Acta eruditorum 2013 Выпуск 13

Главный редактор

Д. В. Шмонин

Зам. главного редактора

М. Ю. Хромцова

Редакционная коллегия

М. В. Архипова

Н. В. Белкина

С. М. Капилупи

И. С. Пучкова

Т. Н. Рейзвих

Н. М. Сапронова

О. А. Штайн

Отв. секретарь редколлегии

В. А. Егоров

Издается с 2005 г.

СОДЕРЖАНИЕ

Проблемы религиоведения, богословия и философии (к 20-летию образовательной программы «Религиоведение» в РХГА)

■ Р. В. Светлов
Нужно ли современной России религиоведение? 3

■ А. Дези
Избыток бытия в онтологии Шеллинга 6

■ А. Арко
Возникновение метафоры «внутренний человек» и ее восприятие в античности 11

■ М. Ю. Хромцова
Жак Дюпюи о перспективе диалогической открытости христианства 13

■ О. В. Кутарев
Древнеславянские загробные представления и концепция множественности душ 21

■ М. Н. Орлова
О связи между онирической традицией и представлениями об инкубате 25

■ Ю. В. Белоусова
Некоторые аспекты образа протестанта в российской медиасреде 28

■ Иеромонах Иларион (Резниченко)
Естественная теология Думитру Станилоае 31

■ С. А. Черкасов
Особенности характера древнерусского богословия (на примере анализа восприятия догмата Боговоплощения в некоторых памятниках церковной письменности Древней Руси) 36

■ Д. В. Хмыров
Советская религиозная политика в отношении русской церковной эмиграции (в отечественной и зарубежной историографии) 42

■ Л. М. Ефимова
Феномен аэдов и мнемонов в Древней Греции 49

■ О. В. Афанасьева
Проблемы церковной рецепции на примере литургических реформ в Русской Православной Церкви в XVII в. 53

Проблемы культурологии и истории

■ О. В. Субботина
Иконография «Страшного суда» 58

■ С. Б. Веселова
Город как образ сознания и образы города в сознании 63

■ А. В. Белоногова
Из опыта чешского кинематографа: К. Я. Эрбен. Христианские корни сказки «Златовласка» 69

■ А. Б. Сидякина
Война за польское наследство и курляндский трон для Э. И. Бирона: история одного сговора 72

Издание публикует тексты научных докладов и сообщений, представленных в ходе международных, российских, региональных и межвузовских научных мероприятий, проводившихся Русской христианской гуманитарной академией в 2012–2013 гг. Для философов, богословов, культурологов, психологов, филологов.

Проблемы философского образования

■ И. С. Пучкова
Высшее философское образование дистанционно: проблемы и перспективы 76

Критика и библиография

■ О. А. Штайн
Медиальный приступ реальности на книжных полках 79

Научная жизнь РХГА

■ О. А. Штайн
Религиозные традиции в современной науке и культуре 81

■ В. А. Егоров
XIII Свято-Троицкие ежегодные академические чтения. 83

Издается Русской христианской гуманитарной академией

Адрес редакции:
наб. р. Фонтанки, 15,
комн. 505.
Санкт-Петербург,
191023

Тел. (812) 570 02 36,
факс (812) 571 30 75
www.rhga.ru

ISSN 2307-6437

От редакции

Выход данного сборника приурочен к ***20-летию образовательной программы «Религиоведение» в РХГА*** и включает подборку статей, поднимающих вопросы актуальных задач современного религиоведения, взаимосвязи науки и религии, религии и образования, межкультурной и межрелигиозной коммуникации, авторы статей также рассматривают проблемы роли и места религии в современном обществе.

В выпуске №13 «Acta eruditorum» публикуются статьи по материалам докладов, прозвучавших на ежегодной Сретенской научно-практической конференции «Психея и Пневма» (24–25 февраля 2012 г., 21–22 февраля 2013 г.), на XV-й ежегодной конференции молодых ученых «Бог. Человек. Мир» (20–21 декабря 2012 г.), а также другие материалы и исследования богословской и философско-религиоведческой тематики. В разделе «Научная жизнь» приведены материалы и отчеты о прошедших 28–31 мая 2013 г. в Русской христианской гуманитарной академии XIII Свято-Троицких ежегодных международных академических чтениях, а в разделе «Критика и библиография» читатель может познакомиться с наиболее интересными новинками издательства академии.

ACTA ERUDITORUM. Научные доклады и сообщения. 2013. Вып. 13.
СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2013.

Подписано в печать 5.12.2013.Формат 60x84 1/8.
Печать офсетная Усл.печ.л. 11. Тираж 550 экз. Заказ № 491.

Отпечатано в типографии «Контраст»
192029 Санкт-Петербург, пр. Обуховской обороны, д. 38

ПРОБЛЕМЫ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ, БОГОСЛОВИЯ И ФИЛОСОФИИ

(К 20-летию образовательной программы «Религиоведение» в РХГА)

Р. В. Светлов
д-р филос. наук,
проф. Русской христианской гуманитарной академии,
декан факультета философии, богословия и религиоведения

НУЖНО ЛИ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ?

(доклад прочитан 22 октября 2013 года на семинаре «Актуальное религиоведение» в РХГА)

Copyright © 2013, Р. В. Светлов

1. Прежде всего, следует отметить падение внимания и интереса в российском общественном сознании к религиоведению (впрочем, как и богословию) — и это притом, что общество, в котором мы живем, имеет многие признаки постсекулярности. Похоже, религиоведение не оправдало те надежды, которые возлагались на него в российском сознании 90-х — первой половине 2000-х гг. (хотя ряд из этих надежд явно противоречит академическому статусу религиоведческих дисциплин).

Мы видим, что в последние полтора десятилетия российскому религиоведению не чужды процессы академической самоорганизации: возникли профессиональные и институциональные союзы религиоведов, появляются новые периодические издания, или выходят на более высокий академический уровень традиционные журналы (например, «Религиоведение», «Государство, церковь, религия», «Религиоведческие исследования»). Но в ряде существенных для России вопросов голос религиоведа по-прежнему не слышат. Примерами тому являются кампания по поводу ОРКСЭ, в которой мнение религиоведческого сообщества было представлено достаточно ограниченно, а также история некоторых законодательных инициатив в деле регулирования отношений религии и общества.

2. Возникновение общественного интереса в России к религиоведению относится к началу 90-х гг. XX в., и оно было связано с тремя обстоятельствами:

— Движением от «материализма к духовности», от коммунистической идеологии к некоему просвещенному и «духовному» мировоззрению новой России. От религиоведения, в частности, ждали, что оно заполнит имеющиеся образовательные и ценностные лакуны в знаниях о традиционных для России конфессиях. Это было вполне искреннее желание — в том числе со стороны той части интеллигенции, которая не спешила в Церковь, но готова была с уважением относиться к «духовным традициям».

— Интересом к «другим религиям». Значительная часть «потребителей» религиоведческого знания хотела «узнать про варианты» в вопросе духовного выбора. Интерес к индийским, китайским религиям, к эзотерике и «традиционному язычеству» стимулировал интерес к религиоведению: по убеждению многих, задача преподавателя-религиоведа выражалась в ознакомлении и «оглашении» истин религиозной сферы. Многие из слушавших религиоведческие курсы того времени были убеждены в наличии некоего «единого источника» у всех религиозных традиций и откровений — чему соответствовало наличие в стандартных религиоведческих курсах 90-х гг. чисто европоцентристского представления о единстве человеческой природы.

— Падением «железного занавеса», которое пробуждало интерес к тому, что происходит в области истории религий и религиоведения.

3. Наполнение религиоведения специалистами происходило с разных сторон. Я отметил бы в первую очередь роль историков — Востока, философии, Церкви, философов религии, которые делали многое для появления переводов, популяризации религиоведческого знания, а также социологов и психологов.

Во многом «то» религиоведение чаще всего было «историей религий» с очень определенным «конфессиональным» или «феноменологическим» уклоном. В связи с этим хорошо зафиксировались в памяти споры по поводу демаркации предметных полей богословия и религиоведения, т. к. и то, и другое, казалось бы, претендовали на одну и ту же области исследования… Наверное, самый яркий плод «того» психолого-феноменологического религиоведения — наследие Е. А. Торчинова, которое достойно, безусловно, отдельного разговора.

4. Интерес к западному религиоведению внутри «профессиональной» среды был связан и с тем, что возникло представление о необходимости смены академической парадигмы — вместо марксистского религиоведения ожидали новых и современных форм изучения религии. Так получилось, что наши исследователи поначалу в большей степени знали зарубежную философию религии (П. Тиллих, К. Ясперс),

Copyright © 2013

феноменологию религии (М. Элиаде) и психологию религии (У. Джеймс, К. Г. Юнг, С. Гроф). Именно на эти разделы знания поначалу и опиралось «новое отечественное религиоведение». При этом и здесь в информированности российской аудитории оставались огромные лакуны, например: знаменитый текст Р. Отто «Священное» был опубликован на русском языке лишь в 2008 г.

5. Но мы не понимали, что западное религиоведение само находится в методологическом кризисе. Надежды на феноменологию религии «не оправдались» уже в 60-х гг. XX в. Тогда же возникла проблема определения самого предмета религиоведения.

Проблема определения предмета религиоведения, понятия религии — трансцендентное это, или священное, или же «ген» («мем») религиозности etc. — это не только формальный вопрос. Перед нами явный признак фундаментальной методической проблемы: размывания предметной сферы науки, выглядевшей до этого более или менее очевидной. Причин этому немало. Главная, на мой взгляд, состоит в разрушении просвещенческого представления о субъекте, которое, как ни парадоксально, сохранялось и в «эпоху модерна». Просвещенный (образованный), вменяемый с юридической и социальной точек зрения субъект, являвшийся носителем религиозного отношения, был основой для трех «китов» западного общественного сознания: понятий личности, свободы, универсальных прав человека. В XX в. он подвергался не только теоретической критике (психоанализ, Хайдеггер, философия языка, экзистенциализм, марксизм, в дальнейшем — постмодерн), но и исторической. Основанный на таковой идее субъекта первый либеральный проект дал трещину во время Первой мировой войны, коммунитарные проекты (коммунистический, фашистский) — во время Второй мировой, а окончательно — по завершению холодной войны. Новолиберальный проект «открытого общества» пребывает в кризисе в наше время, концепция секуляризма «опротестовывается» реалиями постсекулярной эпохи. Децентрализованный субъект-«ризома» (используем известное понятие Делёза) уже не рассматривается как нечто, определяемое естественной или исторически сложившейся иерархией его внутренних начал. Граница между социальным фоном и субъективностью размывается, многообразие исторического опыта противоречит европоцентричной модели религии.

6. В итоге религиоведение стало совокупностью дисциплин, которые объединено неким «полем по умолчанию», а именно социологией, психологией религии, когнитивным религиоведением, историей религии и т. д. Каждая из дисциплин «тянет одеяло» на себя, в чем нет ничего удивительного. Действительно, как определить предмет науки, если трудноопределим субъект, который является носителем этого предмета, когда на место доктрины приходит гипотеза, на место «сущности» — «тенденция», на место динамических закономерностей — статистические?

Иначе можно сказать и так — проблема с прояснением предмета религиоведения возникает в ситуации, когда субъект оказывается определим только извне — через систему юридическим норм, гарантом которой становится, например, ООН с ее базовыми документами. В связи с этим не удивительно, если в наше время предметом исследования религиоведа может быть, например, то, что *юридически* определено как религиозная организация. Осознание этого методологического кризиса в отечественном религиоведении происходит только в 2000-х гг., и я рад, что кафедра религиоведения РХГА, в частности, благодаря трудам А. Ю. Рахманина, имеет к этому осознанию прямое отношение.

7. Но не можем ли мы поискать-таки предмет религиоведения, исходя из наиболее типических современных интерпретаций религии?

Выделю четыре такие интерпретации (оговариваясь сразу, что список этот не претендует на академическую полноту).

I. Социология религии, для которой определяющим стал «тезис Дюркгейма»: «Общество — это бог». Социология религии отказывается от трансцендентного в пользу «сакрального», в результате чего происходит смещение акцентов исследовательского интереса в сторону социальной символики, прояснения форм и степени ее сакрализации. Этот «проект» естественным образом сталкивается с проблемой демаркации религии и идеологии, сакрального и чисто социального. К тому же подходу мы отнесли бы и известную концепцию рационального выбора и религиозной экономики.

II. Философия религии, феноменология религии (конфессиональное религиоведение), теология. Объединяю все это в один «кластер», т. к. все перечисленные явления в той или иной степени ставят проблему трансцендентного. Но дело, наверное, даже не в самом понятии трансцендентного, ведь религиозная доктрина может и не знать запредельного в строгом смысле этого слова (пантеизм), как и нет необходимости в глубинном мистическом опыте, чтобы быть религиозным человеком. На мой взгляд, здесь предметом анализа выступает то, что Н. Лобковиц (и не только он) называл «большой объясняющей гипотезой», — некоторое мировоззрение, центрированное на идее абсолютного. Давно замечено, что подобная «гипотеза» оказывается вполне верифицирующим фактором, объясняющим как ход жизни и личный опыт человека (дающий урок, позволяющий говорить об ожидании обетованного), так и картину мироздания в общественном, художественном и научном ее «изводах».

III. Глубинная психология религии, для которой религиозное связано с мистическим опытом (Юнг, Грофф, Торчинов). Так, Е. А. Торчинов писал, что основой религии (хотя всю религию не исчерпывающей) являются трансперсональные и перинатальные переживания, с которыми он связывал формы мистического опыта и которые, по его мнению, влияют на типы религий.

IV. Естественнонаучное религиоведение, т. е. когнитивистика в самых разных ее проявлениях. Это активно развивающееся и финансовоемкое ныне течение, одним из успешных популяризаторов которого ныне выступает наша коллега М. М. Шахнович (а принадлежат к нему такие ученые, как Ст. Гатри, Дж. Баррет, Д. Спребер и многие другие), принимает в качестве религиозного некое свойство когнитивных явлений человеческой психики или (в крайних из своих направлений) электрохимических процессов головного мозга. Религия понимается здесь как естественный, природный, биологически обусловленный феномен, «коренящийся в мозгу», т. е. являющийся определенным результатом когнитивной структуры человеческого мышления. Как пишет Дан Спребер, «религия — не столько культурный феномен, сколько ментальный механизм». Когнитивисты поднимают на щит эволюционизм, полагая, что религия — один из элементов эволюционной адаптации человека. Правда, согласно одним из них, религия уже исчерпала себя, превратилась в аппендикс, требующий отсечения. Но согласно другим, она — необходимая и имеющая перспективу эволюции часть наших ментальных процессов. Когнитивисты последовательно критикуют концепцию символической природы культуры, отсекая возможности прямого компромисса с культурологическими и большинством философских концепций религии.

Попытавшись изобразить эти четыре подхода в виде сфер, мы обнаружим, что по объему и содержанию они серьезно отличаются друг от друга: ментальные процессы напрямую не исследуются феноменологами или «чистыми» социологами, социальная символическая реальность лишь привходящим образом интересует «глубинных психологов» и т. д. Однако есть некий центр, собственно «само религиозное», где все четыре тенденции сходятся, трактуя, при этом, его по-разному. Быть может, именно здесь мы видим некоторую перспективу «великого объединения» (если оно, конечно, необходимо) религиоведческих «трендов». То, что мы считаем религиозным, проявляет себя и на нейрофизиологическом, и на эволюционно-адаптационном, и на социально-символическом, и на глубинно-психологическом, и на феноменологическом уровне. Задача религиоведа, учитывая всю эту разнообразную информацию о «религиозном», попытаться истолковать «объясняющую гипотезу», которая в итоге выступает источником целесообразного поведения верующего и его отношения к обществу, в котором он живет.
8. Если говорить о роли, которую могло бы играть религиоведение в современной России, то сразу же нужно отметить, что даже еще не слишком большой (в силу отсутствия глубоких традиций) потенциал своих возможностей, который у него имеется, оно реализовать пока не в состоянии в связи с очевидным снижением интереса «государственной науки» к социогуманитарной сфере. Однако есть целый ряд явлений и, я бы сказал, вызовов современного общества, которые требуют привлечения религиоведения для выработки адекватной государственной и общественной стратегии. Назову только два лежащих на поверхности.

