В. Очерки о дирижерско-хоровом образовании. — Л.: Музыка, 1991 — С. 20.

дирижерско-хоровых дисциплин», «История дирижерско-хорового образования», «Теория дирижерско-хорового искусства») от практических дисциплин. Данное несоответствие сказывается на освоении практических дирижерско-хоровых навыков и, особенно, на практике работы с хором.

Хоровая педагогика, как и любая другая отрасль образования, должна следовать основным правилам общей дидактики, а именно:

- 1) научность преподносимых знаний;
- 2) доступность учебного материала;
- 3) систематичность подхода овладения знаниями, умениями и навыками, т. е. следуя принципу «от простого к сложному»;
- 4) учет индивидуальных особенностей учащихся;
- 5) проблемность обучения;
- 6) соблюдение стадийности обучения (начальное, среднее и высшее образование);
- 7) мотивация к обучению за счет положительной психологической настройки (В. А. Васильев называет это «принципом психологического “мажора”»)¹⁷.

Все вышеуказанные принципы дидактики способны обеспечить эффективный результат при условии их взаимодействия и учета их хоровой педагогикой в целом. При этом, безусловно, их преломление в хоровой педагогике иногда весьма своеобразно и проявление их созвучно специфике хоровой профессии¹⁸. Особенно ярко проявляется дидактический принцип индивидуальных способностей, связанный с психологическими особенностями будущих дирижеров хора.

Продуктивность и результативность образования во многом зависят от сбалансированного, целенаправленного и органичного соотношения в учебном плане специальных, общенаучных, музыкально-теоретических и музыкально-исторических предметных циклов.

Одной из существенных и закономерных сторон профессионального дирижерско-хорового образования является самостоятельная работа учащихся и их самообразование. Для успешного усвоения учебного материала, получения и закрепления знаний, умений и навыков, полученных на занятиях, следует обучать студентов самостоятельно работать вне стен учебного класса. Следует также отметить, что процесс самообразования включает в себя также чтение книг, изучение новых музыкальных произведений, посещение концертов, репетиций, театров и др.

Для более успешного претворения в жизнь вышеупомянутых задач дирижерско-хорового образования педагогам, занимающимся преподавательской деятельностью в рамках дирижерско-хоровой школы нашей страны, необходимо точно и ясно представлять методологические и теоретические аспекты основ теории хорового исполнительства, которые в настоящее время в некоторой степени представлены в специальных трудах К. Ольхова, Л. Гинзбурга, В. Живова, Г. Ержемского и других авторов.

Здесь также возникает необходимость четкого понимания содержания самого понятия «дирижерско-хоровая школа», как одного из наиболее важных аспектов дирижерско-хоровой педагогики. Учитывая, что музыкально-исполнительская школа в широком понимании представляет собой многоплановое и многоуровневое

¹⁷ Васильев В. А. Традиции и тенденции развития дирижерско-хорового образования в России.— С-Пб., 2006.— С. 83

¹⁸ Вахрушев А. В. Основы хоровой педагогики. — М., 1997. — С. 16–25

культурное явление, связанное с различными гранями жизни человеческого общества, обладающее непрерывностью процесса развития и пересекающегося с другими видами науки и искусства, очень важно выявить характерные особенности той или иной школы, не заменяя спонтанные манеры или приемы понятием «школа». Значение музыкально-исполнительской школы определяется ее способностью к развитию. В связи с этим именно процесс непрерывного обновления характеризует истинную школу. В этом смысле «школа» представляет собой открытую систему, находящуюся в процессе развивающегося становления.

Музыкально-исполнительская школа характеризуется определенно выраженной этической и эстетической основой. Ее фундамент, в том числе, составляет художественно-эстетический и педагогический опыт, выраженный в системе музыкально-исполнительских средств воплощения, в системе принципов и методов обучения и воспитания.

В основе современной дирижерско-хоровой школы должен лежать многовековой и многообразный исторический опыт хорового искусства. Исполнительский и педагогический опыт дирижеров, мастеров хорового дела второй половины XIX и начала XX века, составляет наиболее существенную часть фундамента современной школы хорового дирижирования.

Школа способствует формированию и развитию взаимосвязанных систем мышления, составляющих монолитный фундамент дирижерской профессии. Первая из них — это понимание жизни, окружающего мира, своего места и предназначения в нем, то есть мировоззрение. Вторая представляет собой постижение смысла музыки как одного из явлений жизни, знание и владение музыкальными средствами и закономерностями. Третья — обладание в полной мере хоровым мышлением, а именно понимание хора и его средств выражения. Четвертая система представляет собой дирижерское мышление, то есть осознание и владение дирижерскими средствами воплощения.

Особенности школы определяются кругом ее задач. Основными из них являются: цель обучения, содержание обучения и формы и способы обучения.

Общая цель обучения представляется ярко выраженной идеей воспитания широко образованных музыкантов, прекрасно владеющих основами своей специальности, любящих свое дело, отличающихся динамизмом, энергией, стремлением к созиданию и новаторству. Данная цель приемлема для любой современной школы, вне зависимости от ее индивидуальных особенностей.

Содержание обучения должно отвечать в первую очередь характеру цели и обеспечивать возможности ее достижения. Изучаемые дисциплины, указанные в учебных планах, номинально соответствуют содержанию цели, которую ставит перед собой современная школа хорового дирижирования. При этом конкретное содержание, качество изучения и его результаты остаются прерогативой того или иного учебного заведения, осуществляющего процесс подготовки хоровых дирижеров. Обнаруживается стойкая обратная зависимость между содержанием и способами, качеством обучения, то есть, формы, методы и качество учебного процесса оказывают на его содержание решающее воздействие, и могут, несмотря на наличие объективно продуманных программ привести к бессодержательности обучения.

В связи с вышесказанным, особенного внимания заслуживает проблема форм и способов обучения дирижерско-хоровой специальности. Связь теории и практики в дирижерской педагогике имеет тенденцию нарушаться и прерываться, так как бу-

душий дирижер учится искусству исполнительства по существу в отрыве от своего «музыкального инструмента», то есть хора. Прочное и органичное установление этой связи, а также исключение «абстрактного» процесса обучения дирижированию хором является наиболее важной задачей современного дирижерско-хорового образования. Для осуществления этой задачи необходимо включение в образовательную программу трех основных взаимодействующих факторов: учебно-концертный хор, выполняющий программу хорового класса, максимальное приближение работы классов индивидуального дирижирования к условиям реального дирижерского исполнения и непрерывная самостоятельная практика студентов в действующем самодеятельном хоровом коллективе.

Хоровой класс является основополагающим эпицентром учебно-воспитательной работы дирижерско-хорового образовательного учреждения. Для выполнения этой функции он организуется в форме учебного хорового коллектива, в малой степени отличающегося от профессионального хора качеством певческих голосов. Должность руководителя хорового класса, а, следовательно, и дирижера хора предполагает высококвалифицированного профессионального музыканта, личность, способную создать полноценный творческий коллектив, наладить профессиональную дисциплину и увлечь студентов искусством хорового пения в процессе их обучения. Немаловажным фактором в деле формирования хорового класса как концертного коллектива является наличие в нем профессионального состава певцов. Численность данного состава должна составлять приблизительно 15% от общего числа голосов. В этом случае значительно повышается мотивация студентов-певцов к работе в хоре и качество звучания хора приобретает профессиональный уровень в течение более короткого времени, что, в свою очередь, способствует развитию творческого потенциала участников коллектива.

Необходимо отметить требования к поступающим на обучение дирижерско-хоровой специальности, чрезвычайно важные в деле формирования хорового класса. Так как каждый студент является участником хорового коллектива, наряду с наличием обще-музыкальных, а также специально-дирижерских данных, абитуриент должен обладать возможностями для вокального развития. Не допустимыми являются такие дефекты как детонирование, сипота, неустойчивость интонации, тремоляция, качание, гнусавость и тому подобное. В. Васильев считает, что «факты приема на хоровую специальность абитуриентов без голоса, каких-либо вокальных данных, есть издержки системы современного дирижерско-хорового образования. Без певческого голоса принимать таких людей на дирижерско-хоровое отделение неправомерно»¹⁹. Для студента дирижерско-хоровой специальности является необходимым владение своим голосом с необязательной силой и красотой, но с обязательной чистотой и вокальной позицией. Это требование обусловлено тем, что каждый хоровой дирижер, являясь, в первую очередь, учителем пения, должен научить правильно петь других и, как указывал А. Свешников: «Задача педагога — максимально развивать данные студента: сделать его голос красивее, выносливее, выразительнее в пределах, означенных природой»²⁰.

¹⁹ Васильев В. Традиции и тенденции развития дирижерско-хорового образования в России. — С-Пб., 2006. — С. 45.

²⁰ Свешников А. Создать единый вокальный метод // Памяти А. В. Свешникова: статьи, воспоминания. — М., 1998. — С. 21

Неотъемлемой частью хорового класса является систематическая концертная деятельность, значительная по критериям художественно-исполнительского уровня, а также по влиянию на музыкальную культуру города или региона. С. Казачков подчеркивает значимость концертного исполнения выученного в хоровом классе материала следующими словами: «Магия концертного исполнения таит в себе много неожиданностей и нераскрытых секретов. Порой именно на концерте впервые происходит чудо перехода количества затраченного труда в качество, именуемое художественной истиной»²¹.

В ходе работы хорового класса, построенного согласно вышеперечисленным принципам, будущие дирижеры приобретут профессиональные навыки хорового пения, основы вокально-хоровой исполнительской культуры, понимание практического значения этических и эстетических основ хорового искусства и фундаментальное знакомство с хоровой литературой, ее выразительными средствами, возможностями хора.

Деятельность хорового класса не исчерпывается певческой практикой студентов. Для полноценной подготовки дирижеров хора студенты старших курсов должны вовлекаться в хормейстерскую и дирижерскую работу в качестве ассистентов и помощников главного дирижера. При этом, в отличие от дирижерской практики в рамках подготовки к выпускному государственному экзамену, в течение которой все без исключения выпускники получают возможность работы с учебным хором, для дирижерско-хормейстерской работы в хоровом классе привлекаются исключительно яркие, творческие студенты, отличающиеся высоким уровнем профессиональной подготовки.

Несомненно, масштаб предлагаемой практики не в состоянии обеспечить будущему дирижеру полный объем навыков работы с хором. Абсолютно необходимым в данном случае является обращение к постоянной и непрерывной практической деятельности в самостоятельном хоровом коллективе, начиная уже с третьего курса обучения.

Важнейшей творческой лабораторией в триедином цикле учебных дисциплин дирижерско-хоровой специальности является специальный класс индивидуального обучения. Здесь формируется музыкальное мышление студента-хоровика, накапливается его будущее мастерство. В специальном классе молодой дирижер делает первые попытки проявить себя в качестве художественной личности и проявляет свою собственную творческую идею. Со стороны педагога работа с учениками должна проходить в атмосфере, где увлеченное музицирование сочетается с постоянным анализом процесса создания музыкального образа и его исполнения. В этой работе ученик постепенно начинает обнаруживать свои исполнительские склонности, свою манеру исполнения. Весь учебный процесс несомненно проходит в сопровождении фортепиано, так как хор не может предоставляться для такой цели и на данном этапе обучения. По мере того как ученик, поющий в хоровом классе, накапливает необходимые слуховые наблюдения над звучностью и выразительными средствами хора, педагог, используя этот опыт, на материале конкретной партитуры формирует хоровое мышление студента, понимание им закономерностей и возможностей хорового исполнения, понимание средств воплощения музыкального материала в хоровой звучности.

Работа специального класса в данном ключе обостряет внимание ученика при пении в хоре и дает ему возможность к восприятию многого, не замеченного им ранее, а также служит основой для более глубокого развития его вокально-хорового слуха,

²¹ Казачков С. От урока к концерту. — Казань, 1990. — С. 305

что в свою очередь расширяет возможности практической деятельности в специальном классе. Итогом индивидуальной работы студента-хоровика в классе индивидуального дирижирования представляется абсолютно подготовленное и детально изученное и проанализированное музыкальное произведение, исполненное им в качестве дирижера в хоровом классе. «Дирижируется лишь то, что осознано, внутренне услышано и что может быть убедительно воспроизведено голосом и на фортепиано»²².

ЛИТЕРАТУРА

1. Амосов Н. П. Литературное наследие. Переписка. Воспоминания современников. — М., 1978.
2. Ансерме Э. Статьи о музыке и воспоминания. — М., 1986.
3. Васильев В. А. Традиции и тенденции развития дирижерско-хорового образования в России. — С-Пб., 2006.
4. Вахрушев А. В. Основы хоровой педагогики. — М., 1997.
5. Гинзбург Л. На пути к теории// Дирижерское исполнительство. — М., 1975.
6. Ержемский Г. Л. Психология дирижирования. — М., 1988.
7. Живов В. Л. Теория хорового исполнительства. — М., 1998.
8. Иванов-Радкевич А. П. О воспитании дирижера. — М., 1973.
9. Казачков С. О дирижерско-хоровой педагогике. \ \ Музыкальное исполнительство. Шестой сборник статей. — М.: Музыка, 1970.
10. Казачков С. От урока к концерту. — Казань, 1990.
11. Колесса Н. Ф. Основы техники дирижирования. — Киев, 1981.
12. Лащенко А. П. Хоровая культура: аспекты изучения и развития. Киев, 1989.
13. Мусин И. О. О воспитании дирижера. — Л., 1987.
14. Назайкинский Е. Восприятие музыки. — М., 1980.
15. Назайкинский Е. О психологии музыкального восприятия. — М., 1972.
16. Ольхов К. А. Вопросы теории дирижерской техники и обучения хоровых дирижеров. — Л., 1979.
17. Птица К. Б. О хоровом дирижировании.//Работа в хоре. — М., 1964.
18. Рождественский Г. Мысли о музыке. — М., 1975.
19. Свешников А. Создать единый вокальный метод \ \ Памяти А. В. Свешникова: статьи, воспоминания. — М., 1998.
20. Сивизьянов А. С. Музыкальные стили и дирижерская интерпретация. — Шадринск, 1997.

²² С. Казачков. О дирижерско-хоровой педагогике. \ \ Музыкальное исполнительство. Шестой сборник статей. — М.: Музыка, 1970. — С. 133

**Мир викингов. Под ред. С. Бринка и Н. Прайса.
(The Viking world (Routledge Worlds). Edited by Stefan Brink
in collaboration with Neil Price. — L., N. Y.: Routledge, 2008–742 p.)**

Вероятно, две вещи вызывают наибольшее недоверие, а порой и откровенное отторжение в среде специалистов любой сферы научного знания — попытки создания «всеобщей теории всего» и желание собрать под одной обложкой «решительно все о...». Обычно считается, что подобные издания адресованы широкой публике, представляют собой «облегченную версию» научной истины на данном этапе ее развития и, как правило, профессионалами воспринимаются с долей снисходительности.

«Мир викингов», увидевший свет в издательстве «Routledge» в 2008 году, заставляет в очередной раз задуматься об ошибочности такого подхода и существовании многочисленных исключений из правил. Книга, вышедшая под общей редакцией профессоров Абердинского университета Стефана Бринка и Нила Прайса, является 14-м томом серии «The Routledge worlds». Ей предшествовали «миры», посвященные весьма удаленным во времени и пространстве цивилизациям — от Вавилона до Европы эпохи Ренессанса. Вероятно, наиболее близкой аналогией проекту издателей может служить выходившая в 1950–60-х гг. в издательстве «Thames & Hudson» замечательная и памятная многим по студенческой библиотечной юности серия «Ancient peoples and places» под редакцией Глина Дэниела. Однако, в отличие от явно научно-популярного жанра той серии, «Routledge» решил идти иным путем. Некоторую, хотя и гораздо более слабую, аналогию можно усмотреть и с издававшимися шведами три десятилетия назад культурно-историческими словарями (Vendeltidens ABC, Vikingatidens ABC, Medeltidens ABC и др.). Не покушаясь на характеристику всего проекта, автор рецензии ставит задачу лишь обозначить место весьма объемного (ок. 50 п. л.) тома, посвященного эпохе викингов, в ряду современной специальной литературы.

А место это, несомненно, уникально. С момента пробуждения активного интереса массового читателя к теме викингов, практически совпавшего с началом своеобразной археологической революции (и во многом ею инициированного) в изучении Северной Европы во второй половине XIX в., вышло немало обобщающих трудов, пытавшихся охватить эту сложную, чрезвычайно информативную и насыщенную эпоху. Даже если не упоминать неувядающий труд А. М. Стрингольма «Походы викингов, государственное устройство, нравы и обычаи древних скандинавов», написанный еще в «доархеологи-

ческую эру» и вторично переизданный на русском языке в 2003 г., список авторов будет впечатляющ. В него войдут Т. Д. Кендрик, П. Соьер, Й. Брэндстед, Дж. Грэхэм-Кэмпбелл, Э. Рёсдаль и многие другие. Значительная часть работ перечисленных авторов увидела свет и на русском языке. Если добавить сюда «Походы викингов» А. Я. Гуревича и два издания «Эпохи викингов в Северной Европе» Г. С. Лебедева, то сформированный фундамент историко-археологической скандинавистики будет смотреться более чем убедительно. Напомним, что мы ведем речь лишь о работах, посвященных эпохе в целом, вовсе не касаясь порой весьма фундаментальных исследований конкретных вопросов.