— Мы живем в эпоху очевидной «политизации» религии и религиозных конфликтов, имеющих как «цивилизованный», так и «горячий» сценарии прохождения. Конкуренция религиозных предложений — вещь естественная и даже необходимая для продолжения существования религии: привлечение на свою сторону новых «адептов» — это, так сказать, «уставная» задача для большинства из религиозных общин (за исключением некоторых «национальных» религиозных движений, а также основанного на идее избранничества сектанства и т. п.). Но условия конкуренции в нашем, ставшим «маленьким» и в то же время «глобализованном» мире совершенно иные, чем еще пару поколений назад. Для России, традиционно мультикультурной страны, к тому же столкнувшейся в последние десятилетия со значительным числом новых религиозных явлений, угроза политизации религиозных конфликтов более чем актуальна. В связи с этим теория религиозного конфликта, их типология и, наконец, разработка форм «цивилизованного» их протекания являются актуальной задачей религиоведов. Добавлю так же, что конфликт может касаться не только отношений между религиозными общинами, но и сферы отношений между религиозной организацией и общественной (государственной) структурой, религиозным и светским сообществом и т. д.

— Мы живем в век «неинституциональной религиозности». Религиозный интерес, как и «духовное» предложение, резко меняет свой облик. Но тогда возникает вопрос, где проложить границу между терапевтическим предложением со стороны «расстановок по Хелингеру» или верой «церкви Челябинского метеорита» в то, что он принес на землю тайные знания, и религиозным отношением? А ведь в «ситуации постмодерна» религиозное утешение и даже спасение превращается в один из видов экономики потребления. Скорость доставки и усвоения становится ныне одним из главных критериев качества продукта, а разница между симулякром и субстанцией, т. е. между квазирелигиозным товаром и чем-то более серьезным, оказывается до исчезновения тонкой. Вопрос о способах бытия этой неинституциональной религиозности в современном российском обществе имеет не только теоретическое, но и вполне практическое значение, так как подобная модель удовлетворения религиозного интереса характерна для широких кругов наших сограждан, а ее результаты имеют не только личностные, но и общественные последствия.

А. Дези
д-р филос. наук,
государственный университет Сассари, институт истории гуманитарных наук и педагогики, кафедра философии

ИЗБЫТОК БЫТИЯ В ОНТОЛОГИИ ШЕЛЛИНГА

Copyright © 2013, А. Дези

1. Начиная с первых работ по натурфилософии, и в первую очередь, в «Системе всей философии и натурфилософии в частности» (1804 г.), Шеллинг утверждает, что *то*-что-*есть*, сущее (ὄν*)* в узком смысле, никогда не есть чистое и «мертвое» Бытие — то есть инертное *datum*, просто полагаемое перед (*vorgestellt*) *внешним* и субъективным восприятием, — но, *будучи утвержденным*, оно необходимо есть также и *утверждающее*[1]. *Сущее*, таким образом, является таковым активно, и *реальность* того-что-*есть* проявляется именно в избыточности по сравнению со стабильностью данного.

Оживленный глаз, пишет Шеллинг в 1806 г.[2], вызывая через букву дух философии Данте[3], — становится *более живым* не в той степени, в которой есть он сам, но только в той, в которой *внутренняя радость просвечивает из глаза*, другими словами, сущее *есть* действительно только тогда, когда оно превосходит само себя и не закрывается в субстанциальном сжатии собственного самоутверждения.

Сущность не сжимается в данном случае до внешнего предицирования Бытия или же в простую концептуальную форму, но, так сказать, проникает и укрепляется в глубине, проявляясь вновь через внутренний разлом и преображение самого Бытия. В данном контексте *форма* (которую мы можем назвать νοῦς или *мыслью*) не является субъективным (чувственным или же понятийным) «наложением», но она есть такая же *субстанциальная*, как и Бытие. Следовательно, необходимо образуется, в *связи* с Бытием, та онтологическая *двойственность*, которая в рамках натурфилософии выражается в противодействии (и в то же время в тождестве) принципа тяжести (реального или материального принципа) и светового (или же идеального) принципа.

Во взаимном проникновении два принципа (или субстанции) становятся просто *органами* третьего принципа, то есть они становятся *атрибутами* — в том смысле, который вкладывал в это понятие Спиноза — третьей субстанции (в данном случае Шеллинг полагает ее *абсолютной*), которая проявляется феноменально, поскольку является существом, только в *организме*[4]. Тяжесть (или же Бытие), вбирая в себя «*бесконечный* концепт» или *идею*, которая является самим *светом* (или же Сущностью), перестает быть как субстанция сама по себе и становится *формой* последующей субстанции. Таким образом, материя отказывается от *обоснованности* своего субстанциального акта и позволяет вырваться изнутри — сдирая твердую кожуру конечности, которая привязывает ее в Бытию — эту несжимаемую *бесконечность actu,* в которой проявляет себя, через появление жизни, нестабильная и необоснованная *возможность-небыть* мира.

То, что Шеллинг здесь определяет как *действительно сущее*, то есть как τὸ ὄντως ὄν, — это просто *бесконечная* связь между принципами. Тем не менее еще необходимо прояснить глубинную природу этой связи, которая может быть определена, в первую очередь, только после установления того, каким образом и в какой степени рассуждение Шеллинга способно на самом деле показать собственно «избыточный» или же бесконечный аспект.

В кульминационный момент процесса, изложенного натурфилософией, те три принципа, которые Шеллинг называет также «потенциями», находят свое абсолютное тождество и единство в том, что лишено *субстанциальных определений* (или же особых «потенций»), то есть в *разуме* (*potenzlos*), который, совершенно объединяя и разрешая в себе всю частичность, показывает, наконец, себя вне любых противопоставлений как материя и форма всех вещей.

Однако даже в этом вечном примирении реального и идеального, в этом небесном горении любой закрытой материальности во взрывчатой идеальности света, можно различить еще одну форму «эссенциализации Бытия», под которой здесь понимается представление Бытия как «*средства* выявления» сущности или же концепта, который проявляется *только* через Бытие и в нем. Если то, что, являясь по сути абсолютной сущностью, противопоставляет себя Бытию и радикально его отрицает, поднимая его от акта до потенции, мы определим как *Ничто*, то можно сказать, что в потенциализации Бытия в какой-то мере имеет место *энтификация* Ничто. Хотя Бытие разрушено жизненным взрывом, рожденным идентификацией со светом, оно продолжает существовать как средство выявления Ничто, которое, таким образом, попадает в зависимость от Бытия, которое оно само обнуляет. «Ничто» раскрывает, как субстанцию Вселенной, уже не «мертвое» Бытие, но неуловимый жизненный взрыв; *тем не менее* такая Жизнь в какой-то мере сменяет, а точнее, подменяет собой, в качестве сущей субстанции, то Бытие, субстанциальность которого она отрицает, и, как следствие, она сама замыкается в *акте*, который

Copyright © 2013

есть Ничто. Головокружение от бесконечной нуллификации гравитационной субстанции с помощью избытка света, абсурд, который, казалось бы, должен тонко уравновешивать необоснованность вселенной, на этом этапе рассуждений Шеллинга, так сказать, компенсируются и нормализуются появлением самого разума в разгар процесса самовыражения Ничто.

Таким образом, единство или связь трех потенций, согласно натурфилософии, снова является только *субстанциальной* единицей, хотя эта субстанция понимается в данном случае как чисто духовная единица и уже не как материальная.

2. Для того чтобы иметь возможность показать избыточность связи, избегая при этом, чтобы она утвердилась в одной субстанции, проявляющей в простой латентности Бытия свое неизменное *присутствие,* необходимо допустить, что сам разум, поскольку является абсолютной сущностью, *может не быть*.

Это означает, что онтология в узком смысле возможна, в первую очередь, только избегая эссенциализации Бытия и, следовательно, имея в виду *внутри* самой связи не субстанциальную единицу, но возможность *абсолютного расщепления* принципов таким образом, что каждый из них может действительно рассматриваться как самостоятельная субстанция.

Бесконечность абсолютной Сущности, понимаемая как связь (*copula*) противоположных принципов, подразумевает, что то, что связывается, само по себе выступает как связь и что, следовательно, *абсолютное* тождество является *тождеством тождества*. Если выразиться более точно, как утверждает Шеллинг в нескольких местах[5], одна и та же первоначальная Сущность должна быть как противопоставлением (то есть независимой субстанциальностью двух принципов), так и единством этих принципов. Поскольку собственно связь Сущности *бесконечна*, она не поглощает вновь в себе (иначе говоря, в субстанциальном единстве) связанные принципы, но допускает, *в* единстве, *как* противопоставление между ними, *так и* их единство, которое, таким образом, в экономии абсолютного тождества, не приобретает первенство в отношении противоположности двух принципов. В бесконечном единстве каждое является Всем, или все есть во всем («πάντα ἐν πᾶσιν» согласно известному выражению апостола[6]).

Уже в «Системе» 1804 г., говоря о воспроизведении в форме относительной разницы или о размножении сквозь призму различия между полами, Шеллинг подчеркивает гетеро-субстанциальный аспект (ἑτερούσιος) *подлинного* тождества, указывая на то, что любовь выступает в качестве момента единства того, что могло бы быть или заключаться в полной разделенности. Как момент наивысшего проявления Сущности, избыток любви вызывает *миг* светового взрыва, который объединяет бесконечные принципы в чистом отсутствии сужающих определений. В этом единстве, которое неким образом уже проявляет себя скорее как абсолютная потенция нуллификации Бытия, а не энтификация Ничто, Шеллинг в общих чертах обрисовывает высокое метафизическое значение, которое приобретет Любовь в работе о «Свободе»[7]. Таким образом, настаивая на субстанциальном расщеплении как на обязательном условии *бесконечного* тождества и приближаясь к первичному онтологическому пониманию проявления Сущности в Бытии, Шеллинг напоминает в «Системе» 1804 г., что *подлинное* тождество может быть предчувствовано только в потенцированном единстве, то есть только в таком единстве, в котором каждое из двух противоположных есть нечто *само по себе* и вместе с тем не существует без другого. […]

Если каждое не было бы целым, но только частью целого, любви бы не было: любовь есть только потому, что каждое есть целое и тем не менее желает другое, ищет другое[8].

Теперь, даже если здесь имеет место выражение абсолютного тождества только в той степени, в которой оно не отменяет бесконечные принципы и не навязывает себя в качестве процессуального преодоления их субстанциальности, Любовь могла бы быть, тем не менее, понята как *сущностное* единство разделенных субстанций. Под «сущностным» здесь понимается «сущее согласно собственной *природе*» (*natura sua*), то есть нечто действует или, точнее, движется, сущностным образом, если естественно (можно сказать, даже слепо) следует внутренней необходимости, и если эту необходимость убрать, то это нечто перестанет быть тем, что оно есть. Согласно этой точке зрения, поскольку дана Сущность Любви, эта последняя выводилась бы естественным образом в три бесконечные субстанции, которые нашли бы вновь в реализации Любви свое собственное небытие, то есть Ничто, способное установить их тождество и единство. Мир (субстанции) и, *следовательно*, Любовь проявлялись бы поэтому как *необходимые* (неизбежные) последствия Сущности, которая в них выступает, и независимость субстанций не ислючала бы никоим образом их *соприсутствие*. Ссылаясь на выражение *Varronis*, подхваченное *Arnobio*[9] и использованное Шеллингом для указания, в философии мифологии[10], первоначальных божеств или *формальных* принципов, можно сказать, что бесконечные принципы являются с «сущностной» точки зрения *consentes* (сосуществующими) или *complices*, так что они «возникают вместе и вместе приходят в упадок»[11]. Следовательно, *сущностно* объединенные в Любви, эти принципы могли бы уступить место только «замкнутому хаосу» чистых *потенций*, лишенному *будущего*[12].

3. Совокупность, которая объединяется в Любви, может все же пониматься не только как соприсутствие каждого, но также и как отсутствие единой сущностной субстанции. Если Любовь — это тождество, поскольку *допускает* абсолютность каждой субстанции, тогда нельзя исключать, что абсолютное единство, именно потому, что оно абсолютно и нерасторжимо, *может не быть*, или же что оно надсущностно и в этом смысле сверхестественно. Иначе говоря, расщепление субстанций может пониматься

не как представление или развитие сущностного определения абсолютной Сущности, но скорее как *возможность* (*potentia*) для разбивания Сущности и перехода в чистый избыток, следовательно, для разрыва с собственной сущностной *природой*. Таким образом, *расщепление* возникает как сама существенность Сущности или же как существенность Единства, поскольку оно не есть относительно или негативно абсолютное, но «потенцированно» абсолютное, то есть позитивное и утверждающее.

Если Сущность заключает в себе всю возможность *своего* бытия и показывает, таким образом, поскольку является абсолютным действием, границы Невозможного, Любовь, являясь надсущностным единством, раскрывает Потенцию, внутренний разрыв Невозможного, и следовательно, проявляется как абсолютная возможность-не-быть Сущности. Разделение субстанций происходит, таким образом, прежде всего, как Потенция Сущности. Избыток существенности не обнаруживает себя в данном случае негативно в простом «допускаемом бытии» отдельных субстанций, но выражается скорее в *лишении* самой Сущности в другой субстанции, каковая субстанция в собственной возможности демонстрирует *абсолютную необоснованность* (*Ungrund*) Сущности. Потенция Бытия является на самом деле самой необоснованностью Сущности, и в такого рода необоснованности выражается та надсущественность, благодаря которой субстанции действительно разрываются таким образом, что Сущность не имеет своего *собственного* бытия в Бытии и Бытие *может* не быть *сущностным*.

Следовательно, существенность этой Сущности — это то, что, с одной стороны, позволяет ей оставаться в самой себе — поскольку является *совершенно* надматериальной, — а с другой стороны то, что *может не быть* или же может обнулить собственную сущность. В божественном Безразличии к данной Сущности, в избытке, которой не боится абсолютной потери самого себя, *вырастает* Потенция другого Бытия, *Бытия будущего*. То, что прерывает Сущность, следовательно, является Будущим, которое, будучи Потенцией (то есть недействием), также является тем, что позволяет (актуальную) Сущность. В этом смысле можно сказать, что Сущность *есть* бытие-в-потенции Будущего, или же что она сама есть потенциальность Бытия. Слово «магия»[13], которое Шеллинг упоминает в связи с Потенцией Сущности, имеет своей целью подчеркнуть неактуальный аспект (и с этой точки зрения по-настоящему *мощный*) того, что есть сущностно в *актуальности* Сущности. Необоснованность Сущности выражается «магическим образом» в Сущности, актуальность которой, так сказать, разрешена и поддерживается латентностью того, что является именно ее субъектом (*sub-jectum*). Сущность является действием, переполненным и сверхсущим, которое *содержит*, или же сдерживает, в силу своего взрывного избытока, потенцию, которая может его отрицать и которая становится латентной именно *в* этой бесконечной избыточности, то есть она *может* (переходно) Действие и, таким образом, становится *тождественной* ему. Бесконечная возможность уничтожения, Οὐκ ὄν, или же *абсолютное* «Ничто», которое как таковое может Невозможное и не обладает какой-либо необходимостью Бытия или заключения в чем-либо, обнаруживает себя в *бесконечной* утвердительности Сущности (Ὄν), которая в своем избытке распространяется в своего рода непрерывной самореализации.

4. Расщепление, вызванное абсолютной необоснованностью Сущности, *устанавливает* здесь *первый аспект* абсолютной Сущности, которая, в силу «Ничто», сводящего на нет всю материальность (= потенциальность в аристотелевских терминах), утверждается как *абсолютная актуальность*. Потенция здесь есть *совершенно* Действие; *будущее Бытие* и в полной мере является Ничто, «растворенное» в взрывности Ὄν, которое в некотором роде «сметает» любую потенциальность в чистую актуальность, которая единственная «сопротивляется» (*resistit*) абсолютному «несуществованию» (*inexistentiae*) Οὐκ ὄν.

Ὄν и Οὐκ ὄν *есть*, согласно этому аспекту, в совершенном, законченном уравнении (Οὐκ ὄν = Ὄν), в котором обнаруживается 1) Потенция в своей чистоте и 2) Действие, которое равно 3) единству Действия и Потенции. Этот аспект абсолютной Сущности — в трех своих внутренних определениях — есть *чистая актуальная субстанция*, которая не нуждается в том, чтобы быть *в другом* бытии; она не «проникнет» *по природе* в бытии-мира, чтобы потом вновь постичь его сущностно в самой себе, но есть непосредственно и эмфатически (ἐμ-φαίνει) в Ὄν.

Однако вне этого первого аспекта *существует* (*existit*), тем не менее, и дополнительный *аспект* абсолютной Сущности. Ее необоснованность требует, чтобы она была не только *Субстанцией* (*substantia actualis* или же Действием, заключенным в себе), но также *Причиной* (*causa*), и следовательно, Потенцией. Само действие должно иметь возможность не быть, то есть должно быть совершенно *индифферентно*, есть ли оно или нет. Это означает, что потенциальность (магия), сведенная к *абсолютной* латентности в глубине Действия, должна иметь возможность разрывать совершенствование тождества с Действием, или же, говоря иначе, Действие само должно быть в состоянии освободиться от зависимости (если можно так сказать, заклинания), которая «магическим» образом привязывает его к *чистоте* Потенции, которая является его субъектом. Актуальность Действия должна уступить *место* Потенции с тем, чтобы можно было *перейти* от абсолютной латентности к латентности *относительной*.

Следовательно, в Действии, которое могло бы закрепиться и установиться в завершенности собственной актуальности, *обнаруживается* неожиданным образом, *ex improviso*, возможность расщепления с Потенцией. Чистая актуальность разрывается появлением *Бытия*-в-потенции, то есть Μὴ ὄν, которое есть относительное небытие одного Бытия *отличного*

от чистого Действия (Ὄν). Μὴ ὄν в данном случае есть неожиданное (ἐξαίφνης) возникновение самой необоснованности, так как граница, а точнее — *разрыв* между Действием (Субстанцией) и Потенцией (Причиной). Действительно, именно колебание между Οὐκ ὄν (абсолютным «Ничто», *не*-сущим) и Μὴ ὄν — то есть относительным Ничто, следовательно ни-*что*, не *сущим* (и поэтому *потенциально* сущим) — именно их проявление[14] друг в друге есть то, что выражает абсолютную *Реальность*, абсолютную позитивность невмещаемой Свободы, которую нельзя свести к некой эссенциалистической *данности,* к ничему, что могло бы быть каким-либо образом заключено в концептуальную форму, иначе говоря, допущено как *несомненное* (*indubitabilis*) содержание законченного понимания мира.

5. Потенциализация Действия передается сразу тем *имманентным* определениям, которые, согласно вышеуказанному уравнению, суть только описания или аспекты его состояния субстанциального совершенствования. С проявлением Μὴ ὄν подобные аспекты актуальности Субстанции (обозначенные Шеллингом также как –A, + A e ± A) [15] успешно различаются друг от друга и развиваются во внутреннем разделении как переходные *потенции*, следовательно, как действительные *возможности* будущего Бытия, которые, согласно порядку потенциализации и, стало быть, также и будущей реализации, соответственно обозначаются как A¹, A² и A³.

Важно заметить, что та же самая актуальность Действия, или же Ὄν (+A), не впитывает в себя отрицание, как можно было бы подумать, если бы актуальная Субстанция, то есть единство –A, +A e ± A, была вечно и неизбежно связана с самой собой. Но во время перехода от +A к A², то есть в переходе от Субстанции к Причине, само Действие отрицается, и от чистой и естественной «эффузивности», от абсолютной потери самого себя, оно неким образом останавливается и восстанавливается в самом себе. Таким образом, Действие становится потенцией и обладанием, следовательно, оно уже не является Действием *actu*, но возможностью актуализировать себя.

Μὴ ὄν, то есть Бытие в потенции (или же *собственно* будущее Бытие Потенции), есть, *косвенно* (как потенция второго порядка), также и Μὴ *Ὄν*, то есть не-бытие Действия. Итак, поскольку *вся* Субстанция потенциализирована в «свободной игре» потенций, в которой отражается сложность *будущей* жизни, Шеллинг привязывает появление Μὴ ὄν с Видением Премудрости, о котором говорит Ветхий Завет. Именно в Μὴ ὄν обнаруживается *Идея* будущего *мира*, то есть «девушка первоардная в глубоком *свете»*[16], которая была «до всякого творения» и которая во время сотворения, развертывая всемогущество, то есть все возможности будущего Бытия, «*играла* перед Господом день за днем»[17].

Премудрость есть здесь *антиципация мощного* νοῦς. Она «есть» возможность преодоления Бытия Мышлением и, следовательно, есть выражение Мышления как Бытия в Потенции. Сдерживаемое в *границе* Потенции, Бытие — а значит, и Μὴ ὄν — в данном случае есть именно Мышление (Ὄν), которое в свою очередь, так как Μὴ Ὄν, запечатлевает в себе возможность постичь Бытие и, следовательно, *проявиться* как Потенция Бытия (в видении Премудрости обнаруживается себя совершеннное совпадение +A и A²).

Именно то, что как Бытие-в-действии — то есть безграничное Бытие, которое вне Потенции, а стало быть, и вне границ, заданных Действием — оказывается абсолютным отсутствием интеллекта; поэтому именно то, что *безгранично* могло бы считаться чистым безумием, есть тем не менее в границах Действия — и, следовательно, *подчиненное* (*subjectum*, *Urstand*) Действию, — есть полный *ум* (*Verstand,* νοῦς)[18]. Премудрость есть объединение этой двойной возможности — Бытия и Мышления, — *ограниченной* в Единстве тем, что, являясь абсолютной возможностью уничтожения (Οὐκ ὄν), имеет в потенцированном Действии (Ὄν) абсолютный образ собственной надсущностной безусловности.

То νοῦς, которое *поддерживает* это Единство, которое «есть» (переходно) Ὄν в *актуальности* Субстанции и которое отражается в Потенции Μὴ Ὄν, не может быть ничем иным, кроме как, согласно известному выражению Платона[19], νοῦς βασιλικός. Будучи «царственным интеллектом», оно *может* все, не занимается само собой, не обращается само к себе, но может разбивать и даже сводить на нет свою собственную Сущность (то есть чистую духовность Ὄν). В предельной Потенции своей Любви — можно сказать, в предельном безумстве своей избыточности — абсолютная Сущность может *приостановить* Действие, актуализируя таким образом Бытие, которое было потенциальным отрицанием этого действия (Μὴ ὄν). Убирая границы, которые удерживали Бытие в Ὄν, и «опрокидываясь» в него как в *единственную* актуальную субстанцию, абсолютная Сущность поднимает Бытие от Потенции до действия (Бытие в действии = μὴ ὄν), и таким образом, через действительную потенциализацию (и, значит, *актуальное* исключение) Сущности, она может наконец *реализоваться* в совершенном *расчленении* субстанций.

Литература

Сочинения Шеллинга

1. *SW*: Schelling F. W. J., *Sämtliche Werke*, hrsg. von Karl Friedrich August Schelling, 14 Bände. Cotta, Stuttgart — Augsburg, 1856–1861.
   — *SW VI*: *System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (1804).
   — *SW VIIa*: *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre* (1806).
   — *SW VIIb*: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809)
   — *SW VIIc*: *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810).
   — *SW VIII*: *Die Weltalter* (1813).
   — *SW XII*: *Philosophie der Mythologie* (1834–46).
2. Schelling F. W. J., *Grundlegung der positiven Philosophie*. Bottega d'Erasmo, Torino, 1972.

— *Einleitung in die Philosophie*, hrsg. von W. E. Erhardt, Frommann-Holzboog, Stuttgart — Bad Cannstatt, 1989.
3. Ehrhardt W. E. (hrsg.), *Schelling Leonbergensis und Maximilian II. von Bayern. Lehrstunden der Philosophie*, Schellingiana Band 2, Frommann-Holzboog, Stuttgart — Bad Cannstatt, 1989.

Работы других авторов

1. Alighieri D., *Opere Vol. I*, Utet, Torino, 1986.
2. Böhme J., *Mysterium magnum, oder Erklärung über das erste Buch Mosis* (1623), J. A. Barth Verlag, Leipzig, 1843.
3. Reifferscheid A., Arnobii Adversus Nationes Libri VII, Vindobonae CSEL 4, prima editio critica,1875.
4. Plato, *Platonis opera, voll. I–IV*, Oxford University Press, New York, 1995.
5. Tasso T., *Il mondo creato* (1592–4), Capurro, Pisa, 1823.

Примечания

[1] См.: *SW VI*. С. 215.
[2] См.: *SW VIIa*. С. 62.
[3] Ср.: *Alighieri D*. La Divina Commedia, *Paradiso*, II, 139–144.
[4] См.: *SW VI*. С. 375.
[5] См.: *SW VIII*. С. 217–8; *SW VIIc*. С. 425–426.
[6] 1 Кор. 15: 28.
[7] См.: *SW VIIb*. С. 405–6.
[8] См.: *SW VI*. С. 407–8.
[9] Arnobii Adversus Nationes, III, 40. Ср.: Reifferscheid, 1875. С. 138.
[10] См.: *SW XII*. С. 605.
[11] См.: Reifferscheid, 1875. С. 138.
[12] Ср. беспокойное (*ängstlich*) движение принципов *по кругу*, описанное Бёме в «Mysterium magnum». Böhme, 1843. С. 14–15.
[13] Шеллинг обнаруживает благородное происхождение слова в персидском корне («*mog*»), который также распознается в немецких *mögen*, *Möglichkeit*, и настаивает на магическом значении Потенции, на мощи (*Macht*) бытия-в-потенции, на *успешности неакта*. Ср.: Schelling, 1972. С. 311–312.
[14] Здесь можно было бы использовать также выражение «искриться» (οἷον ἀπὸ πυρὸς) и в этом смысле «*erscheinen*».
[15] Среди многочисленных мест, где Шеллинг рассматривает эту проблему, можно сослаться, в целях дидактической ясности представления, на ответное письмо, оправленное им принцу Максимилиану II Баварскому, от 28 декабря 1843 г. Ср.: Ehrhardt, 1989. С. 66–67.
[16] См.: Tasso, 1823. С. 6.
[17] «Et delectabar per singulos dies, ludens coram eo omni tempore». Prov. Ср.: Schelling, 1989. С. 125, 127, 138.
[18] Или точнее, в данном контексте, именно ἐπιστήμη. Ср.: *Ibid*. С. 126.
[19] Ср.: *Philebus*, 30 D.

А. Арко
д-р богословия,
Католическая Высшая
Духовная Семинария
«Мария Царица Апостолов»

ВОЗНИКНОВЕНИЕ МЕТАФОРЫ «ВНУТРЕННИЙ ЧЕЛОВЕК» И ЕЕ ВОСПРИЯТИЕ В АНТИЧНОСТИ

Copyright © 2013, А. Арко

Метафора «внутренний человек» возникла в платоновской философии. Впервые мы встречаем ее в IX книге «Государства» (Resp. IX, 589 a). Позднее она появляется только пять веков спустя, т. е. в I веке, в *Corpus Paulinum*. Напротив, во II веке мы можем насчитать уже около 450 мест, в которых она используется. Именно в этот период метафора стала неким техническим термином как для неоплатонических философов, так и для отцов Церкви[1]. Она отражала этические вопросы, касающиеся истоков и возможного контролирования человеческих действий, постулировала или подтверждала дуалистическую антропологию, а также объясняла вопросы о душе и о ее отношениях с божественным миром.

Платоновское понимание

Платон ставит вопрос: почему принятые решения и круг приемлемых для меня возможностей — результат рациональной, логической рефлексии — часто противоречат импульсам, которые также находят свой источник в душе? Ответ на вопрос, исходящий из экзистенциального опыта, — это учение о трех частях души, а именно: рациональной, вожделеющей и гневной.

Внутренний человек соответствует разуму — самой благородной стороне человека и единственной, которая может быть действительно названа человеком. Все то, что не соответствует разуму, т. е. божественной способности в человеке, является животным. Вожделеющую часть души Платон называет многоликим и многоголовым зверем, гневную же часть — львом вместе с животными, которые сопровождают его. Итак, мы можем сказать, что для Платона человек — это сумма Бога и животного[2]. Здесь нужно также подчеркнуть, что эта сумма относится только к душе, к умопостигаемому измерению. Материя же не входит в определение человека или входит отрицательно. Тело или чувствительное измерение — это всего лишь оболочка души (Resp. IX, 588 d); оно — человек только кажущимся образом, действительно же им является единственно рациональная часть души, которая больше всего сопричастна Бытию. Однако Платон должен признать, что человеческое существование — это всегда есть воплощенное существование, т. е. не существует идеального человека без тела или без нерациональных измерений, которые притягивают к телесному. Итак, он, с одной стороны, понимает необходимость гармонизировать желания и намерения с разумом, в чем в принципе и заключается идеальное поведение внутреннего человека; с другой — наоборот, понимает сложность этого процесса из-за постоянной борьбы между низшими частями души, т. е. между животными, представляющими разные инстинкты, в которую включен и лев, т. е. воля. Внутренний человек в этой борьбе совсем бессилен. Он не в состоянии участвовать в ней, ему дано лишь понимать истину о своем бытии и свои нравственные обязанности, проистекающие из этой истины[3]. Эта ситуация объясняет трагичность человеческого существования в плоти. И внутренний человек, самая благородная часть человека, является органом осознания этой трагичности.