Чем же интересен «Мир викингов»? Да, пожалуй, практически всем. Порой трудно удержаться, чтобы не употребить термин «вторая волна шотландского Возрождения», памятуя о явном шотландском следе в издании этого фолианта. Однако среди 69 авторов мы найдем имена исследователей из Ирландии и Уэльса, Тарту и Киева, Австралии и Канады и, конечно же, из всех ведущих научных центров Северной Европы. В их числе такие признанные авторитеты современной практической скандинавистики, как патриархи Бьорн Амброзиани, Хенрик Вильямс и Анне-Софи Грэслунд (Швеция), сэр Дэвид М. Вильсон (Англия), Эльзе Рёсдаль (Дания), Дагфинн Скре и Лотте Хедигер (Норвегия), а также множество других.

Столь серьезный коллектив авторов сам по себе привлекает внимание к изданию. Не меньшее уважение вызывает поставленная авторами задача: попытаться, опираясь на недавно введенные в обиход находки, а также результаты новейших исследований, создать по возможности *максимально современную* картину представлений о мире викингов и его месте в истории. Приоритет авторского коллектива несомненен — аналогичного труда, безусловно, еще не было. Насыщенность текста современным материалом действительно очень высока, нередко это в полном смысле слова «вести с полей». Основная масса ссылок в работе приходится на работы 1990–2000-х гг., причем активно использована литература, вышедшая даже в 2008 году. Это тем более интересно, если учесть, сколь важными являются находки последних двух десятилетий, связанные с топографией скандинавских поселений, исследованием погребальных памятников, изучением социальных институтов, оружейной традиции, сравнительным религиоведческим анализом, а также все более активное привлечение естественнонаучных методов.

Коллективная монография включает в себя 49 глав, каждая из которых является по сути дела самостоятельным научным трудом, посвященным отдельной проблеме или аспекту культурной истории или археологии. Три части, в которые сведены эти главы, внешне весьма традиционны. Первая — повествование о викингах «дома», вторая — аспекты скандинавской экспансии, третья, самая краткая — история вхождения Северной Европы в мир средневекового Запада, частичной утраты Скандинавией своего культурного своеобразия. Однако при более детальном рассмотрении оказывается, что в тексте нашли отражение обозначившиеся в последние десятилетия тенденции как научного, так и методологического характера. Так, весьма большое внимание уделено авторами вопросу взаимосвязей скандинавской культурной традиции с иными культурами — Британских островов, Восточной Европы, исламского мира и, в особенности, сопредельного финно-угорского населения Северной Европы (чему посвящена вся третья глава). Эта тенденция, обозначившаяся в науке с начала XX в. (Т. Арне и его последователи), в полной мере проявилась в последние десятилетия. Она однозначно порывает со вполне средневековой и даже античной традицией восприятия Скандинавии как замкнутой культурной зоны, демонстрируя, что мир Севера был открыт многочисленным импульсам и веяниям, а культурная история региона была весьма многоцветной.

Все основные тенденции развития современной скандинавистики находят свое отражение на страницах «Мира викингов». К их числу можно отнести пристальное внимание к сельским поселениям и истории их развития с эпохи бронзового века (гл. 7), весьма подробный анализ связи поселенческой активности с вопросами топонимики (гл. 6, 28). Большое внимание уделено вопросам изучения поселений скандинавов за пределами своей родины и возможностям интерпретации этого материала (гл. 27, 32, 35, 42, 43, 44).

Достаточно детальный, с привлечением новейших данных, анализ начальной фазы северного урбанизма (гл. 8) отражает все более ощутимую тенденцию восприятия торгово-ремесленной сферы как главного двигателя социального прогресса в эту эпоху. Собственно, ее же отражают и весьма многочисленные фрагменты, посвященные торговым связям, системе монетного обращения, прогрессу средств и механизмов обмена (гл. 9, 10, 36, 37, 38).

Примечательно, что редакторы и составители этой в полном смысле слова энциклопедии уделили весьма большое внимание как традиционным вопросам интерфейсной материальной культуры эпохи викингов (корабли, оружие), так и остро актуальным проблемам общественного устройства — положению женщины в обществе, вопросам рабства у северных германских племен. Весьма пристальное внимание авторов привлекают вопросы религиозной жизни Северной Европы. Вызывает интерес многоаспектность организации материала, сведенного в четыре главы, последовательно рассматривающих общую религиозную ситуацию в Скандинавии, «народную религию» Севера, материальный аспект культовых практик и вопросы погребальной обрядности (гл. 16–19). Причем в последней из упомянутых глав уделено внимание, в частности, весьма актуальным вопросам использования корабля в ритуале и проблеме камерных погребений эпохи викингов.

Безусловно, одной из самых сильных сторон рецензируемой монографии является наличие весьма пространной главы, посвященной крайне актуальной и мало обсуждаемой в отечественной традиции проблеме происхождения самого термина «викинг», с которой книга, собственно, и начинается. Не меньший интерес у исследователя вызовет и интереснейшая глава о Скандинавии до эпохи викингов, вышедшая из под пера наиболее авторитетного на сегодняшний день специалиста в данном вопросе — Лотте Хедигер.

Несомненно, есть и то, что может вызвать претензии у специалиста. Так, кажется малооправданным начинать характеристику цивилизации Севера с вопросов права. Ландшафтно-хозяйственный аспект, полагаем, был бы более уместен в качестве стартовой позиции. Вызывает некоторое недоумение выбор круга современных источников, использованных во фрагментах, посвященных Руси, Восточной Европе и Византии — быть может, это следствие не до конца упавшего «железного занавеса». Отчасти это компенсируется написанной Федором Андрощуком главой, рассматривающей скандинавские археологические находки на территории Восточной Европы, но лишь отчасти: остается неучтенной ключевая роль Северо-Запада в становлении древнерусской государственности.

Означает ли это, что задуманное авторами не вполне удалось? Конечно же, нет. Масштабность проделанной работы, ее «свежесть» и актуальность позволяют полностью проигнорировать любые мелкие (и вполне субъективные, конечно) претензии к проекту в целом. «Мир викингов» — в высшей степени информативное, объективное и вполне состоявшееся исследование целого созвездия профессионалов, являющееся как отличным справочным пособием, так и важной вехой на пути развития современной международной скандинавистики.

НАШИ АВТОРЫ

Беневич Георгий Исаакович — кандидат культурологии, ведущий научный сотрудник Русской христианской гуманитарной академии, grbenevitch@gmail.com

Бирюков Дмитрий Сергеевич — кандидат философских наук, Русская христианская гуманитарная академия, dbirjuk@gmail.com

Бурановская Наталья Анатольевна — аспирант кафедры теории и истории культуры Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств, isidu@yandex.ru

Бурмистров Сергей Леонидович — кандидат философских наук, старший преподаватель философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, arrakis2001@yandex.ru

Воробьева-Десятовская Маргарита Иосифовна — доктор исторических наук, заведующая Сектором Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН, vor-des@yandex.ru

иерей Димитрий Гольцев — аспирант Русской христианской гуманитарной академии, fadeeva@rhga.ru

Джибраев Александр Юрьевич — кандидат политических наук, ОАО «ЦКБ МТ «Рубин», asudanskiy@yandex.ru

Ермакова Татьяна Викторовна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Отдела Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН, ermakova@orientalstudies.ru

Касаткина Зоя Александровна — аспирант Русской христианской гуманитарной академии, zojakas@mail.ru

Климов Вадим Юрьевич — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института восточных рукописей РАН, klimovvadim@rambler.ru