Рецепция в *Corpus Paulinum*

В *Corpus Paulinum* мы находим метафору «внутренний человек» в 2 Кор 4: 16, в Рим 7: 22 и Еф 3: 16. Сегодня экзегеты согласны с тем, что и у апостола Павла источник метафоры лежит в платоновской философии. Она могла стать известной Павлу из эллинского дуализма или эллинского иудаизма. Однако апостол Павел принимает из платоновской традиции только само выражение, содержание же метафоры у него, наоборот, определяется двумя параметрами — семитской антропологией и верой в смерть и Воскресение Христа. Семитская антропология носит целостный характер и поэтому не разделяет человека на отдельные части, не пренебрегая при этом разными измерениями его существа. 2 Кор 4: 4–5,10 свидетельствует о напряженности в отношениях между внутренним и внешним человеком, т. е. между тем, что является временным и видимым, и тем, что есть вечное и невидимое, между тем, что уже спасено, и тем, что еще не спасено, или не считается таким с человеческой точки зрения. Внешний человек — это то, что тлеет, тело или телесное измерение, или даже человек в своей видимости, включающий ментальные и воспринимаемые энергии[4]. Он не противоположен внутреннему человеку. Хотя сегодня он тлеет, он не будет уничтожен из-за жизни возобновляющегося внутреннего человека. Жизнь в конце времен поглотит не тело, а смертность (5, 4). Внутреннего человека часто тол-

Copyright © 2013

куют как «ум» или «душу», или даже как невидимый аспект человеческой личности. Но поскольку Павел не имеет в виду психологическую жизнь человека, нужно, скорее всего, думать, что он говорит о чем-то способном принять «залог Духа» или выбрать жизнь с Богом, как он пишет в Рим 7: 22. В этом отрывке внутренний человек представляет собой открытость Богу, онтологическую, неуничтожимую, напоминающую изначальное призвание к дружбе с Богом. В Еф 3: 16 внутренний человек называется также «сердцем», в ветхозаветном смысле этого слова. Итак, он представляет собой центр личностной жизни, очаг веры и любви, место встречи со Христом, которая возможна благодаря Святому Духу, встречи постоянной, прочной, выраженной глаголом «вселиться». Кроме того, Послание к Ефесянам указывает нам на то, что полнота жизни заключается в уразумении, превосходящем разумение. Оно направляет к познанию святых, поэтому это — не рациональное познание, и тем более не индивидуальное, ибо его можно достигнуть только всем вместе (ср. 3, 18–19). Полнота жизни — это полнота общения в Теле Христа, к чему устремлен и внутренний человек.

Метафора у Григория Нисского

Григорий Нисский использует метафору «внутренний человек» только 11 раз в 10 из своих многочисленных произведений. Для него метафора — это один из синонимов образа Божия в человеке, а именно образа Пресвятой Троицы. Такое понимание тесно связано с тринитарными рассуждениями и с объяснением каппадокийскими отцами различий в одном Боге, т. е. с рассуждением об отношениях внутри Пресвятой Троицы. На антропологическом уровне это значит, что образом Божиим является не отдельная личность, а человечество и что в индивидууме это отражается в его реляционной структуре и основном призвании жить любовью по отношению к Богу, к себе и к ближним. Здесь мы остановимся на одном из поздних текстов автора — *Толковании Песни песней*, а еще точнее — на использовании метафоры в первой, седьмой и четырнадцатой проповедях. В первой проповеди Григорий обращается к своим слушателям как к новокрещеным, призывая их быть сопричастными Христу, т. к. Крещение представляет собой начало созревания внутреннего человека, начало настоящего и прочного диалога с Богом, т. е. направляет человека на осуществление глубины его реляционной природы, из которой может происходить также любое подлинное общение с людьми. Сейчас их внутренний человек еще молод, поэтому должно быть укреплено, увеличено желание быть со Христом, «привлечь самым действенным образом расположение к любви» (Cant. 22, 1)[5], т. е. задействовать желательную часть души. У Григория желательная часть уже не является больше тем, что толкает человека на иррациональное поведение, наоборот, она становится импульсом для добра. Поскольку епископ Ниссы использует платоновскую теорию о трехчастности души, кажется, что внутренний человек должен быть тождествен разуму. Но акцент на том, что роль желательной души заключается в увеличении способности любить, заставляет нас ввести другое измерение, объясняющее стремление человека к божественному. Григорий уверен, что помимо разума, с помощью которого можно путем аналогии достичь определенного концептуального познания Бога, необходимого для веры, существует еще один орган познания — это сердце, сопричастное благодати соразмерно своей вере (Cant. 33, 13–14). Оно позволяет быть любимыми и любить в ответ на любовь Христа до отдачи самого себя (Cant. 39, 7–9). Итак, любовь представляет собой вершину познания и совершенства. В седьмой проповеди Григорий использует интересный синоним метафоры — «замолчанное ты». Это самое важное измерение человека, тайное и сокровенное (ср. Откр 2: 17). Оно известно лишь Богу и, без сомнения, является самим внутренним измерением человека. Проникнуть в это измерение, глубину собственного «я» человек не способен ни посредством своего разума, ни даже путем жертвенной жизни. В этом ему могут помочь только учителя и руководители Церкви, подчиняющиеся Духу и полностью отдающие Богу свою жизнь за братьев. В общении с ними, т. е. в полном и экзистенциальном доверии к Церкви, человеку открывается истина и глубина его бытия: что он — образ Божий, образ отношений, существо диалога, самым подлинным образом осуществляющегося с Богом. В четырнадцатой проповеди епископ Ниссы еще раз рассуждает о совершенстве внутреннего человека. Совершенство — это преображение по образу Христа, познаваемого в Церкви, Женихом которой Он является. Жених — это Тот, Кто совершил домостроительство любви по отношению к человечеству (Cant. 427, 13). Открытость домостроительству любви дает возможность обретать Святого Духа, силу, чтобы следовать за Христом; Духа, Который исцеляет и преображает, делает способным любить. И это следование за Христом в максимальной мере осуществляется в единстве всех (Cant. 466, 4–8).

Примечания

1 Markschies Ch. Die platonische Metapher vom ‘inneren Menschen’: eine Brücke zwischen antiker Philosophie und altchristlicher Theologie // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1994. № 105. P. 9.

2 Rist J. M. Plato says that we have tripartite souls. If he is right, what can we do about it? // Man, Soul and Body. Essays in Ancient Thought from Plato to Dionysius. London, 1996. P. 116.

3 Heckel Th. K. Der Innere Mensch. Die paulinische Verarbeitung eines platonischen Motivs. Tübingen, 1993. P. 23.

4 Penna R. Sofferenze apostoliche, antropologia ed escatologia in 2 Cor 4, 7–5, 10 // Parola e Spirito: studi in onore di Settimio Cipriani. Brescia, 1982. Vol. 1. P. 415.

5 Цитаты по Langerbeck H. Gregorii Nysseni. In Canticum canticorum // Gregorii Nysseni Opera. Vol. VI. Leiden: Brille, 1960. lxxxii, 490 p.

М. Ю. Хромцова
канд. филос. наук,
доцент Русской христианской
гуманитарной академии

ЖАК ДЮПЮИ О ПЕРСПЕКТИВЕ ДИАЛОГИЧЕСКОЙ ОТКРЫТОСТИ ХРИСТИАНСТВА

Copyright © 2013, М. Ю. Хромцова

С точки зрения бельгийского иезуита, профессора Григорианского университета в Риме Жака Дюпюи, который более четверти века жил и преподавал в Индии, в настоящее время существует настоятельная необходимость разработки открытой и конструктивной теологии религий. В своей работе «Христианство и другие религии: от конфронтации к встрече» он писал, что христианство часто на протяжении веков придерживалось скорее негативной оценки других религий, и это привело к установлению враждебного отношения по отношению к людям, принадлежащих к другим религиозным традициям. Необходима, как он считал, очистка богословского языка и мышления. Христианская богословская оценка других религий традиционно является отрицательной и пренебрежительной, терминология использовала по отношению к «другим» уничижительные понятия «неверные», сам термин «нехристиан» воспринимался как оскорбительный. Положение «единственная истинная религия» была выражена идеологически в аксиоме «вне Церкви нет спасения», Церковь считалась единственным «ковчегом спасения», за пределами которого люди были непоправимо потеряны. Именно эта аксиома на протяжении веков оставалась официальной доктриной Церкви и, как считает Дюпюи, христиане должны просить прощения за такое отношение и у народов, и у Бога. Реалии полиэтнического, поликультурного и многорелигиозного мира в настоящее время требуют от всех сторон «качественного скачка», соразмерного ситуации, если мы хотим построить позитивные и открытые взаимоотношения и сотрудничество между народами, культурами и религиями мира. Одним словом, нужно перейти от конфронтации к встрече, которая потребует подлинного принятия «других» в их уникальности и поможет понять «других», как они понимают сами себя, а не сквозь цепкие традиционные предрассудки. Межличностные встречи происходят между людьми, которые отличаются, и богатство общения строится на взаимодополняемости между ними. То же самое относится и к религии: единство не означает единообразия, подлинный диалог между религиями состоит в возможности взаимного обогащения[1].

По сути, Дюпюи принимает вызов постмодернизма с его повышенной чувствительностью к требованию религиозно «другого», который должен пониматься «в самой своей инаковости». Во многом он отталкивался от работ Р. Паниккара, предложившего методологию «диалогического диалога», который в отличие от диалектичекого диалога аргументативного дискурса ищет истину путем доверия к другому, а не путем доверия порядку вещей, ценности разума и весомых аргументов, а также понятия «бытие-для-других» как этической проблемы для постсовременности Э. Левинаса. Этическое отношение для Левинаса является абсолютно первичным и не может быть подчинено ни познанию, ни бытию, ни свободе. Свобода существует в виде бесконечного движения, ставящего себя всегда под сомнение. Ответственность у Левинаса как основа личности не задана никакой установкой, она возникает прежде, чем свобода — как избранность, от которой нельзя отречься и которая выражается в небезразличии к ближнему, в неисчерпаемом чувстве долга, в обреченности отвечать за другого и за его жизнь. Мыслитель смещает акценты и «Я» оказывается не столько ответственным перед Другим за то, чем является и что совершает, сколько ответственным за Другого, посвященным Другому прежде, чем себе: человек может стать самим собой, лишь взяв на себя ответственность за другого и за его судьбу. Дюпюи пытается принять вызов времени по отношению к христианству и указать на новые возможности для богословского дискурса, который вытекает из христианской традиции, но учитывает новый опыт межрелигиозного диалога. Работы Дюпюи можно интерпретировать в качестве постмодернистского богословского дискурса[2]. Новая богословская риторика должна серьезно принять религиозный плюрализм, не отрицая подлинность ни своего, ни другого религиозного опыта, что согласуется с новой метафорой постмодернистской «инаковости»: стремление раскрыть подлинное в себе и других, открывая себя для других и позволяя другим оставаться другими. Дюпюи стремится интерпретировать такое понимание спасения, в котором утверждается не только учредительная и уникальная роль Иисуса Христа, но и подлинная множественность религиозных путей в соответствии с божественным планом спасения[3]. Цель его состоит не в разработке новой «универсальной теологии», которая нивелирует все различия, а такой модели теологии религий, которая будет содействовать диалогической открытости и взаимному обогащению через общение. Для этого он выходит за рамки теологии, которая подтверждает значение других религиозных традиций только в предвари-

Copyright © 2013

тельном смысле и смотрит на другие религии только как на ступени к христианству.

Мыслитель противопоставляет два разных подхода:

1) Теории, которые утверждают, что всему человечеству свойственно врожденное желание общения со своим Творцом, проявляемое в различных религиозных традициях мира. Христианство в таких теориях рассматривается как исполнение и окончательное воплощение этого желания, поскольку Иисус Христос и христианство представляют собой божественный личный ответ на это универсальное человеческое стремление. Все другие религии с этой точки зрения есть различные вариации выражения человеческой естественной религиозности, есть лишь природные религии, только христианство как божественный ответ человечеству адресует к Богу, оно сверхъестественно. Дюпюи критикует данный подход, в котором центр божественного плана спасения сдвигается, по его мнению, от Иисуса Христа к Церкви.

2) Утверждение, что другие религиозные традиции являются доказательствами божественного вмешательства в человеческую историю. Каждая традиция положительно ориентирована на событие Христа, сохраняет свою позитивную роль в порядке спасения. Спасение может происходить без Евангелия, но не без посредства Христа. Эти теории разделяли и защищали такие мыслители, как Р. Паниккар и Г. Д'Коста. Например, К. Ранер в своих работах обозначил это скрытое присутствие Христа в других религиях посредством термина «анонимное христианство».

По Ранеру, Иисус Христос страдал, умер и воскрес за всех людей, следовательно, и возможность сверхъестественного спасения должна быть предоставлена не-христианам, вне зависимости от их открытых верований и убеждений. С точки зрения мыслителя, это становится возможным благодаря тому, что человек, по природе своей теономной и изначально направленной к Богу, может принимать само-сообщение Бога, Христову благодать, даже не осознавая этого. С этой точки зрения для множества людей религии продолжают оставаться «временно» легитимными и являться посредническими путями, через которые этих людей достигает благодать Христа. Ранер пишет о том, что все люди могут каким-то образом принадлежать к Церкви, причем эта возможность является не абстрактно-логической, но реальной и исторически-конкретной. По его мысли, должны существовать различные уровни принадлежности к Церкви и человек, не состоящий в видимой Церкви, скрепляемой евхаристическим общением, может все же находиться на пути к спасению и искать его хотя бы подсознательно, и благодать, достигающая его, есть благодать Христа, ибо нет другой благодати. Человек, в своем собственном анонимном пути к Богу принимающий благодать Христа, которая является в то же время и благодатью Его Церкви, воплощающей Его присутствие в истории, может, по Ранеру, называться не просто анонимным теистом, но именно анонимным христианином. Церковь, согласно мысли Ранера, — это община не тех, кто, в отличие от других, наделен благодатью Божьей; это община тех, кто сознательно исповедует то, что она есть и чем другие надеются быть. Христос действует в верующем нехристианине через свой Дух, Дух вечного Логоса, Дух Христов. Дух, дающий возможность веры и оправдания, дан повсюду и во все времена, т. к. Дух этот всегда и повсюду изначально есть энтелехия истории спасения. Событие Христа — целевая причина сообщения Духа миру. Христос всегда и повсюду присутствует в дающей оправдание вере, и такая вера всегда есть «ищущая память» об абсолютном Спасителе. Фигуры спасителей в истории религий вполне можно рассматривать как признаки того, что человек, всегда и всюду движимый благодатью, ищет то событие, в котором его абсолютная надежда станет исторически необратимой[4].

Дюпюи не полностью удовлетворен моделью анонимного христианства Ранера, т. к. она слишком сглаживает существенные различия между осознанным и анонимным христианством и делает столь же значимой практику других религий. Тем не менее он также развивает свое понимание универсальной силы Логоса и действия Святого Духа по отношению к вопросу о возможности нескольких путей спасения. Он настаивает, что тайна Иисуса Христа исторически опосредуется не-христианами, поэтому определенные религиозные верования и практики других религий могут являться для их адептов подлинными путями к спасению, хотя они остаются качественно отличными от того, каким образом сами христиане прямо и с полной видимостью наследуют эту тайну Христа. Дюпюи утверждает божественное присутствие универсальной силы Логоса и действия Святого Духа в исторических личностях и в различных движениях религиозных традиций, что приводит к признанию двустороннего процесса «взаимного обогащения и преобразования» между христианством и другими религиями. Ссылаясь на работу П. Тиллиха «Христианство и встреча мировых религий», он говорит о том, что стоящие в центре буддистской религиозности принципы просвещения и любви к мудрости, к примеру, могли бы быть дополнительными по отношению к христианским принципам любви и участия в борьбе за справедливость.