- Кулиев Олег Игоревич** — старший преподаватель кафедры социально-гуманитарных наук Северо-Западного технического университета, e-mail:fi@nwpi.ru
- Ларионова Дарья Геннадьевна** — аспирант Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, abiturient@rchgi.spb.ru
- Матюшкина Екатерина Никитична** — аспирант очной формы обучения кафедры русской литературы Российского государственного педагогического университета имени А. И. Герцена, ekaterina-matyush@yandex.ru
- Михайлова Марина Валентиновна** — кандидат философских наук, доцент кафедры искусствознания Санкт-Петербургского государственного университета кино и телевидения, marinamai63@gmail.com
- Махлина Светлана Тевельевна** — доктор философских наук, профессор кафедры теории и истории культуры Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств, makhlina@pochta.tvoe.tv
- Микитюк Юрий Мирославович** — аспирант Русской христианской гуманитарной академии, solife69@mail.ru
- иерей Кирилл Муравьев** — соискатель Санкт-Петербургской православной духовной академии, iercyrill@gmail.com
- Островская Елена Александровна** — доктор социологических наук, профессор кафедры теории и истории социологии факультета социологии Санкт-Петербургского государственного университета, helostr@pochta.ru
- Островский Александр Борисович** — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Российского этнографического музея Санкт-Петербурга, ost-alex@yandex.ru
- Плебанек Ольга Васильевна** — кандидат философских наук, доцент кафедры культурологии и глобалистики Балтийского государственного технического университета «Военмех» им. Д. Ф. Устинова, plebanek@mail.ru
- Прокуденкова Ольга Викторовна** — кандидат культурологии, доцент кафедры теории и истории культуры Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств, proolg2000@mail.ru
- Регинская Наталья Владимировна** — кандидат культурологии, доцент факультета истории русской культуры Санкт-Петербургского университета культуры и искусств, nvreginskaya@yandex.ru
- Рысаков Алексей Сергеевич** — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии и политологии Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств, long_yan@mail.ru
- Рысакова Полина Игоревна** — кандидат социологических наук, доцент кафедры гуманитарных дисциплин Института телевидения, бизнеса и дизайна, vost5@yandex.ru
- Свиридова Любовь Олеговна** — кандидат культурологии, доцент кафедры теории и истории культуры Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств, sviridova05@mail.ru
- Селивановский Виктор Викторович** — преподаватель Института богословия и философии Русской христианской гуманитарной академии, аспирант Русской христианской гуманитарной академии, selivanovskiy@gmail.com

протоиерей Олег Скоморох — протоиерей, кандидат богословия, докторант Общецерковной докторантуры Московского Патриархата, заведующий Сектором тюремного служения Отдела Санкт-Петербургской епархии по взаимодействию с вооруженными силами и правоохранительными учреждениями, skomorokh@mail.ru

Фадеева Татьяна Федоровна — кандидат философских наук, доцент кафедры религиоведения Русской христианской гуманитарной академии, fadeeva@rhga.ru

Федорова Марина Владиславовна — научный сотрудник отдела этнографии народов Сибири и Дальнего Востока Российского Этнографического музея Санкт-Петербурга, аспирант Российского Этнографического музея, fedorovarme@mail.ru

Филиппова Юлия Владимировна — старший преподаватель Русской христианской гуманитарной академии, zeleniyprid@mail.ru

Чистякова Элла Эрнестовна — кандидат педагогических наук, доцент кафедры философии Санкт-Петербургского инженерно-экономического университета, dept.kfil@engec.ru

Шомахмадов Сафарали Хайбуллоевич — кандидат исторических наук, научный сотрудник Сектора Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН, safaralihshom@mail.ru

Шувалова Елена Сергеевна — студентка факультета культурологии и социологии Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств, shyvalovHome@yandex.ru

АННОТАЦИИ

Беневич Г. И. Логос Мелхиседека. Экзегеза и парадигма обожения у прп. Максима Исповедника

В этой статье рассматривается один из сложнейших вопросов библейской экзегетики — образ Мелхиседека и его связь с образом Христа. На материале ряда сочинений прп. Максима Исповедника показывается значение этого вопроса для восточного богословия VII в.

Ключевые слова: Максим Исповедник, Мелхиседек, Христос, экзегетика.

Benevich G. I. Logos of Melchizedek. The Uchunuyushy and Paradigm of Deification in the Works of Maximus the Confessor

In the article, there is regarded one of the most complex matters of the Bible exegesis, i. e. image of Melchizedek and its relation to the image of Christ. The meaning of the matter for Eastern Theology of the VII century is shown through a set of writings of St. Maximus the Confessor.

Key words: Maximus the Confessor, Melchizedek, Christ, exegesis.

Бирюков Д. С. Николай Мефонский и его полемика с учением Прокла в контексте византийского «проклренессанса»

Статья посвящена особенностям полемики византийского церковного писателя XII в. Николая Мефонского с учением Прокла. Указано на платонизирующих византийских авторов современной Николаю эпохи, с которыми он мог неявно полемизировать. На примере преломления Николаем платонического учения об иерархии причин сущего и учения об универсалиях показано, что Николай склонялся к номинализму и расходился в этом как с неортодоксальными, так и с некоторыми ортодоксальными авторами, а также с распространенной в Византии позицией, характерной для Александрийской школы Аммония, предполагающей троякий способ существования универсалий.

Ключевые слова: византийская философия, проблема универсалий, платонизм, Александрийская школа философии, византийский «проклренессанс».

Birjukov D. S. Nicholas of Methone and His Polemics Against Proclus in the Context of the Byzantine «Proklosrenaissance»

The article is concerned on the features in polemics of the Byzantine Church author Nicholas of Methone with the authorities who kept the doctrine of Proclus in XII century. We have suggested the names of the authors in Nicholas' epoch, with whom he could maintain his latent dialogue in his writings. On the example of interpreting the Platonian notion concerning the hierarchy of causes of Being and the notion of Universals we show that Nicholas whose more inclined to Nominalism, fallen into divergence both with Non-orthodox and same Orthodox authors on that point. So that the analysis of his writings reveals the difference with the widespread position in Byzantium, characteristic to the Alexandrian school of Ammonius, which supported the Doctrine of Universals' existing in three modes.

Key words: Byzantine philosophy, the problem of universals, Platonism, Alexandrian school, Proklosrenaissance.

Бурановская Н. А. Сакрализация камня в культуре Средневековой Индии

Сакрализация камня как наиболее долговечного материала, способного запечатлеть ценностные доминанты и духовные смыслы культуры, характерна для большинства цивилизаций Востока. В данной статье рассматривается космологическая символика индуистских храмов, являвшихся в своей исторической эволюции развитием идеи жертвенного алтаря.

Ключевые слова: Индия, индуизм, каменное храмовое зодчество, сакрализация камня.

Buranovsky N. A. Stone Sacralization in Culture of Medieval India

The stone sacralization as the most durable material, capable to embody valuable dominants and spiritual senses of culture, is characteristic for the majority of civilisations of the East. In given article the cosmological symbolism of Hindu temples which were development of idea of a sacrificial altar in the historical evolution.

Key words: India, Hindu, stone temple architecture, a stone sacralization.

Бурмистров С. Л. Эстетика неоведантизма и принцип dhvani

В статье на примере философии искусства С. Дасгупты рассматриваются некоторые особенности неоведантистской эстетики и ее связи с эстетическими представлениями древней Индии и с западной эстетической мыслью (Г. В. Ф. Гегель). Анализируется роль понятия dhvani («намеки, скрытый смысл») в индийской эстетике и особенности восприятия неоведантистами гегелевского учения об искусстве как образном воплощении идеи.

Ключевые слова: эстетика, прекрасное, неоведантизм, Гегель, dhvani.

Burmistrov S. L. Esthetics of Neo-Vedantism and the Dhvani Principle

In the paper specific features of neo-vedāntist aesthetics (S. Dasgupta's philosophy of art) are considered and its relations with aesthetic theories of ancient India and with Western aesthetic thought (G. W. F. Hegel) are examined. The main topic of the paper are the role of the concept dhvani («hint») in Indian aesthetics and specific features of neo-vedāntist reception of Hegel's theory of art as an embodiment of an idea.

Keywords: Aesthetics, beauty, neo-vedāntism, Hegel, dhvani.

Гольцев Д. В. Образ Храма в истории и современной культуре евреев

Единство языка, традиций, культуры, которые еврейский народ сохраняет на протяжении более четырех тысяч лет покоятся на религиозном фундаменте иудаизма. Желание иудеев жить в чистом и святом мире, который был утерян прародителями после грехопадения, воплотилось в Храме. Идея Храма укоренена в самих истоках истории еврейского народа. И вся история евреев по сей день неразрывно связана с Храмом.

Ключевые слова: культура, религиозное сознание, Храм, синагога.

Goltsev D. V. Image of the Temple in the History and Contemporary Culture of Jews

The unity of language, traditions, and culture preserving by the Jewish people throughout more than four thousands years base on the religious foundation of Judaism. The desire of Jews to live in the clear and holy world lost by progenitors after the Fall had been embodied in Temple. The idea of the Temple is grounded in the very origins of Jewish history. And the whole history of Jews is intimately connected with the Temple to the present time.

Key words: culture, religious consciousness, the Temple, synagogue.

Воробьева-Десятковская М. И. Мечников Л. И. и русская цивилизация XIX в.

Статья посвящена страницам биографии Л. И. Мечникова. Автор анализирует его жизненный путь, чтобы выяснить, когда ученый задался вопросом о причинах зарождения цивилизаций. Он считал ошибочным усматривать причину зарождения древних цивилизаций в благоприятных климатических условиях, поскольку климатические условия, в которых зарождались цивилизации, не были идентичны. Л. И. Мечников первым в русской науке сделал шаг к выявлению роли географического фактора в историко-цивилизационном процессе.