Согласно Тиллиху, Логос, ставший конкретным в Иисусе Христе, является одновременно и универсальным Логосом, что включает в себя утверждение о том, что где бы Логос ни действовал, он действует в согласии с христианской вестью. Опыт откровения имеет универсально человеческий характер, а силы, несущие откровение и спасение, присутствуют во всех религиях. Но человек воспринимает откровение в терминах своей конечной человеческой ситуации: он ограничен в биологическом, психологическом и социологическом отношениях. Откровение воспринимается в условиях присущего человеку отчуждения. Оно всегда воспринимается в искаженной форме, особенно если религия используется как средство достижения

некоторой цели, а не как самоцель. В человеческой истории существует конкретный опыт откровения, он происходит как процесс, при котором подвергаются критике ограниченность адаптации и искажения в процессе его восприятия. Эта критика имеет три формы: мистическую, профетическую и секулярную. В истории религии, с точки зрения Тиллиха, может произойти центральное событие, объединяющее позитивные результаты этих критических тенденций, оно и создает возможность для появления конкретной теологии, обладающей универсальным значением[5]. Вся история религий породила символы фигуры Спасителя, которые затем были заменены пониманием Иисуса и его деятельности в Новом Завете. В этом было освобождение, но ему предшествовала долгая подготовительная история откровения, которая в конце концов в благоприятное время (кайрос) сделала возможным появление Иисуса как Христа. Тиллих считал, что всякий межрелигиозный диалог надо начинать с вопроса о внутренней цели (телоса) всего существующего, а не с обсуждения догматических тонкостей. В христианстве — это соединение всего и вся в Царстве Божием, в буддизме — осуществление нирваны. И то, и другое — символы, и именно подразумеваемая ими разница в подходе к реальности определяет теоретические и практические различия. Условиями же плодотворного межрелигиозного диалога, по Тиллиху, могут стать: признание ценности основоположений другой стороны, признание важности самого диалога, наличие общей основы, которая предшествует диалогу, и открытость для самокритики. В самой природе христианства, считает Тиллих, заложена открытость, поскольку образ самого Христа свободен от партикуляризма: любовь в Нем охватывает космос, включая и религиозное, и секулярное[6].

Дюпюи, продолжая по-своему развивать интуиции и Тиллиха, и Ранера, также говорит о «различных, хотя и не равных путях», в которых проявляется божественная икономия, о присутствующих в истории через Слово и Дух собственных уникальных откровений и посредников: то же самое Слово, которое просвещает Гаутаму Будду и становится плотью в Иисусе Христе. В других традициях, которые связаны с не-воплощенным Словом, может быть опосредован опыт благодати и спасения способами, которые являются уникальными для них.

Дюпюи называет свою теологию религий христологической. Она опирается на три аксиомы:

1) различные религиозные организации, сообщества указывают на присущие им элементы сверхестественной благодати;

2) полное спасение возможно только в христианстве. Дюпюи придерживается традиционного сотериологического инклюзивизма;

3) Церковь есть эсхатологическая реальность тайны спасения.

Таким образом, другие религии являются посредниками божественной тайны спасения и любой подлинный опыт Бога — это встреча Бога в Иисусе Христе с человеческим существованием. Каждая религиозная традиция опосредует «различные условия» присутствия Бога в Иисусе Христе. По Дюпюи, спасение происходит через опыт Бога во Христе, но не опыт христианства[7].

В своих работах мыслитель стремится выйти за пределы устоявшихся на Западе, взаимоисключающих моделей понимания межрелигиозной проблемы, а именно эксклюзивизма, инклюзивизма и плюрализма. Подход эксклюзивизма характеризует положение: только одна религия предлагает истинный путь к спасению или освобождению. Согласно инклюзивизму, к спасению, или освобождению, ведут много путей, но один из них превосходит остальные, полнота истины принадлежит единственной традиции. Другие религии являются истинными и спасительными только постольку, поскольку имплицитно соучаствуют в истинной религии: она включает на различных уровнях все, что есть истинного, где бы это ни существовало. Плюрализм же говорит о множестве путей к спасению, или освобождению, когда ни один из них не лучше других. Жак Дюпюи именует эти три парадигмы как экклесиоцентризм, христоцентризм и теоцентризм. Дюпюи притязает выйти за рамки как инклюзивной, так и плюралистической парадигмы. Свою задачу он видит в попытке сконструировать жизнеспособную теологию религий, что столь актуально сегодня, не устает повторять мыслитель, когда на карту поставлено доверие к христианской проповеди в будущем. Для этого он стремится расширить концепцию теологии религий через понимание вопроса спасения к теологическому смыслу самого религиозного плюрализма, в свете христианской веры осмыслить божественный замысел о человечестве, о множестве живых вер и религиозных традиций[8]. Однако его тринитарная теология религиозного плюрализма не плюралистична, а прочно закреплена на фундаменте католической тринитарной традиции, даже если создается впечатление, что он выходит за ее границы. С точки зрения многих исследователей, Дюпюи можно отнести к инклюзивистам, даже если он и вносит коррективы в модели, предложенных Ранером и другими теологами II Ватиканского собора[9].

Дюпюи использует категорию «включительный плюрализм», нарушающую как империалистические тенденции инклюзивизма, так и релятивистскую наклонность плюрализма[10]. Уходя от традиционного христоцентризма (инклюзивизм) и находя свое место на границе с теоцентризмом (плюрализм), он утверждает, что другие религии имеют положительное значение в одном общем Божием плане спасения. Дюпюи реализует свою задачу, расширяя перспективу, посредством включения пневматологии, и это делает его тринитарный подход наиболее сбалансированным. Его теология религий может быть названа пневмато-христоцентризмом. Для построения сбалансированного тринитарного подхода к другим религиям Дюпюи предпринимает критику распространенных моделей теологии религии. Одной

из ошибок предшествующих подходов, с его точки зрения, было желание преуменьшить значение особенности Христа за счет универсальности Отца, хотя христоцентризм христианской традиции фактически не противостоит теоцентризму, они предполагают друг друга. Христоцентризм никогда не ставил Иисуса Христа на место Бога, он утверждает, что Бог помещает Христа в центре своего спасительного плана для человечества не в его завершении, но как путь, как всеобщего посредника божественной спасительной миссии по отношению к людям[11]. Другая ошибка состоит во введении идеи «сотериоцентризма» вместо христоцентризма с центральным местом в ней идеи спасения или даже Спасителя. В работах Книттера высказывается мысль, что главный критерий для оценки других религий — в какой степени они способствуют освобождению людей. Христианское понимание целостного освобождения связано с царствованием Бога и поскольку освобождение есть цель Спасения, то в терминах тринитарной веры это не должно пониматься как преуменьшение роли Сына либо Отца[12]. Еще одной ошибкой является утверждение, что пневматологический подход имеет тенденцию к снижению или ограничению роли Иисуса Христа в спасении по сравнению с ролью Духа. Это аргументируют тем, что Иисус Христос выражает и представляет особенность, Дух же связан с универсальностью. Но, учитывая тринитарное понимание, свобода Духа и его управления не могут стоять в оппозиции к деятельности и управлению Иисуса Христа[13]. Дюпюи разрабатывает в качестве альтернативы традиционной более христоцентричной модели тринитарную христологию, которая является более позитивной в своей оценке нехристианских религий. Он говорит об отчетливо тринитарном ритме деятельности Божьей во всей истории спасения и подчеркивает универсальное, постоянное и активное участие Сына и Духа как до, так и после события воплощения. При этом Дюпюи часто обращается к образу, данному св. Иринеем о «двух руках Бога», действующих в икономии спасения. Этот образ, по Дюпюи, обозначает прочный и универсальный характер присутствия и действия Сына и Духа в человеческой истории: две руки Бога неразделимы, но различны и дополняют друг друга в их деятельности в едином божественном плане спасения. Мыслитель обращается к словам Пролога Евангелия от Иоанна (Ин 1: 1–4), которые свидетельствуют об универсальном присутствии Логоса до воплощения Слова во Христе Иисусе, и ссылается на известное высказывание о действии Духа, который «дышит, где он хочет» (Ин 3: 8), указывающее также на универсальное присутствие на протяжении всей человеческой истории. Действие Духа и Иисуса Христа хотя и различны, тем не менее дополняют друг друга и неразделимы, они не могут быть истолкованы как две разные или параллельные области спасения, между христологией и пневматологией нет дихотомии, а общая взаимодополняемость. Однако существует тенденция среди западных христиан отодвигать на второй план роль и значение Духа в деле спасения. С точки зрения Дюпюи, необходимо создание более сильной пневмато-христологии, в рамках которой, с одной стороны, будет указано личное различие между Иисусом и Отцом, а также различие между Сыном и Духом, с другой же стороны, будет отмечена их общая взаимодополняемость в одном божественном домостроительстве спасения, в котором Их соответствующие функции одинаково важны и необходимы именно как различные. С одной стороны, различие между Иисусом и Духом выражается в утверждении об «уникальности»: Иисус решительно представляет собой вершину Божьего откровения, что подчеркивается в инклюзивизме. Дух не открывает что-то новое, а просто продолжает миссию Иисуса в современном мире. С другой стороны, из взаимодополнительности отношений Иисуса и Духа можно сделать вывод, что и другие откровения, другие посредники являются обоснованными, правомерными откровениями Бога, что устанавливает преемственность в сохранении действия Божьего между христианством и другими религиями. Кроме того, Дюпюи хочет подчеркнуть и различие Отца и Сына в тайне Троицы, тот факт, что Иисус есть «Сын», а не «Отец». Иоанн говорит нам, что Иисус есть «путь и истина и жизнь» (Ин 14: 6). Иисус есть путь, посредник, «реализующий» откровение действия Бога в мире. Его бытие как Сына Божия очень близко с Отцом, но Он не Отец. Иисус из Назарета не является «абсолютной тайной», которой является только Отец. Это утверждение Дюпюи сближает его с точкой зрения плюралистов, которые ставят именно Бога, «Real», «Ultimate» в центре всех человеческих устремлений, когда все остальные являются различными способами проявления «Real». Но такая позиция, оговаривается Дюпюи, не снижает роли Иисуса. Иисус по-прежнему является «окончательным» откровением Отца, откровение Бога в Иисусе Христе является уникальным и непревзойденным в человеческом опыте[14].

Но, как объясняет Дюпюи, ссылаясь на учение II Ватиканского собора, согласно Догматической конституции о божественном откровении (Dei Verbum), полнота откровения в Иисусе Христе, являющаяся непревзойденной, не исключает дальнейшее откровение: качественная полнота откровения в Иисусе Христе не является препятствием для того, чтобы откровение, которое, конечно же, не может ни превосходить, ни быть равным по своей полноте откровению во Христе, проявлялось как до, так и после Христа[15].

Дюпюи воздерживается от разговора о «безусловности» Иисуса Христа и утверждает, что не может человеческое сознание, даже человеческое сознание Сына Божия, исчерпать божественной тайны. На этом основании он отвергает использование определения «абсолютный», чтобы описать всю полноту откровения в Иисусе Христе.: «Иисус Христос является «универсальным» Спасителем, но “абсолютный” Спаситель — сам Бог»[16]. По Дюпюи, это только Отец — основной источник божественной созидаю-

щей и сохраняющей активности, и поэтому мыслитель даже настаивает на том, чтобы называть Иисуса Христа не Спасителем, но абсолютным посредником. Однако он добавляет, что не «абсолютный» не означает относительный, как если бы Иисус Христос был лишь один спаситель среди других: уникальность Иисуса Христа не является ни «абсолютной», ни «относительной», а «составной», поскольку, с одной стороны, Иисус Христос имеет значение для спасения всего человечества, но, с другой стороны, особенное и уникальное событие Иисуса Христа вписано в общую сферу личных отношений Бога с человечеством в истории спасения. Дюпюи использует термин «учредительная уникальность», который означает спасительное значение Иисуса Христа для всего человечества с учетом того, что действие Слова не ограничивается воплощением в Иисусе Христе. Настаивая, что Христос-событие является кульминацией и непревзойденной точкой откровения, Дюпюи утверждает, что в нем все же не исчерпывается, им не ограничивается сила универсального действия Слова Божия на протяжении всей истории[17]. Как свидетельствуется в прологе Иоанна (Ин 1: 9, «Свет истинный, Который просвещает всякого человека»), освещающая сила Божественного Логоса являет свое действие на протяжении всей человеческой истории, в икономии спасения действие Слова не ограничивается воплощением в Иисусе Христе. Таким образом, он вводит различие в действия Логоса Предвечного и Логоса Воплощенного, настаивая на том, что активность Логоса Предвечного сохраняет свое действие в истории человечества как до, так и после воплощения Логоса.

Именно это утверждение Дюпюи является весьма проблематичным, вызывая критику оппонентов, как и положение о том, что Дух Божий и Его активное присутствие выходит за пределы Церкви. Дух распространяется по всему миру, оживотворяя собой все[18]. Кроме того, по Дюпюи, «каждая личная встреча Бога с человеком и человека с Богом происходит в Святом Духе, действие Духа не ограничивается только его излиянием и присвоением через Иисуса Христа»[19]. Отсюда понятно, что «элементы истины и благодати» можно найти и в других религиозных традициях мира: это семена Слова Божия, которые дают всходы, они представляют собой фактические божественное самопроявление и само-дар Божий через Свое Слово. Христос-событие является одновременно кульминацией и универсальным таинством единого плана спасения, но каждое из различных Лиц Троицы остается по-своему активным. Используя метафору Иринея о «двух руках», Бога можно уподобить гончару (ср. Ис 64: 6–7), который двумя руками производит одну работу — исполняет один план спасения. Дюпюи настаивает, что религиозные верования и практики других религий могут являться для их адептов подлинными путями к спасению. Более того, как историческая религия, считает автор, христианство также находится в неоднозначном отношении к тайне Иисуса Христа, которая превосходит все исторические, культурные и религиозные выражения. Обращает на себя внимание тот факт, что Дюпюи отвергает понятие исторической или даже эсхатологической сходимости религиозных традиций. Сближение религиозных традиций не предполагает ликвидацию религиозных расхождений даже в достижении реальности Царства, так как эсхатологическая реальность является полнотой правления Божьего[20]. Тайна божественной Троицы и ее внутритроичного общения не предполагает сближение различных исторических общностей даже в конце времени. Сам диалог возможен между членами различных традиций, поскольку они уже связаны в рамках универсального правления Бога, которое распространяется на весь мир, видимый и невидимый[21]. Это универсальное правление Бога является основой для взаимодействия, межрелигиозного диалога с представителями различных религиозных традиций как уже «со-членов правления Бога в истории»[22].

В то время как другие религии могут найти свою полноту в диалоге с христианством, но и само христианство тоже может найти ее только в диалоге с другими традициями.

Следовательно, по Дюпюи, христианство не является преимущественным получателем божественного откровения. Фактически, другим традициям может быть явлено божественное самосообщение, которое христиане, пожалуй, и не могут получить, что и обеспечивает необходимость самой встречи религиозных традиций и формирует основу христианского богословия религиозного плюрализма.

Дюпюи в чем-то дополняет концепцию Ранера, который концентрируется преимущественно на том, как Иисус Христос присутствует и действует в индивидуальной вере отдельных нехристиан. Тем не менее даже Ранер оставляет открытым вопрос о посредническом пути для благодати «нехристианских религий как социальных и институциональных реалий»[23]. Дюпюи же достраивает и расширяет понимание Ранера, согласно которому христианство привлекает и приводит к исполнению другие религии в одностороннем процессе[24]. По Дюпюи, процесс этот двусторонний, таким образом, христианство не сможет достигнуть полноты иначе, чем в диалоге с другими традициями. Чтобы это не показалось радикальным искажением традиционного христианского учения, он подчеркивает, что все религиозные традиции остаются ориентированными на тайну Иисуса Христа, Который приносит окончательное спасение истории.

Мыслитель в связи с предложенной диалогической перспективой указывает на ряд специальных задач, требующих своего решения. Одна из них — необходимость обратить особое внимание на принцип инкультурации, который нужно применять ко всем аспектам жизни Церкви, от образа жизни в христианской вере вплоть до структуры и законов Церкви. Этот же принцип необходимо применять к разработке контекстных теологических понятий, обращая внимание на то, каким образом тайна Иисуса Христа может быть представлена в различных культурных

контекстах[25]. Другая задача — выход на богословскую риторику, приемлемую для других, которая требует совместных усилий верующих различных традиций[26].

Тринитарный подход помогает увидеть, с точки зрения автора, каким образом в одном божественном плане спасения для человечества спасение людей достигается в конкретных обстоятельствах жизни через три взаимодополняющих и сходящихся аспекта: универсальное просвещение Слова Божиего и оживление Духом можно обнаружить в опыте других религиозных традиций, истина же и благодать проявляются с наиболее полной силой и ясностью в Иисусе Христе[27]. Развитие тринитарного подхода характерно и для православного богословия, в рамках которого в XX веке можно выделить направление богословия общения, представленное по преимуществу в работах Иоанна Зизиуласа, митрополита Сурожского Антония, отца А. Шмемана, Х. Яннараса. Этим мыслителям свойственно диалогическое мироощущение, антропологический поворот к новому диалогическому образу человека, сам диалог в первую очередь характеризуется ими при помощи установки «приемлющего участия», взаимной открытостью, готовностью войти в перспектикву опыта Другого. Образ существования человека связан с бытием Божиим, которое может быть познано через общение: вечный диалог Лиц Пресвятой Троицы и есть прообраз истинных человеческих отношений. Митрополит Иоанн Зизиулас неоднократно подчеркивает в своих работах мысль о том, что Церковь как общение отражает сущность Бога как общения любви, и это общение будет полностью явлено в Царстве. Экклезиология общения сочетается с «евхаристической» экклезиологией: именно в таинстве Евхаристии Церковь реализует свою истинную сущность, проявляя уже здесь и сейчас еще грядущее Царство. Как пишет профессор Фессалоникийского университета Петрос Василиадис, тринитарная революция в современном христианском богословии, серьезное влияние которой ощущается вне зависимости от конфессиональных границ, выразилась в возрождении богословия Святого Духа и неразделенной христианской Церкви, что привело к преодолению древнего христоцентричного универсализма, который в некоторых случаях мог перерастать в христомонистический экспансионизм и агрессивный империализм. Переход от «христоцентричного универсализма» к тринитарному восприятию божественной реальности означал и отказ от первостепенной важности прозелетизма, который сменила ценность и значимость живого свидетельства об эсхатологическом опыте Церкви[28].

Дюпюи в своих работах стремится показать, что общение с Триединым Богом, которое является конечной целью человека, может быть достигнуто в Божьей благодати и провидении через различные религиозные пути. Но, как уже указывалось, в данной интерпретации возникает проблемная ситуация, когда мыслитель говорит о «свободных», автономных или независимых действиях Духа, рискуя разделить действие Духа и Слова от самого Христа, воплощенного Слова. Именно в этой области прослеживается возможность для неоднозначности и путаницы в теологии Дюпюи: возникают богословские неясности, вызванные его акцентом на нетождественности между Иисусом Христом и универсальным Логосом, его попыткой разорвать «неразрывную связь между Христом веры и Иисусом истории», сведением к минимуму спасительной роли Церкви. В январе 2001 года было опубликовано Уведомление, принятое на очередной сессии Конгрегации по делам вероучения, в котором Ватикан выступил с предупреждением автору и попросил Жака Дюпюи удалить «двусмысленности» из своего учения, которое «может привести читателя к ошибочному мнению» и ставит под сомнение спасительную силу Христа. Жак Дюпюи принял документ и взял на себя обязательство согласиться с его тезисами. В этом же году затем вышел и другой документ, который именуется «Декларацией об уникальности и спасительной универсальности Иисуса Христа и Церкви», или «Dominus Iesus». В нем говорится о существующей опасности появления релятивистских теорий, подвергающих сомнению некоторые основы католической веры и богословских мнений, в которых христианское откровение и тайна Иисуса Христа теряют характер абсолютной истины и спасительной универсальности. Но несмотря на критику, прозвучавшую в его адрес, уже после кончины Дюпюи (2004 г.), его новаторские идеи получили высокую оценку. В чем его основные достижения? Дюпюи предлагает необходимые тринитарные коррективы для теологических подходов своих предшественников, в которых прослеживалось возвышение одного Лица Троицы над другими (христоцентризм, теоцентризм Хика, сотериоцентризм Книттера, пневматологические концепции)[29]. Избегая столь распространенных уклонений в предшествующих подходах, он пытается предложить более сбалансированную модель тринитарной теологии, поднимая обсуждаемые проблемы на новый уровень. В своем подходе Дюпюи пытается, с одной стороны, оставить тринитарную доктрину как теологический критерий для различения христианского Бога от других богов, и, с другой — стремится достичь перспективы подлинной открытости христианства, включающей даже момент обогащения при встрече с другими. Он исследует, каким образом Триединый Бог христианской веры проявляется в подлинном религиозном опыте других традиций и делает это не прибегая к упрощенной модели теологии, в которой все религиозные различия отменяются либо на земле, либо на небесах. Предпринимая очень тонкий теологический анализ для раскрытия взаимоотношений между Духом и Сыном, он поднимает широко обсуждаемую в настоящее время пневматологию теологии религий на новый уровень, при этом избегая опасности плюралистического пренебрежения или игнорирования уникальности Иисуса Христа и его конструктивной роли в Спасении. И конечно же, Дюпюи придает огромное значение диалогу, именно в этом аспекте

его работы и раскрываемые в них возможности можно рассмотреть как наиболее новаторские. Каждой религии, включая христианство, есть чему поучиться у других. Это подлинно плюралистические позиции, с точки зрения которых Дюпюи указывает на важное значение христианской богословской риторики, являющейся наиболее эффективной в преодолении разрыва между универсалистскими претензиями христианства и современным опытом религиозного плюрализма[30]. Изменение и очищение богословского языка и мышления являются очень важным аспектом, поскольку именно язык может служить первым и главным средством разделения; именно благодаря языку мы и наши ближние можем жить в «разных мирах», даже когда мы живем рядом. Непонимание и, как следствие, вытекающие из него вспышки протеста и насилия связаны всегда с паутиной символов, образов и установок, которые и создаются при помощи языка. По словам Лакана, всякое конкретное, реальное пространство дискурса в конечном счете основывается на насильственном насаждении господствующего «означающего», которое является «иррациональным», его нельзя доказать доводами[31]. Вклад Дюпюи, который в первую очередь важен по отношению к внутрихристианскому богословскому дискурсу, состоит именно в его готовности оспорить стремление «западной универсализации» с ее монистической тенденцией колонизировать «других» в соответствии с собственными представлениями. Его богословская риторика избегает этого типа универсализации и указывает на необходимость для христианства диалога с другими традициями.

Бесспорно, что диалог религий является неотъемлемой частью стремительно развивающегося мира, а потому сегодня не только возможен, но и необходим, несмотря на всю свою условность и проблематичность. Однако в последние годы на фоне политических разногласий, вызванных вопросами интеграции, мультикультурализма, распространения ксенофобии и боязни мигрантов отношение к межрелигиозному диалогу все чаще становится скептическим. Все больше слышны высказывания о том, что европейская цивилизация пока идет на безоговорочную моральную капитуляцию, демонстрируя полное отсутствие воли к закреплению своих христианских ценностей. С. Жижек пишет о парадоксе толерантности в чистом виде: насколько далеко должна заходить терпимость к нетерпимости другого? В разъяренной мусульманской толпе мы наталкиваемся на предел мультикультурной либеральной толерантности, ее склонности к самобичеванию и ее стремления «понять» другого[32].

Но если с другой стороны посмотреть на обсуждаемые проблемы, то окажется, что столь пугающая европейцев «исламизация» Европы — следствие дехристианизации и демографического кризиса. В этом случае наиболее гармоничным решением проблемы конфликтности взаимоотношений коренных европейцев и сообщества европейских мусульман может стать возрождение христианских ценностей и морали в среде коренных европейцев, что приведет к улучшению демографической ситуации и, как следствие, отказу от массового приема иммигрантов. Ренессанс христианства в Европе позволит улучшить взаимоотношения христиан и мусульман, используя исламский догмат о возможности мирного сосуществования с представителями иных монотеистических конфессий[33]. Возвращаясь к упоминаемой ранее важности проблемы языка, можно сказать, что за протестными выступлениями мусульман стоит сложная фигура Запада, определенное ви́дение Запада, которое связано с паутиной символов, образов и установок, включая западный империализм, безбожный материализм, гедонизм. Все это сгущение негатива и возмущения, таким образом, является базовым фактом языка[34]. Нужна длительная работа, чтобы язык стал именно средой примирения и опосредования, мирного существования, поэтому так важны попытки Дюпюи в переориентации богословского дискурса.

Не стоит упускать из виду и то, что во многом конфликты и напряжение в отношениях с мусульманами в Европе имеют не только религиозные, но и экономические, социальные причины, хотя и окрашеные в религиозные тона. Поэтому и политики должны позаботиться о том, чтобы народы смогли жить в условиях нового цивилизационного противостояния. Однако следует отметить, что мусульмане, оставаясь в Европе, тоже меняются — появляются исламские мыслители, которые формируют новую, европейскую версию ислама. Во Франции работает сирийский ученый Басам Таххан, пытающийся сформулировать «протестантский ислам». Некоторые из исламских мыслителей в Европе (например, работающий в Германии социолог Басам Тиби) занимаются тем, что вырабатывают взгляды на жизнь мусульман в неисламском окружении. Таким образом, они разрушают мечты радикалов, которые полагают, что целью ислама в Европе должно стать превращение «мира неверных» в «мир ислама». Похожие идеи высказывает и научный сотрудник Оксфордского центра исследований ислама Тарик Рамадан, которого в последние годы все чаще называют идеологом реформированного европейского ислама[35].

Таким образом, стоит отметить, что картина межрелигиозных отношений сегодня сложна и неоднозначна, насыщена противоречивыми тенденциями. Решение самых острых и проблемных вопросов в этой области вряд ли можно свести, как предлагает С. Жижек, к призыву после недавних рассуждений о «постсекулярном» возвращении религиозного, говорить об острейшей необходимости дозы старого доброго атеизма[36]. Насущной необходимостью остается выработка эффективных стратегий разрешения межрелигиозных конфликтов и, без всякой альтернативы, главным и ключевым элементом этих стратегий может являться лишь диалог религий. С позиций христианства, такой диалог должен развиваться, аппелируя к началам личного общения и любви. Именно в этом видится ценный вклад христианства в раскрытие новых перспектив взаимопонимания между религиями[37]. Сама же христианская миссия должна сегодня отыскать новые формы, адекватные складывающейся межрели-

гиозной ситуации, и, как уже упоминалось, на первое место в ней должна выйти ценность и значимость живого свидетельства об эсхатологическом опыте Церкви.

Примечания

1. Dupuis J. S. J. Christianity and Other Religions: From Confrontation to Encounter http://sedosmission.org/old/eng/dupuis_2.htm
2. Hall G. Jacques Dupuis' Christian Theology of Religious Pluralism. Pacifica, 15 (1). P. 46.
3. Ibid. P. 40.
4. Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие. М.: ББИ. 2006 с. 442.
5. Тиллих П. Значение истории религий для теолога- систематика / http://krotov.info/libr_min/19_t/til/lih442.htm
6. Тиллих П. Христианство и встреча мировых религий. gumer.info/bogoslov_Buks/bogoslov/Tillih/_HristVstr.php
7. Miles T. God of Many Understandings? / The Gospel and a Theology of Religions. B&H Publishing Group, 2010. P. 199.
8. Dupuis J. Toward a Christian Theology of Religious Pluralism 1999. P. 10.
9. Veli-Matti Kärkkäinen. Trinity and Religious Pluralism: The Doctrine of the Trinity in Christian Theology of Religions. MPG Books Ltd, Bodmin, Cornwall 2004. P. 49.
10. Dupuis J. Christianity and the Religions Orbis Books, 2002. P. 87–95.
11. Dupuis J. Toward a Christian Theology of Religious Pluralism 1999. P. 191.
12. Ibid. P. 193.
13. Ibid. P. 206.
14. Daniel Franklin Pilario. Interreligious dialogue: paradigms of theological interpretation http://cccaprf.wordpress.com/2011/02/05/interreligious-dialogue-paradigms-of-theological-interpretation/
15. Dupuis J. Toward a Christian Theology of Religious Pluralism 1999. P. 249–250.
16. Ibid. P. 282.
17. Dupuis J. Toward a Christian Theology of Religious Pluralism 1999. P. 283, 303
18. Ibid. P. 243.
19. Ibid. P. 244.
20. Dupuis J. Toward a Christian Theology of Religious Pluralism 1999. P. 357.
21. Ibid. P. 344.
22. Ibid. P. 346.
23. Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие. М.: ББИ. 2006. С. 315
24. Dupuis J. Toward a Christian Theology of Religious Pluralism 1999. P. 326.
25. Dupuis J. Jesus with an Asian Face http://sedosmission.org/old/eng/dupuis_1.htm.
26. Hall G. Jacques Dupuis' Christian Theology of Religious Pluralism/ PACIFICA 15 (February 2002). P. 48.
27. Dupuis J. Toward a Christian Theology of Religious Pluralism 1999. P. 388.
28. Василиадис П. Всемирная миссия и задача православных христиан // «Велика жатва, а работников мало». Миссия в Восточной Европе в православном контексте. Материалы международной богословско-практической конференции. М.: СФИ, 2010. С. 207.
29. Veli-Matti Kärkkäinen» Trinity and Religious Pluralism: The Doctrine of the Trinity in Christian Theology of Religions. MPG Books Ltd, Bodmin, Cornwall 2004. P. 61.
30. Hall G. Jacques Dupuis' Christian Theology of Religious Pluralism/ PACIFICA 15 (FEBRUARY 2002) P. 49.
31. Жижек С. О насилии. М.: Европа, 2010. С. 52.
32. Ibid. P. 101
33. Бубликов В. В. Исламизация Европы как следствие дехристианизации и демографического кризиса // Политика и Общество № 4. 2013. С. 465–471.
34. Жижек С. О насилии. М.: Европа, 2010. С. 51
35. Сумленный С. Кокшаров А. Теперь здесь ислам // Эксперт. № 38 (627), 29 сен. 2008. http://expert.ru/expert/2008/38/teper_zdes_islam/
36. Жижек С. О насилии. М.: Европа, 2010. С. 104.
37. Хоружий С. С. Христианство в современном мире: в поисках новых перспектив диалога религий // Мировые религии в контексте современной культуры: Новые перспективы диалога и взаимопонимания. Христианство и ислам в контексте современной культуры. СПб., 2011. С. 27.

О. В. Кутарев
аспирант Русской христианской гуманитарной академии

Научный руководитель:
д-р филос. наук
проф. Русской христианской гуманитарной академии
А. А. Хлевов

ДРЕВНЕСЛАВЯНСКИЕ ЗАГРОБНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ И КОНЦЕПЦИЯ МНОЖЕСТВЕННОСТИ ДУШ

Copyright © 2013, О. В. Кутарев

Достоверно неизвестно, какие загробные представления были у славян до христианизации. О них сообщают несколько разных источников, однако из-за разрозненности их данные не дают полной картины. Проанализировав сведения древних источников и фольклорно-этнографические материалы XVIII–XX вв., постараемся выделить основные варианты и модели этих представлений и попробуем провести параллели с другими культурами.