Ключевые слова: первобытная культура, географический фактор, изменения климатических условий.

Vorob'yova-Desyatovskaya M. I. L. I. Mechnikov and the Russian Civilization of the XIX Century.

This article is devoted to crucial points of L. I. Mechnikov's biography. The author analyzed his life story in order to explain how he conceived the idea of civilizations' origin. Mechnikov rejected auspicious climatic conditions as the main cause of the ancient civilizations' arising. He proved the exceptional role of geographical factor of historical-civilizational process. Mechnikov was the first Russian scientist who represented this mode of thinking.

Key words: primitive culture, the geographical factor, changes of environmental conditions.

Джибраев А. Ю. Судан-2011: грядущая религиозно-идеологическая реструктуризация

До референдума 2011 г. о разделении Судана на южное и северное государства осталось менее года. В контексте столкновения западного, американского образца, и исламского проектов глобализации актуальным представляется и обсуждение, и прогнозирование геополитических последствий референдума. Статья посвящена анализу суданского узла пересечения интересов Запада и стран исламского мира: социальная-политической и экономической ангажированность Судана, внутрисуданских политических противоречий, позиций Евросоюза и США в разделении Республики Судан.

Ключевые слова: геополитика, суданский референдум, исламистские национальные движения

Dzhibraev A. Y. Sudan-2011: Coming Religious & Ideological Restructurization

Less than one year has been left prior to the Referendum-2011, targeted to divide Sudan on the South and North states. In the context of clash of the Western, American and Islamic Globalization Projects, to discuss and forecast the geopolitical implication of the Referendum seem to be actual. This article is designated for analyzing the Sudanese intersection node of the Western and Islamic countries' interests and meaning the social & political involvement and commitment of Sudan, internal Sudanese political contradictions, and the EU & EC positions on division matters of the Republic of Sudan. The attention is focused to discussing the forthcoming reaction to the Referendum results in the conditions of a potential local East Africa's conflict transplantation into the ideological fields of challenge for various Globalization Projects and with the view of preventing the negative consequences for the neighboring regions regarding formation of two independent states.

Key words: geopolitics, Sudanese Referendum, islamist national movements.

Ермакова Т. В. Вклад монголоведа А. М. Позднеева в исследование буддийской культуры

Статья посвящена анализу вклада монголоведа А. М. Позднеева в исследование буддийской культуры. Проанализированы результаты двух его поездок в Монголию (1876, 1892): описание буддийских монастырей в аспекте управления, религиозных практик, архитектуры и повседневной жизни, восстановлена его концепция историко-культурной уникальности центральноазиатской региональной формы буддийской культуры.

Ключевые слова: буддизм, Монголия, российские экспедиции.

Erماكova T. V. Personal contribution of mongolist A. M. Pozdneev into Buddhist culture research

This article is devoted to the evaluation of the personal contribution of the Russian mongolist A. M. Pozdneev into Buddhist culture research. Notable results of his two expeditions into Mongolian region were analyzed: complex description of the Mongol Buddhist monasteries in various aspects: management, religious practices, architecture and everyday life. Pozdneev's conceptualization of Mongol regional form of Buddhist culture was analyzed.

Key words: Buddhism, Mongolia, the Russian expeditions.

Касаткина З. А. Дирижерско-хоровая педагогика и образование в России на современном этапе

Статья посвящена проблемам теории хорового дирижирования, методике преподавания дирижирования, а также вопросам полифункциональности данной профессии. Рассматривается проблема качественной подготовки и воспитания хорового дирижера высокой квалификации, выявление специфических дирижерских способностей, раскрытие понятия «дирижерско-хоровая школа», определение основных методологических и теоретических аспектов основ системы хорового образования и исполнительства.

Ключевые слова: теория хорового дирижирования, дирижерско-хоровое образование, педагог, музыкант, дирижерско-хоровая школа.

Kasatkina Z. A. Choir Conducting Pedagogy and Education in Russia at Present Days

The article is dedicated to theoretical questions of choir conducting, choir conducting teaching methodology as well as to questions related to multifunction of this profession. The author contemplates such issues as: education of highly qualified choir conductor, revelation of specific conductor

skills, academic detailing of meaning for «choir conducting school», determination of basic methodological and theoretical aspects of choir and performance educational system and its basis.

Key words: theory of choir conducting, choir conducting education, pedagogue, musician, choir conducting school.

Климов В. Ю. Светские власти, Рэннэ, восьмой иерарх буддийской школы «истинной веры Чистой Земли», и ее адепты в средневековой Японии

В XVI в. крупные феодалы сэнгоку-даймё законодательными мерами стремились запретить деятельность адептов буддийской школы «дзэдо синсю». Школа была основана Святым Синраном (1173–1263). Рэннэ (1415–1499) в XV в. сумел создать мощную религиозную организацию. Он отстаивал основные положения Учения школы, борясь с искажениями и ересями.

Ключевые слова: религиозное движение «икко-икки», буддистская школа «дзэдо синсю», Синран, Рэннэ, буддистский храм Хонгандзи.

Klimov V. J. In the XVI-th century feudal lords sengoku daimyo tried to prohibit the activities of religious followers of Buddhist school «jodo shinshu» by law

The Buddhist school was founded by Saint Shinran (1173–1263). In the XV-th century Renryo (1415–1499) managed to create a powerful religious organization. He was supporting main statements of the religious doctrine, and was fighting against its misinterpretations and heresies.

Key words: Religious movement ikko-ikki, Buddhist school «jodo shinshu», Shinran, Renryo, Buddhist temple Honganji.

Ларионова Д. Г. Лингвокультурные предпосылки формирования концепта «родина»

Статья посвящена формированию концепта «родина» на фоне американской лингвокультуры. Анализируются типологические особенности русской и американской культур, обусловившие различия в значимости концепта для языкового сознания русских и американцев. Исследуются лингвокультурные предпосылки формирования концепта «родина» как базового концепта русской культуры. Сопоставляются переводные соответствия концепта в русском языке и американском варианте английского языка.

Ключевые слова: родина, концепт, русская культура, американская культура, лингвокультура,

Larionov D. G. Lingual-Cultural Premises of Formation of the Motherland Concept

The article is dedicated to the formation of the motherland concept against the background of the American lingual culture. The typological features of the Russian and American cultures that cause different meaning of the concept in the lingual consciousness of the Russian and American people are analyzed. The lingual cultural premises of formation of the motherland concept as a basic concept of the Russian culture are considered. The translated equivalents of the concept in the Russian and American English are compared.

Key words: motherland, concept, Russian culture, American culture, lingual culture.

Марахонова С. И. Выдающийся исследователь японской художественной культуры Сергей Елисеев и его петроградское окружение

Статья посвящена деятельности С. Елисеева в области искусств, которое было его центральным интересом, что дает повод историкам считать его, прежде всего, специалистом

в области дальневосточной культуры и искусств. Елисеев начал свои исследовательские изыскания, обучаясь в Японии. Позже, в 1915–1920 в Петрограде он подготовил лекции по дальневосточному искусству для Государственного университета и других институтов. Елисеев прожил первое десятилетие в эмиграции в Париже, где он работал как хранитель японской коллекции в музее Гиме. Парижский период был самым плодотворным для научной деятельности. С 1934 по 1958 С. Елисеев — профессор Гарвардского университета США и директор Института Гарварда.

Ключевые слова: востоковедение, Сергей Елисеев, дальневосточное искусство, культура Японии и Китая.

Marakhonova S. I. The Outstanding Far Eastern Fine Arts'scholar Serge Elisseeff and His Petrograd Environment

The article deals with Serge Elisseeff's activities in the field of fine arts. This was one of his most great interests and he is considered by some people the history of Far Eastern culture and fine arts scholar first of all. Elisseeff began his fine arts studies when a student in Japan. Later in 1915–1920 in Petrograd he prepared a lot of lectures on Far Eastern fine arts at the state university and some other institutes. Elisseeff spent the first decade of his emigration from Russia in Paris where he worked as the Japanese collection keeper in the Guimet museum. The Paris period was the most productive for Elisseeff's scientific publications most part of which belonged to fine arts' problems. From 1934 to 1958 Serge Elisseeff spent in the USA as the Harvard University professor and director of the Harvard-Yenching Institute.

Key words: Oriental studies, Sergey Yeliseyev, Far East arts, culture of Japan and China.