А) Описавший в начале X в. свое путешествие в Поволжье арабский автор Ибн Фадлан подробно рассказывает о многочисленных вещах и животных, которые отправлялись в загробный мир со знатным покойником в погребальном костре. Среди прочих жертв с ним отправлялась и «одна из его девушек», вызвавшаяся добровольно. Перед ее ритуальным умерщвлением в одном из обрядов девушка «вглядывается» в загробный мир, говоря среди прочего: «вот все мои умершие родственники сидящие <…> вот я вижу моего господина, сидящим в саду, а сад красив, зелен, и с ним мужи и отроки, и вот он зовет меня, так ведите же к нему». Комментируя сжигание, один из присутствующих сказал арабскому путешественнику: «Ммы сжигаем его в мгновение ока, так что он входит в рай немедленно»[1]. В «Повести временных лет» (начало XII в.) за 945 год упоминается текст договора Древней Руси с Византией о мире и торговле. В нем говорится, кроме всего прочего, что те язычники, которые нарушат свои обещания исполнять условия договора, «будут рабами в этой и в загробной жизни»[2]. Хотя некоторые исследователи склоняются к тому, что в таких сообщениях может идти речь не столько о славянских, сколько о германских представлениях (или заимствованных оттуда)[3], представляется весьма вероятным, что в красивых зеленых садах, в целом не столь и отличных от нашего мира, видел загробный мир и славянин-язычник.

Известно, что когда в славянские страны пришло христианство, принесшее с собой немало новых понятий и терминов (в основном еврейского, греческого и латинского происхождения), слово «рай» не было заимствовано. Оно происходит из славянских же языков, показывая, что и до христианства у славян было подобное представление. В то же время, скажем, слово «ад» было заимствовано из греческого (греч. Гадес, Аид)[4], очевидно, с новым для славян значением.

«Поучение Владимира Мономаха» начала XII в. сообщает, ссылаясь на какое-то очевидное для тех времен, но ныне неясное представление: «птица небесныя изъ ирья идут»[5]. Родственные понятия «рая» и «ирия» происходят, возможно, от иранского корня, близкого термину airyanem (vaejah) — авест. «арийский (простор)», представление о котором тесно связано с мифологией арийской (или иранской) прародины, предстающей лучшей из земель в «Авесте»[6]. Условно назовем представление об ирии/рае первым возможным вариантом загробного бытия у славян. Первым потому, что по позднейшим фольклорным данным есть и многие другие.

Б) В русской народной сказке «Свиной чехол» дочь, столкнувшись с трудностями, приходит на могилу к матери, которая помогает, давая советы из могилы[7]. Вообще для славянского мира весьма характерно представление о том, что могила это место пребывания умершего, и его трудно назвать нелогичным. На нем построена чрезвычайно древняя, живая до сих пор традиция поминок, когда в определенный срок (например, на сороковой день или через год) на могиле собираются родственники умершего, которые, среди прочего, оставляют ему немного еды и питья рядом с захоронением. Данные археологии показывают, что в языческую пору в курганах, где погребали умершего или его прах, также оставляли пищу, орудия и т. д. Кстати, скорее всего, доминирующим способом погребения в языческую пору было сожжение[8], что означает, что с могилой было связано не именно тело, а нечто иное. На то же указывает и этимология слова «душа», сближающая его с «дыханием».

Представления о различных духах, связанных с умершими, весьма разнообразны и составляют несколько категорий. Выделим лишь некоторые группы.

В) Профессор Пражского университета Ян Махал, проанализировав наряду с другими духами образ домового, пришел к выводу, что он возник из образа предка, покровительствующего своим потомкам и дому. Несмотря на то что иногда домовой описывается как волосатое существо, в ряде иных регионов «он похож на кого-то из предков цветом волос, своей одеждой, отношениями и даже манерами <…> любимая корова предка является и любимой коровой домового». Этот дух имеет разные особенности и названия в славянском мире, скажем, в Болгарии это Стопан, а в Чехии Сетек, но все эти «пенаты имеют

Copyright © 2013

происхождение в почитании предков»; иногда же данный дух зовут просто «Дедушка»[9]. В средневековых русских поучениях против язычества упоминаются также Род и Рожаницы, чей анализ (вопреки известной трактовке Б. А. Рыбакова[10]) указывает на их функцию покровителей рода и подателей судьбы потомкам[11]. Поэтому можно предполагать, что частично бытие предка воплощается и в духе-покровителе потомков, что в воплощении домового проявляется определенная часть загробной жизни значимого человека.

Г) Далее, профессор Махал указал на духов, которых мы условно можем назвать призраками. Например, душа, которую сербы зовут здухаћ или вједогоња, выходит из человека во время сна или обморока; этот здухаћ посмертно может превращаться в белых птиц (ср. цит. Владимира Мономаха), в других животных и растения или в зловредные огоньки на болотах. Иногда здухачи спящих людей вступают в бой, и тогда победителям достается богатый урожай, а проигравшие — уже не просыпаются. В Черногории известна борьба между здухачами погоды — она наступает такая, какой побеждает дух. А душа, известная как сјенка (серб. «тень»), может иметь связь с домами, озерами, лесами и т. д.[12] В подобных взглядах можно предположить шаманские истоки.

Д) Ещё один дух, по своему происхождению связанный с умершим человеком, — это зловредный персонаж вроде упыря-вампира. Слово «вампир», известное сегодня всему миру, имеет славянское происхождение[13]. В вампира у древних славян воплощался умерший (бывший при жизни злодеем), который мог затем пить кровь или насылать ненастья, болезнь и слабость на людей и животных. С целью борьбы с ним труп сжигали, или хоронили вниз лицом, или вбивали в него деревянный кол (из боярышника, клена; наиболее известен осиновый). Иногда вампирами становится одна из двух душ т. н. двоедушников, в то время как вторая отправляется на тот свет как обычно[14]. Воплощаться зловредной душе не обязательно в виде человека или зверя — иногда она является в кочерге, колесе и т. д. Интересно представление о девяти душах у кошки, известное в Македонии[15].

Достаточно богата исследованиями тема т. н. заложных покойников — тех, кто умер насильственной или преждевременной смертью или был самоубийцей. Последних не закапывали в землю, дабы не осквернять последнюю, а «закладывали» камнями и ветками, откуда и взялось такое название. Они, как и упыри, могли насылать слабость, болезни, плохую погоду и т. д. Если это были женихи, они могли являться своим невестам; таким образом, мы видим и в этих зловредных духах некое загробное бытие умершего[16].

Е) Несколько необычными могут выглядеть строки русской народной песни «Лучше бы я, девушка, у батюшка жила», известной на русском севере. Вариант песни, записанный Г. В. Емельяновой в Лешуконском районе Архангельской области, имеет такие строки: «Я три года к батюшке в домик не взойду, | На четвертый годичек пташей полечу. | Сяду я, младешенька, на зеленой кусток, | Буду я, младешенька, кукушкой куковать, | Буду я, младешенька, сызнова поживать»[17]. Мы не склонны выводить из этих песенных фольклорных фраз представлений о перерождении у славян, считая это художественным ходом (ср. в «Слове о полку Игореве» XII в.: «Ведь Боян вещий, если кому хотел песнь слагать, то растекался мыслию по древу, серым волком по земле, сизым орлом под облаками»[18] и т. д.). Однако есть другие фольклорные данные, ясно показывающие представления о перерождении у славян, например С. М. Толстая приводит несколько примеров из восточно- и южнославянского материала, показывающих, что «души умерших переселяются в новорожденных»[19]. Эти представления мы можем характеризовать как в целом несвойственные славянам и, вероятно, заимствованные.

Кроме указанных, есть и другие разнородные сведения о загробном бытии в представлениях славян. Иногда души обитают на Луне, иногда они временно выходят в виде мухи или мыши и т. д., иногда они обитают в том или ином органе человека (сердце, голова, живот), а иногда просто содержатся в дыхании и паре. Представления по этой теме крайне разнообразны и несводимы к одной системе. Не только фольклор, но и древние источники не дают никакого единства; например, Титмар Мерзебургский (X–XI вв.), пишет об известных ему полабских (прибалтийских) племенах: «...славянам, которые полагают, что после смерти все бренное прекращает существование»[20].

Конечно, и данные древних текстов, и материалы фольклора, тем более относящиеся к разным эпохам и регионам, нельзя считать некими отдельными частями единой системы. Без сомнения, есть элемент и христианского, и языческого влияния; есть представления, возникшие из чисто практических соображений (например, о том, что душа на поминках питается не пищей, а исходящим от нее запахом, паром и т. д.). И все же представляется правомерным сделать вывод о том, что по славянским поверьям у одного человека возможны сразу несколько загробных воплощений, и ярче всего это показывает понятие двоедушника (многодушника).

Исследования темы души у славян проводились давно, и многие из них выглядят фундаментальными[21]. Поэтому сказать что-то новое о загробных представлениях славян достаточно сложно, нам же хочется указать на одну интересную параллель из области не славистики, а сравнительной мифологии.

Большое сходство разнообразные славянские представления о душе имеют с китайскими. Параллель между китайской и славянской мифологией кажется нам правомерной, поскольку, как и у славян, «представления древних китайцев о загробном существовании были крайне неразработаны и, по существу, соответствовали уровню архаических религиозных представлений, характерных для ранних форм религии. Представления о душе носили сугубо натуралистический характер и сохранили

архаическую примитивность»[22]; как и славянские, они весьма разнообразны.

Древнекитайские (например, даосские) представления указывают на наличие у человека или других живых существ множества душ, или, лучше сказать, оболочек, частей (китайской традиции несвойственно принципиальное различение материи и духа[23]; ср. описание загробной жизни «духа» у даоса Гэ Хуна: «долгая ночь без конца в мрачном подземном мире, что ниже девяти истоков, во время которой человек становится пищей муравьев и червей, а потом смешивается воедино с пылью и прахом...»[24]). Человек состоит из группы душ Хунь и группы душ По; Хунь отвечали за мышление и «ментальные процессы (в том числе сон и транс, во время которых они могли временно покидать тело и действовать автономно)» [25], и считались «разумными». Другая группа оболочек — По — животные души — отвечали за физиологические процессы в организме, при этом, скажем, «обморок это состояние, при котором разумные души покидают тело, а животные души продолжают действовать в нем»[26] (ср. у славян «по широко распространенным поверьям, душа покидает тело и во время обморока и летаргического сна»[27]). Души Хунь возникают при рождении, а По — уже при зачатии, и те и другие представления о душе известны славянам. Загробное бытие этих двух групп тоже различно. Если комплекс Хунь отправляется на небо, где после некоторого пребывания «растворяется в “небесной пневме” (тяньци)», то «комплекс душ По становится демоном (гуй), находящимся вблизи от тела и способным к появлению в виде призрака»[28]. Ср. у славян: «душа умершего сначала летает сорок дней в облике птицы, летучей мыши или какого-нибудь другого маленького животного вокруг того места, где покойник жил <…>. После этого душа переходит в ребенка», особенно важен «сороковой день, когда, согласно народным и христианским представлениям, душа умершего окончательно покидает землю и отправляется к Богу, на небо»[29], — все это несомненно сходно с даосской идеей о растворении в небесной пневме после определенного промежуточного периода, который зависит как от жизни человека, так и от его посмертного почитания предками. После растворения обновленная душа также вновь воплощалась[30].

Духам гуй оставляли в захоронениях различные предметы; в случае, если не были проведены обряды (или были проведены неправильно), дух гуй мог вредить людям (ср. заложные покойники), но если дух предка почитался, то он оказывал потомкам покровительство и поддержку[31] (ср. домовые); в даосизме «большое значение имеет вера в возможность посмертного влияния предка на судьбу своих потомков»[32]. Верят китайцы и что «в экстраординарных случаях — убийство человека, несправедливый смертный приговор и т. д. — его душа По могла оставаться в наземном призрачном состоянии в течение столь долгого времени, сколько требовалось для свершения акта отмщения»[33]; ср. стремление души у славян завершить прижизненные дела; например, стремление умершего жениха жениться. Иногда длительность бытия этих умерших душ в Китае ставилась «в зависимость от сохранения тела»[34], ср. приводимое С. М. Толстой свидетельство, в котором состояние души после смерти «оказывается обусловленным этапами физического распада тела: на третий день изменяется лицо (вид), на девятый — все тело, кроме сердца, на сороковой день — погибает сердце и разваливаются кости»[35].

Стоит подчеркнуть, что подобные архаические представления типичны для многих древних религий. Так, в религиях Австралии есть понятие чуринги, т. е. объекта, содержащего душу предка. Им может быть как дерево, камень или водоем, так и живое существо, поделка или некий дух. В то же время здесь верят в перерождение (часто происходящее в рамках одного рода), а также в некий особый загробный мир, иногда называемый «сновидением». Интересно, что «чтобы избежать полного отождествления понятий «сон» и «смерть», аборигены утверждают, что в теле спящего сохраняется некая сущность — поийя, которую в принципе можно считать аналогом души или жизненной силы»[36]; ср. даосское представление о том, что у человека без сознания в теле остаются души По, но отсутствуют души Хунь.

Близки к даосским и представления шаманских культур Сибири. В Тувинском шаманизме считается, что есть серая душа и белая (китайское слово «По» переводится «белая душа»), способная проявляться в вещах[37]; ср. запись у С. М. Толстой об одежде, в которой умирал человек: «ее не стирали, а только прополаскивали и вешали на чердак жилого дома. Там она висела до истления <…>, эту одежду не убирали, так как она воплощала в себе душу умершего»[38]. Представлении о множестве загробных воплощений известны даже Древней Греции, например: Геракл одновременно и счастливо обитает на Олимпе и призраком пребывает в Эребе. Одиссей у Гомера так описывает свое посещение Аида:

> После того я увидел священную силу Геракла, —
> Тень лишь. А сам он с богами бессмертными вместе
> В счастьи живет[39].

Для китайцев, создавших даосскую философскую систему из шаманизма, не стоял вопрос о том, где именно среди многих душ Хунь и По находится «Я», — оно было в совокупности этих душ, которые сложились лишь на одну жизнь. После смерти — распада комплекса душ — ни одна не умирала, продолжая бытие в той или иной новой форме; смерть же наступала только для «Я».

Безусловно, разнообразные и множественные представления славян о загробной жизни не сложились в систему, подобную даосской. Однако сравнение различных аспектов таких поверий весьма интересно и указывает не только на общность мифологического мышления[40], но и на возможные культурно-мифологические истоки того, чему остается лишь выстроиться из разрозненных элементов в стройную и последовательную концепцию множественности душ.