Матюшкина Е. Н. Тип героя в исторических романах Б. Окуджавы

В статье делается попытка создания типологии героя в исторической прозе Б. Окуджавы. Для этого рассмотрены произведения «Бедный Авросимов», «Похождения Шипова или Старинный водевиль», «Свидание с Бонапартом», «Путешествие дилетантов». В романах Окуджавы происходит трансформация героя середины XX века, наблюдается своеобразная модификация образов «маленького человека» (Авросимов, Шипов, Опочинин), «лишнего человека» (Мятлев).

Ключевые слова: историческая проза, типология героя, «маленький человек», «лишний человек».

Matyshkina E. N. Type the Hero in Historical Novels B. Okudzhava

The seeks to make a typology of the hero in historical prose B. Okudzhava. To do this, consider the product «Poor Avrosimov», «The Adventures Shipova or old vaudeville», «Rendezvous with Bonaparte», «Journey dilettantes». In the novels there is a transformation of the hero Okudzhava mid XX century, there has been a kind of modification of images of the «little man» (Avrosimov, Shipov, Opochinin), «superfluous man» (Myatlev).

Key words: historical prose, the typology of the hero, «little man», «superfluous man».

Махлина С. Т. Значение Эдварда Саида в современной культуре и культурологи

Доминантным аспектом современной культуры является глобализация. Конечно, это явление имеет черты двойственности. Основные особенности глобализации очень ярко воплотились в судьбе и творчестве Эдварда Вади Саида (1 ноября 1935 г. — 25 сентября 2003 г.). И жизнь, и творчество, и политическая, и общественная деятельность его настолько двойственны, что отражают все противоречия глобализации. Фигура Эдварда Саида весьма

показательна для современной эпохи и, несомненно, значима для современной культуры и культурологии.

Ключевые слова: глобализация, культура, культурология, Запад, Восток, ислам.

Mahlina S. T. Edward Said's Value in Modern Culture and Cultural Science

Globalisation is a dominant aspect of modern culture. This phenomenon is surely of dual nature. Main features of globalization are embodied in the art and life of Edward Wadie Said (1.11.1935–25.09.2003). His art and life, his political and social activity, are so ambiguous that reflect all controversies of globalization. Edward Said is a representative figure of the modern times and is definitely significant for the modern culture and culture studies.

Key words: globalization, culture, culture studies, West, East, Islam.

Микитюк Ю. М. Категории органической теории в идеологии почвенников

В статье рассматриваются основные положения «органической теории», раскрывается ее место в идеологии почвенничества. Анализ таких понятий, как народность, нация позволяет раскрыть решение почвенниками проблемы соотношения национального и общечеловеческого.

Ключевые слова: «органическая теория», нация, народ, «почва», Григорьев, Страхов, Достоевский.

Mikityuk Y. M. The Organic Theory in Ideology of Pochvenniks

This article discusses the basic statements of the 'organic theory', it also reveals its place in the ideology of Pochvennichestvo. The analysis of such concepts as nation, nationality, nation may allow to solve the problem of the relationship between national and universal by representatives of this ideology.

Key words: «the organic theory», nation, people, national, «soil», Grigoriev, Strahov, Dostoevsky.

Михайлова М. В. Классический текст как личное бытие

Классический текст рассматривается с позиций онтологической эстетики как один из видов личного бытия. Метафизическая потребность, лежащая в основе искусства, особым образом реализуется в литературе. Благодаря совершенному тексту, гармонично соединяющему стратегии значения и присутствия, становится возможным эстетическое событие встречи автора, читателя и языка, имеющее важнейшим своим следствием перенастройку личности в согласии человека и мира.

Ключевые слова: классика, текст, бытие, язык, автор, читатель.

Mikhailova M. V. Classical Text as a Personal Being

The article deals with the problem of classical text considered from the point of view of ontological esthetics as a kind of personal existence. The metaphysical requirement underlying art, is realized in literature in a special way. Thanks to the perfect text harmoniously connecting meaning and presence strategies, an esthetic event of a meeting of the author, the reader and the language become possible.

Key words: classics, text, being, language, author, reader.

Муравьев К. В. Два модуса триадологии А. Ф. Лосева

В статье рассматривается триадология известного русского философа Алексея Федоровича Лосева, которая соединяет в себе диалектические начала античной философии и христианское православное богословие.

Ключевые слова: триадология, ипостась, онтология, неоплатонизм, диалектика.

Muravyev K. V. Two Modi of A. F. Losew's Triadology

In the article triadology of noted Russian philosopher Alexey Losew which unites the dialectic principles of an ancient philosophy and Christian orthodox divinity is considered.

Key words: triadology, hipostasis, ontology, Neo-platonism, dialectics.

Островская Е. А. Теория традиционных религиозных идеологий: методологические возможности и горизонты применимости

Статья посвящена презентации принципиально нового подхода к социологическому исследованию процессов институционализации религиозных систем. Методологическое ядро разработанного автором подхода составляет теория традиционных религиозных идеологий, содержащая в себе концептуальный инструментарий для изучения религиозных идеологий Запада и Востока. Авторское рассмотрение сфокусировано на теоретико-методологическом разъяснении таких ключевых концепций этой теории, как «традиционные религии», «религиозная модель общества», «аналитическая схема институционализации религиозных систем». Особый интерес представляет предложенная в статье демонстрация методологических возможностей теории в аспекте преодоления эпистемологической ограниченности постхристианских академических моделей изучения религий.

Ключевые слова: религиозные идеологии, социология религии, эпистемологические основания научного изучения религий

Ostrowskaya E. A. Theory of Traditional Religious Ideologies: Methodological Capabilities and Horizons of Applicability

The article presents a new approach to sociological study of religious systems institutionalization processes. In the core of this approach there is a theory of traditional religious ideologies, as providing a methodological tool for analysis of religious ideologies in the context of Western and Asian societies. The focus is brought to the theoretical and methodological clarifications to three key concepts of the theory that are «traditional religions», «religious model of society» and «analytical scheme of religious systems institutionalization». The demonstration of their methodological applicability is of great importance for comprehending epistemological limits of post-Christian scientific models for studies of religion.

Key words: religious ideologies, sociology of religion, epistemology of scientific studies of religion.

Островский А. Б. Категория «замирщение» в нормативных документах беспоповцев XIX — начала XX в.

Термин «замирщение», употребленный впервые в конце XVII в. федосеевцами, в течение двух столетий прошел эволюцию: первоначально он выражал противостояние христиানে (федосеевцы) / (отлученные, новожены, мирские), а во второй половине XIX в. уже служил мерой для оценки степени утраты благочестия конкретным членом беспоповской общины ввиду недозволенных контактов с иноверными в трапезе, совместной помывке в бане и др. ситуациях общения.

Ключевые слова: старообрядцы, межконфессиональные отношения, федосеевцы, поморцы, замиршение.

Ostrovsky A. B. The Category of Zamirshenie in Bespopovtsian (a Priestless Sect of Russian Old Believers) Regulations of the 19th- and Early 20th Century

The evolution of the term zamirshenie first used by the Fedoseevtsy in the late 17th century: originally representing the opposition between Christians (Fedoseevtsy) and excommunicates, Novojeny (unionists recognizing marriage), and laity, and in the second part of the 19th century censuring imperfect piousness of individual members of priestless community found guilty of inadmissible contacts with adherents of different creed at meals, in a bathhouse or in other communicative situations.

Key words: old believers, inter-confessional relations, fedoseevtsy, pomortsy, zamirshenie.

Плебанек О. В. Цивилизационная матрица как категория геополитики

Современные направления научных исследований — глобалистика, геополитика потребовали и нового категориального аппарата. Традиционные понятия, такие как цивилизация, наполняются новым смыслом, на их базе возникают новые категории, такие как гецивилизация, цивилизационная матрица, алгоритмы цивилизационной динамики и др. Использование новых и относительно новых понятий в новом контексте требует научного обоснования. Нестрогое, многозначное понимание научных категорий снижает их методологическое значение.

Ключевые слова: глобалистика, геополитика, цивилизация, гецивилизация, цивилизационная матрица, алгоритмы цивилизационной динамики.

Plebanek O. V. Civilizational Matrix as the category of geopolitics

Modern directions of scientific researches — global studies, geopolitics have demanded also new categorial the language. Traditional concepts, such as a civilization, are filled with new sense, on their base there are new categories, such as a geocivilization, civilizational a matrix, algorithms civilizational dynamics, etc. Use new and concerning new concepts of a new context demands a scientific substantiation. Not strict, multiple-valued understanding of scientific categories reduces their methodological value.

Key words: global studies, geopolitics, a civilisation, a geocivilization, civilization a matrix, algorithms civilizational dynamics.

Прокуденкова О. В. Роль географического фактора в культурологической концепции Л. И. Мечникова

В статье рассматривается культурологическая концепция выдающегося русского ученого Л. И. Мечникова. Отмечается особое внимание к проблеме географического детерминизма и роли природных условий в генезисе и развитии цивилизаций. Показано, что Мечников обосновывал своеобразие историко-культурного развития географическим фактором, главным из которых была гидросфера — водное пространство, ставшее общим объединяющим признаком классификации мировых цивилизаций: речные, морские и океанические.

Ключевые слова: географический фактор, гидросфера, цивилизация, географический детерминизм, культурогенез.

Prokudenkova O. V. Role of Geographical Factor in the L. I. Mechnikov's Culturological Concept

In the article, the culturological concept of outstanding Russian scientist L. I. Mechnikov is considered. Special attention to the problem of geographical determinism and role of environment in genesis and development of civilizations is paid. It is shown that Mechnikov saw the reason of originality of historical and cultural development in geographical factor, mainly, in hydrosphere, as water space is general uniting sign of classification of world civilizations: those of river, sea, and ocean.

Key words: geographical factor, hydrosphere, civilization, geographical determinism, genesis of culture.

Регинская Н. В. Александр Невский как символ национальной идентичности в современном искусстве

Повышенное внимание, уделяемое Александру Невскому сегодня, связано как с незаурядной личностью Благоверного князя, так и с потребностью восстановления национальных символов новой России. Святому Александру Невскому принадлежит роль выдающегося русского героя. Закономерно обращение современного искусства к героике Благоверного князя Александра Невского, изображение которого своеобразно своей двойственностью: сакрально-иконографичным содержанием и экспериментально-светской манерой исполнения.

Ключевые слова: иконография, традиция, экспериментальное искусство, духовно-иконологическое течение, иконная драматургия.

Reginsky N. V. Alexander Nevsky as a Symbol of National Identity in the Modern Art

An increased attention is paid nowadays to Alexander Nevsky owing to the remarkable individuality of the Blessed Knyazh as well as to the need of renewal of New Russia's national symbols. Saint Alexander Nevsky has a role of an outstanding Russian hero. Modern Art logically addresses the heroic stories of the Blessed Knyazh Alexander Nevsky, whose image is peculiar due to its ambivalence: its sacral-iconographic content and experimentally secular manner of fulfillment.

Key words: Iconography, Tradition, Experimental Art, Spiritually-Iconological Trend, Iconic Drama.

Рысаков А. С. Основные тенденции в конфуцианстве эпохи Цин

Статья посвящена аналитическому рассмотрению истории конфуцианского учения в XVII–XIX вв. Рассматриваются различные аспекты трансформации конфуцианства — каноноведение, психотехника, доктрина, ритуальные практики. Восстанавливается политический контекст функционирования конфуцианских школ и направлений. Исследуются доктринальные позиции наиболее значимых конфуцианских ученых цинского времени.

Ключевые слова: китайская философия, история конфуцианства, история Китая Нового времени.

Rysakov A. S. Major Trends in the Qing Dynasty Confucianism

The article is devoted to analytical consideration of the history of Confucian teachings in XVII–XIX centuries. Various aspects of the transformation of Confucianism: canon studies, psychotechnique, doctrine, ritual practice are considered. The political context of functioning of Confucian schools and directions is analyzed, as well as the doctrinal position of the most important Qing time Confucian scholars.

Key words: Chinese philosophy, the history of Confucianism, Chinese History.

Рысакова П. И. Социокультурная специфика женского образования в традиционном китайском обществе

Настоящая статья посвящена выявлению социокультурной специфики женского образования в традиционном китайском обществе. Основное внимание уделено анализу конфуцианских доктринальных предписаний, в соответствии с которыми выстраивались ценностно-нормативные представления о социальном статусе и роли женщины в китайском обществе. Рассматривается педагогический идеал традиционного женского образования.

Ключевые слова: конфуцианство, женское образование, «четыре женские добродетели», «талант».

Rysakova P. I. Socio-Cultural Specifics of Women Education in Traditional Chinese Society

The article deals with the problem of specific features of female education in Chinese traditional society. It primarily focuses on analysis of the doctrine of Confucianism which regulated the normative expectations of women's social status and role in Chinese society. The aim of women's traditional education is considered.

Key words: Confucianism, female education, four women's virtues, talent.

Свиридова Л. О. Олицетворение ада в «Чине погребению священническому»

В статье изложены результаты наблюдений над постканоническими восточно-христианскими гимнографическими памятниками на церковно-славянском языке. В центре рассмотрения отличительная черта гимнографической образности: олицетворение не только ада, но ирая, космологических уровней, природных объектов и стихий. В образной системе гимнографического текста выявляются космологический и антропоморфический семиотические коды.

Ключевые слова: гимнография, книги церковного обихода кирилловской печати, Потребник, семиотические коды, космологические представления.

Sviridova L. O. Embodiment of Hell in the «Order of Priestly Burial»

The results of observation of Eastern Christian post-canonical hymnographic memorials in the Old Church Slavonic language are given in the article. The central idea of the research is the main feature of the hymnographic imagery — the embodiment not only of Hell, but of Heaven, cosmological levels, natural objects and elements. In the system of hymnographic texts cosmological and antropomorphic semiotic codes are presented.

Key words: hymnography, church books of Cyril print, Potrebnik, semiotic codes, cosmological views.

Селивановский В. В. Сциентистские элементы вероучения Движения Веры

Сциентизм в теистической религии парадоксален. Этот феномен вероучения неопятидесятнического Движения Веры побуждает обратиться к анализу его генеалогических корней, теологии и эпистемологии. Крайний фидеизм и далёкое от научной рациональности отрицание чувственного опыта позволяет говорить не о сциентистской ориентации сознания, а о квазинаучном флэре, прикрывающем магический характер практики.

Ключевые слова: сциентизм, Движение Веры, метафизическое движение, Новое Мышление, закон веры.

Selivanovskiy V. V. Scientific elements of the Word-Faith Movement's doctrine

A claim for scientism in theistic religion is paradoxical. This doctrinal phenomenon of the neo-Pentecostal Word-Faith Movement encourages analysis of its genealogical beginnings, theology and epistemology. Extreme forms of fideism and rejection of the sentient experience, which is foreign to the scientific rationality, do not reveal a scientific orientation of consciousness but rather a quasi-scientific fleur, employed to disguise the magical nature of the movement's practices.

Key words: scientism, Word-Faith Movement, metaphysical movement, New Thought, law of faith.

Скоморох Олег А., протоиерей. История тюремного служения христианской церкви в связи с пенитенциарными реформами XVIII–XIX вв.

Статья касается вопросов, относящихся к истории тюремного служения христианской Церкви в период пенитенциарных реформ США, Великобритании и России XVIII–XIX веков, когда определялась позиция государств и общества, направленная на христианизацию и гуманизацию тюремного заключения вообще и нравственного исправления заключенных, в частности. Цель статьи — ознакомить миссионеров Христианской Церкви, совершающих тюремное служение, с развитием и становлением тюремной миссии, как части государственных систем исполнения наказания.

Ключевые слова: тюремное служение, миссия, пенитенциарные реформы, капелланство, Церковь и общество.

Skomorokh Oleg A. History of Prison Service of Christian Church in Connection with Penitential Reforms during XVIII–XIX Cent.

The article touches upon some questions concerning the history of prison ministry of the Christian Church during penitential reforms in the USA, the Great Britain and Russia in the course of XVIII–XIX centuries, when humanizing and Christianizing position towards the Penal Executive System in general and moral correcting of prisoners in details was taking its shape in those states and societies.

The objective of the article is to acquaint the Christian Church's missionaries, carrying out prison ministry, with the progress and development of prison mission, as parts of state Penal Executive Systems.

Key words: prison ministry, mission, penitential reforms, chaplaincy, Church and society.

Фадеева Т. Ф. Повседневные элементы духовной средневековой культуры. Искусство квадривиума: Музыка

В статье предполагается предварительный обзор культурологических аспектов средневековой системы образования. Автор рассматривает некоторые аспекты формирования хоральной культуры как многоступенчатой духовно-музыкальной системы.

Ключевые слова: Средние века, образование, музыка, церковная культура, искусство.

Fadeeva T. F. The Everyday Elements of the Spiritual Medieval Culture. Art of Quadrivium: Music

The article assumes a tentative review of the culturological aspects of the medieval educational system. The author distinguishes some aspects of forming of choral culture as many-staged spiritual-music system.

Key words: Middle Ages, education, music, church culture, art.

Федорова М. В. Семиотика свадебных украшений бурят

В статье рассматриваются украшения бурят как предметный код свадебного ритуала, на широком этнографическом материале анализируется синкретичная структура их семиотических функций. Свадебные украшения несли в себе продуцирующую, апотропейную символику, были связаны с представлениями о жизненной силе, являлись маркерами обретения невестой нового социально-возрастного статуса. В качестве основных источников использованы вещевые коллекции Российского этнографического музея, Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН, научные публикации.

Ключевые слова: украшения, свадебный наряд, семиотический, символ.

Fedorova M. V. Semiotics of Buryats' wedding jewelry

The subject of the report is the jewelry as an objective code of the wedding ritual. The author analyses the syncretic structure of their semiotic functions on a broad ethnographic material. The wedding jewelry have productive, protective symbolism, were associated with notions of vitality, and were the markers of a bride new-age social status. As the main sources, the author used the collections of objects of the Russian Museum of Ethnography, the Peter the Great's Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), and scientific publications.

Key words: jewelry, wedding dress, semiotic, symbol.

Филиппова Ю. В. Мифологические аспекты в понятии сознания

В статье рассматриваются мифологические аспекты сознания, их влияние на возникновение новой формы познания — философии, онтологические предпосылки структур времени и памяти, а также сновидение как компонент мифопоэтического сознания и постепенный переход к рефлексии.

Ключевые слова: сознание, миф, рефлексия, время, память, реальность, сновидение.

Philippova J. V. Mythological Aspects of the Notion of Consciousness

The article deals with mythological aspects of consciousness, their influence on genesis of a new form of cognition — philosophy, also ontological suppositions of temporal and memorable structures, and dreaming as an element of mythopoetical consciousness and gradual conversion to reflection.

Key words: consciousness, myth, reflection, time, memory reality, dream.

Чистякова Э. Э. Скандинавское влияние в русской художественной культуре XIX–XX веков

Переломная эпоха XIX–XX веков изменила представление о взаимодействии русского и западноевропейского искусства. Для преодоления изоляции русской культуры было необходимо познакомить русских художников и общество с состоянием искусства за рубежом. Выставки скандинавских художников, организованные в конце XIX века, открыли национально-романтическое искусство северных соседей России и дали «пример вступления на общеевропейский путь развития без утраты национальных особенностей». Скандинавское влияние оставило заметный след на русской архитектуре рубежа веков, особенно в северной столице. Знакомство с достижениями скандинавского искусства расширило творческие возможности и позволило русским художникам оказаться причастными к наиболее значительным событиям художественной жизни рубежа веков.

Ключевые слова: скандинавское влияние, русские художники, северный модерн, С. П. Дягилев, А. Галлен-Каллела, А. Эдельфельт, «Мир искусства».

Chistjakova E. E. Scandinavian Influence in the Russian Artistic Culture of XIX–XX Centuries

The turning age of the XIX–XX centuries changed the idea about Russian and West European Art interaction. To bridge the Russian culture isolation it was necessary to introduce the status of the foreign culture to Russian artists and the society. The exhibitions of Scandinavian painters arranged at the end of the XIX century showed National Romanticism of Nordic neighbours to Russia and gave «an example of entering European way of development with no national peculiarities losses». Scandinavian Influence had a visible affect on Russian architecture at the turn of the century especially in the North Capital of Russia. Making the acquaintance with Scandinavian Art achievements enhanced creative opportunities and made Russian artists participate in more significant artistic life events of the turn of the century.

Key words: Scandinavian influence, Russian artists, Nordic Art Nouveau, Sergey P. Diaghilev, Akseli Gallen-Kallela, Albert G. Edelfelt, «The Art World».

Шомахмадов С. Х. Космография Южной Азии в письменных памятниках вишнуитской и буддийской традиций

В статье дан сравнительный анализ вишнуитской и буддийской космологических систем. Отмечается, что радиально-кольцевая морфология земной поверхности характерна как для буддийской, так и для вишнуитской традиции. Числовая семантика материков, представленная в космографии Южной Азии, демонстрирует, что ойкумена осмыслялась как совершенная, идеологически отражающая непрерывность двух традиций. Общим для обеих традиций является признание человеческой формы рождения как единственно благой, дающей возможность достижения окончательного освобождения (мокша, нирвана).

Ключевые слова: космография, буддизм, индуизм, Индия, сакральные центры

Shomakhmadov S. H. The South Asia's Cosmography in the Texts of Vaishnavist and Buddhist Traditions

The comparative analysis of the Vaishnavist and Buddhist cosmological systems is given in this article. It is noticed that the radially-ring morphology of a terrestrial surface is characteristic both for Buddhist, and for Vaishnavist traditions. The numerical semantics of continents presented in the Southern Asia's cosmography shows that ecumena was comprehended as the perfect, ideologically reflecting continuity of two traditions. The general for both traditions is the acceptance of the human birth form as a unique good, giving the chance for achievements of definitive clearing (moksha, nirvana).

Key words: cosmography, Buddhism, Hinduism, India, sacral centers.

.....
: **ЧОУ ВПО «РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ»** :
:

ОБЪЯВЛЯЕТ КОНКУРС НА ЗАМЕЩЕНИЕ СЛЕДУЮЩИХ ДОЛЖНОСТЕЙ
НАУЧНО-ПЕДАГОГИЧЕСКИХ РАБОТНИКОВ:

— ассистент кафедры культурологии и искусствоведения (1,0 ставка)

Должностной оклад составляет — 7300 рублей в месяц.

Квалификационные требования: высшее профессиональное образование и стаж работы в образовательном учреждении не менее 1 года, при наличии послевузовского профессионального образования (аспирантура, ординатура, адъюнктура) или ученой степени кандидата наук — без предъявления требований к стажу работы.

— старший преподаватель кафедры психологии (1,0 ставка)

— старший преподаватель кафедры философии (0,5 ставки)

Должностной оклад составляет — 7500 рублей в месяц.

Квалификационные требования: высшее профессиональное образование и стаж научно-педагогической работы не менее 3 лет, при наличии ученой степени кандидата наук стаж научно-педагогической работы не менее 1 года.

— профессор кафедры философии (0,25 ставки)

Должностной оклад составляет — 8500 рублей в месяц. Квалификационные требования: высшее профессиональное образование, стаж научно-педагогической работы не менее 5 лет, при наличии ученого звания профессора или ученой степени доктора наук стаж научно-педагогической работы не менее 3 лет.

Заявления и документы, согласно Положению о конкурсах, направлять по адресу:

191023 Санкт-Петербург, наб реки Фонтанки, 15, каб. 503. Телефон: 570-02-36.

Срок подачи документов — 1 месяц со дня опубликования объявления.

.....

Информация для авторов

«Вестник Русской христианской гуманитарной академии» — русскоязычный научный журнал, издающийся с 1997 г. С 2009 г. журнал выходит с периодичностью четыре раза в год. В «Вестнике РХГА» публикуются научные статьи, имеющие научную ценность архивные материалы, материалы научных и научно-практических мероприятий, хроника научной жизни.

Присылаемые в редакцию тексты должны соответствовать следующим формальным требованиям: объем от 0,5 до 1,0 а. л., редактор Word, шрифт Times New Roman, размер 12, интервал одинарный, сноски подстрочные (ГОСТ Р 7.0.5–2008), список литературы затекстовый (в конце статьи). Статьи должны сопровождаться аннотацией на русском и английском языках (каждая версия 400–500 знаков), а также списком из 4–6 ключевых слов на русском и английском языках. Авторам необходимо представить о себе следующие сведения: ФИО полностью, ученая степень, ученое звание, место работы, должность, домашний адрес, телефон, адрес электронной почты.

Материалы, не соответствующие описанным требованиям, могут быть отклонены редакционной коллегией без дальнейших разъяснений.

Решение о публикации поступивших материалов принимается редакционной коллегией на основании внутренних и внешних рецензий.

Редакция оставляет за собой право вносить в публикуемые тексты правку, которая не ведет к изменению смысла.

Электронная версия «Вестника РХГА» размещается в Интернете. Представление материала на рассмотрение редакционной коллегии равносильно признанию права редакции на электронную публикацию.

С аспирантов плата за публикацию рукописей не взимается.

К рассмотрению принимаются материалы, присланные на электронный адрес редакции journal.rhga@gmail.com.

Адрес редакции:

Русская христианская гуманитарная академия
Наб. реки Фонтанки, 15. Санкт-Петербург, 191011
Тел. (812)570–02–36; факс 571–30–75
www.rhga.ru

Свидетельство о регистрации средства массовой информации № 35196

Подписной индекс в объединенном каталоге «Пресса России» 40971

Журнал входит в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание учёной степени доктора и кандидата наук» ВАК России и Российский индекс научного цитирования.

**ВЕСТНИК
РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ**

2011. Том 12. Вып. 1

Подписано в печать 28.02.2011. Формат 70×100¹/₁₆. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 23,33. Тираж 550 экз. Заказ №