Примечания

[1] Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. Харьков, 1956. 209а — 212б.
[2] Повесть временных лет. Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997. В год 6453 (945).
[3] Мансикка В. Й. Религия восточных славян. М., 2005. С. 76.
[4] Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4-х т. М., 2004.
[5] Поучение Владимира Мономаха. Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997.
[6] Брагинский И. С. Арйана Вэджа // Мифологический словарь. М., 1992. С. 59.
[7] Свиной чехол // Афанасьев А. Н. Народные русские сказки. М., 2010.
[8] Нидерле Л. Славянские древности. М., 2010. Книга 2. Глава III. Древнеславянские погребения.
[9] Пер. сангл. наш. Máchal J. Slavic Mythology // Mythology of all races. Vol. III. Boston, 1918. Chapter II. Worship of the dead, especially ancestors, Chapter III. ThehouseholdGods.
[10] Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981; Он же. Язычество Древней Руси. М., 1987.
[11] См. напр. исследования о Роде и Рожаницах в последующих за работами Рыбакова трудах: Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Род // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 335; Петрухин В. Я. Древняя Русь. Народ. Князья. Религия // Из истории русской культуры. М., 2000. Т. 1. С. 236–243; Клейн Л. С. Воскрешение Перуна. СПб., 2004. С. 182–196. Отметим, что мнение Рыбакова о Роде как главе пантеона славян не находило аналогов ни в предшествующей ему научной литературе (первые исследования о Роде и Рожаницах относятся еще к 1850-м), ни в каких-либо древних первоисточниках.
[12] Máchal J. Op. cit.
[13] Известный фольклорист А. Н. Афанасьев, отметив синонимию понятий «упырь» и «вампир», пишет: «Вампир будет означать опойцу, существо, которое впивается в живое тело и сосет из него кровь как пьявка», тем самым подводя к происхождению этого слова от славянского «пить, упиваться» // Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1869. Т. 3. С. 563.
[14] Славянская мифология: энциклопедический словарь. М., 1995. С. 154.
[15] Сборник за народниумотворения, наука и книжнина. София, 1889. Кн. 1. С. 62.
[16] Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки. М., 1995.
[17] Слова песни цитируем по данным неизданного архива Г. В. Емельяновой, любезно предоставленным представителем фольклорного ансамбля «Белозерье», пожелавшим остаться неназванным, которому мы полностью доверяем. Эта версия не так далека от наиболее известной: «Рассержусь на матушку, я набатюшка, | Три годочка в домичек, в домик не зайду,| На четвертый годичекпташей залечу» // Русские народные песни Карельского Поморья. Л., 1971. № 52.
[18] Слово о полку Игореве. М., 1986.
[19] Толстая С. М. Славянские мифологические представления о душе // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 52–95.
[20] Титмар Мерзебургский. Хроника. М., 2009. I.14, С. 11.
[21] См., напр.: Толстая С. М. Указ. соч.
[22] Торчинов Е. А. Путь золота и киновари: Даосские практики. СПб., 2007. С. 256.
[23] Путь золота и киновари: Даосские практики в исследованиях и переводах Е. А. Торчинова. СПб., 2007. С. 9–10, 25.
[24] Пути обретения бессмертия: даосизм в исследованиях и переводах Е. А. Торчинова. СПб., 2007. С. 466.
[25] Люйшичуньцю. М., 2001. С. 494.
[26] Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб., 2007. С. 100.
[27] Толстая С. М. Указ соч.
[28] Китайская философия: энциклопедический словарь. М., 1994. С. 387.
[29] Там же.
[30] Торчинов Е. А. Даосизм: опыт историко-религиозного описания. СПб., 1998. С. 68; Путь золота и киновари: Даосские практики в исследованиях и переводах Е. А. Торчинова. СПб., 2007. С. 252.
[31] Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 2001. С. 45.
[32] Масперо А. Даосизм. СПб., 2007. С. 19.
[33] Кравцова М. Е. История культуры Китая. СПб., 1999. С. 186.
[34] Торчинов Е. А. Путь золота и киновари: Даосские практики в исследованиях и переводах Е. А. Торчинова. СПб., 2007. С. 254–255.
[35] Толстая С. М. Указ. соч.
[36] Дятлов В., Белков П. Л. Любовь к отеческим камням // Журнал Итоги. № 20 (674), 11.05.2009.
[37] Кенин-Лопсан М. Б. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Новосибирск, 1987.
[38] С. М. Толстая. Указ. соч.
[39] Гомер. Одиссея. Перевод В. Вересаева. М., 1953. XI 601–603.
[40] Дьяконов И. М. Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990.

М. Н. Орлова
студент Русской христианской гуманитарной академии

Научный руководитель:
д-р филос. наук, проф.
Русской христианской гуманитарной академии
Р. В. Светлов

О СВЯЗИ МЕЖДУ ОНИРИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИЕЙ И ПРЕДСТАВЛЕНИЯМИ О ИНКУБАТЕ

Copyright © 2013, М. Н. Орлова

В изучении мировоззрения любого общества большое значение имеет обращение к девиантным формам поведения. Некоторые представления тех или иных социокультурных групп могут выглядеть необычно для исследователя, однако их изучение способно пролить свет на важные моменты жизни рассматриваемого общества.

Если обратиться к средневековой Европе, то влиятельным представлением того времени была вера в возможность физического общения людей с силами зла, демонами. Среди последних существовала специфическая категория — инкубы и суккубы. Инкуб (аналог. греч. «эпиальт», «эфиальт») — это «распутный демон, ищущий сексуальных связей с женщинами»[1]. Аналогичный демон, объектом внимания которого являются мужчины, называется суккубом. Подобные представления были распространены в Европе как минимум до XVIII в..

Рассмотрение данной темы следует начать с этимологии основного понятия. Термин «incubo» происходит от латинского «лежать» в смысле «спать», в первую очередь, «спать, проводить ночь в храме (чтобы увидеть вещие сны)». Подобная практика была распространена и носила название «инкубация».

Средневековые демонологи в своих трудах не уделяли внимания вопросу, в спящем или бодрствующем состоянии происходят встречи с инкубами. Это и понятно, если исходить из представлений о реальности демонов. В любом случае, сексуальный контакт происходит и является осквернением человека, поэтому не имеет значения, спал человек или нет. Можно только заметить, что многие описанные случаи инкубата происходили в бодрствующем состоянии (по свидетельствам очевидцев). Однако тот факт, что происхождение слова «incubo» отсылает к традиции сновидений, наводит на мысль поискать связь между христианскими представлениями об инкубате и представлениями о снах.

Христианство в начале своего пути переняло иудейские ветхозаветные традиции и попыталось соотнести их с языческим греко-римским окружением. Ле Гофф выделяет следующие особенности ветхозаветного отношения к снам:

1. В Ветхом Завете приводится много описаний сновидений, через которые Бог Яхве посылает предупреждения или приказания своим избранникам. В целом можно сказать, что сны в иудейской традиции связывают небо и землю, а не настоящее и будущее, как в греко-римской.

2. В снах появляются ангелы, однако ни усопшие, ни демоны не проникают в сновидения.

3. Отрицание ценности сновидений и отказ от гаданий по ним. Например, лжепророки могут насылать ложные видения, такие сны могут быть искушением или испытанием (Вт 13: 1–3). Также сны бывают от множества забот, они своей суетой отвлекают от служения Богу (Еккл 5: 2, 6). Через Моисея Бог повелел иудеям «не ворожите и не гадайте» (Лев 19: 26), что, несомненно, относится и к попыткам предсказать будущее по сновидениям[2].

В целом можно сказать, что иудейская традиция относилась к снам без особого интереса. Лишь немногим избранным снились ясные и понятные знаки от Бога, а сны большинства людей представляли собой «суету», которой не следует уделять внимания.

Теперь обратимся к греко-римскому миру. По мнению Ж. Ле Гоффа, здесь онирическая[3] традиция обладала следующими особенностями:

1. Деление снов на правдивые и лживые. Большая часть снов полагалась правдивой, хотя отдельные авторы считали сны наваждением или обычным физиологическим явлением.

2. Существовало две типологии снов:

а) сны-предвестники будущего и обычные сны;

б) классификация, уточняющая первую и разделяющая вещие сны по их источнику.

3. Мир сновидений совпадает с миром усопших, очень сильна связь между сном и смертью, сновидением и загробным миром.

4. Мистическая теория сновидений: сон — это путешествие души, оставляющей тело.

5. Распространен обычай обращаться к специалистам-толкователям снов — от рыночных прорицателей до авторов ученых трактатов, хотя, видимо, гадание по снам считалось не самым достоверным и престижным видом гадания[4].

Необходимо более подробно остановиться на классификации сновидений по их источнику, которая сохранилась до наших дней в трактате Цицерона «О дивинации» (т. е. о способности предчувствовать будущее). Цицерон пересказывает учение Поседония, в соответствии с которым вещие сны приходят тремя путями: «первый путь, когда душа провидит сама по себе, в силу своего сродства с богами. Другой путь, когда провидит от того, что воздух наполнен бессмертными духами <…> третий путь, когда сами боги вступают в разговор со спящим человеком»[5].

Copyright © 2013

Здесь следует обратить особое внимание на наличие бессмертных духов, которые наполняют воздух и посылают людям сны.

Помимо этого, Цицерон цитирует «Политию» Платона, где также объясняется природа сновидений. По мнению Платона, душа человека имеет три части: та, что причастна разуму и рассудку; та, которая питается наслаждениями; и та, которая вмещает гнев и различные пылкие страсти. Если человек умерен в поведении и еде, то во сне верх в его душе берет разумная часть, и тогда через нее приходят сны спокойные и вещие. Однако если человек ослабляет свой разум и возбуждает чувственность чрезмерным употреблением еды и напитков, то неразумная часть его души во сне «безумствует». В этом случае «человек во сне вступает в кровосмесительное сношение с матерью, или совокупляется с любым человеком, или с богом, часто с животным»[6]. Представляется, что Платон считал подобные сны иллюстрацией страстных желаний самой души, а не наваждением извне.

Рассматривая античные представления о сновидениях, нельзя обойти вниманием практику инкубации. Обратившись к словарю, читаем: «Инкубация (лат. incubatio — сон в храме, сон в священном месте, чтобы во сне вступить в контакт с божеством), храмовый сон. Это явление имело место на протяжении всей античности»[7]. Термин «инкубация» происходит от того же корня, что и «инкуб» — cubatio, «лежать».

Приверженцем этой практики был оратор Элий Аристид (117–180 н. э.), о чем он оставил автобиографическое произведение «Священные речи». Аристид, имея слабое здоровье, обычно ночевал в храме Асклепия, во сне являлся к нему Бог, также именуемый Спасителем, Покровителем и Единственным, и давал различные советы. Иногда эти советы были необычны (например, бегать босиком зимой), иногда прямо противоречили советам лекарей, но Аристид твердо следовал тому, что Бог требовал от него через сны, и считал его наилучшим врачом.

Асклепий был для Аристида больше, чем сверхъестественным лекарем, к которому обращаются исключительно во время болезни. Оратор пишет, что должно призывать Бога «при любом деле» и доверять его руководству. Асклепий в самом деле был для Аристида Спасителем, поскольку много раз спасал не только от недугов, но даже от смертельной опасности как его самого, так и близких ему людей.

Хотелось бы более подробно остановиться на тех переживаниях, которые сопровождали общение Аристида с Асклепием. Однажды в Смирне явившийся во сне Бог сказал, что «это не сон, а прекрасная явь»[8] и повелел Аристиду искупаться в реке. Несмотря на зимнюю стужу, Аристид отправился к реке, сопровождаемый обеспокоенными друзьями и толпой зевак. «Исполненный жара от божественного видения»[9], Аристид смело вошел в реку, некоторое время плавал и плескался. После купания у него «вся кожа порозовела и во всем теле была легкость»[10]. Вплоть до отхода ко сну сохранялось это тепло — «не такое тепло, которое можно создать человеческими силами, а какое-то бесконечное, ровно растекавшееся по коже и телу»[11]. Сознание Аристида также находилось в необычном состоянии удовольствия «выше человеческого разумения»: «Это была какая-то невыразимая радость, сделавшая все остальное второстепенным по сравнению с происходящим, так что, глядя вокруг, я, казалось, ничего не замечал: настолько весь я был устремлен к Богу»[12]. Далее Аристид упоминает, что этих «божественных и странных зимних купаний» было несколько, и каждый раз было у него состояние легкости и бодрости, которое «Богу понять легко, человеку же постичь умом и выразить словами очень трудно»[13].

Из свидетельств Аристида можно сделать вывод, что он считал свои сны не только внушением Асклепия, но и реальным общением с Богом. Это общение вызывало состояние радостного устремления души к Богу и особенные физические переживания.

Следует напомнить, что сновидческая практика Аристида представляла собой часть весьма распространенной традиции. За этой традицией наблюдало христианство, которое колебалось между взглядом на языческих богов как на заблуждение и как на реально существующих демонов. Если считать, что Асклепий — демон, то его отличительным признаком является способность проникать в человеческие сны и вызывать физическое ощущение своего присутствия.

В период II–IV вв. н. э. христианское и языческое мировоззрения существовали бок о бок. В это время языческий мир, особенно Восток, был охвачен интересом к сновидениям, что повлияло на христианство. До III в. н. э. в христианских источниках встречаются многочисленные описания снов в связи с обращением к вере, общением с Богом и мученичеством[14]. В это время зарождается христианское противопоставление видения и сна, которое приобрело особое значение в Средние века. Видения посылает Бог, в то время как сновидение — пустое занятие, отвлекающее от молитвы.

В то же время христианские авторитеты довольно рано начали связывать сновидения с ересью. Например, святой Ириней назвал Симона Волхва и его последователей «напускающими сны» при помощи демонов[15]. Многие религиозные группы, признанные Церковью еретическими, уделяли большое внимание трактовке снов или считали возможным прямое общение с Богом через сны или экстаз. Это способствовало тому, что Церковь начала настороженно относиться к толкованию сновидений и старалась отвратить христиан от этого занятия. Гадания, в том числе по снам, запрещались.

В начале III в. н. э. в трактате «О душе» Тертуллиан сформулировал первую онирическую систему, разработанную в соответствии с христианским учением. Он указывает три источника сновидений:

1. В большинстве случаев это демоны (духи), которые, в соответствии с позднеантичными представлениями, могли быть добрыми или злыми. Соответственно, они посылали сны или полезные, или пустые, похотливые и нечистые.

2. Иногда Бог посылает людям пророческие сны.

3. Иногда душа посылает сны сама себе; здесь могут иметь значение такие факторы, как положение тела спящего, его обычная пища, опьянение.

Практику возлежания в храмах Тертуллиан осуждает как суеверие. Демоны (добрые и злые) летают всюду, они окружают спящих в их собственных постелях, поэтому нет смысла ночевать в определенных местах[16].

В конце IV в. н. э. Макробий написал «Комментарий на "Сон Сципиона"». Он разделяет сны на пять видов: somnium (сновидение или сон), visio (провидение), oraculum (прорицание), insomnium (наваждение), visum (призрак)[17]. Insomnium связаны с сильными эмоциональными переживаниями, как негативными, так и положительными (например, эротические сны), однако большого значения они не имеют, поскольку вызываются телесными или душевными заботами. Такую категорию сновидений, как эпиалт, который придавливает спящих или овладевает ими, Макробий относит к visum (призрак). Таким образом, эротические сны могут быть как естественного происхождения, так и сверхъестественного (действие эпиальта).

Большие изменения в христианское мировоззрение принес IV в. н. э. Христианство превратилось в официальную религию, что повлекло за собой стремление церковных властей контролировать религиозную жизнь прихожан. Характерное для раннего христианства прямое общение верующих с Богом через сны уходит в прошлое. Отныне подобных видений удостаиваются лишь монархи и святые, а простым верующим следует опасаться, что их «видения» вызваны демонами с целью обмана и соблазна.

Начиная с IV в. н. э. сновидения как элемент греховной человеческой природы переходят в ведомство дьявола. Если раньше «демоны» как источник сновидений могли быть духами как дурной, так и благой природы, то отныне они считаются исключительно зловредными существами.

В V–VII вв. недоверие к снам усиливается. Григорий Великий в своей классификации (VI в.) вводит сны смешанного происхождения, например, от самого человека (смешение доброй и злой природы) и от демонов (злая природа)[18]. Установить источники собственных снов и вычленить в них влияние демонов при таком подходе чрезвычайно трудно.

В VII в. Исидор Севильский в «Суждениях» пишет, что спящих окружают демоны, насылающие сны-наваждения и сны-искушения. Они внушают людям сны устрашающие или эротические. Если эротические сновидения являются дьявольским искушением против воли человека, то это не считается грехом. Однако часто подобные сны лишь повторяют те образы, которыми человек наслаждался днем — в этом случае спящий грешит[19].

Подводём итоги. Понятие «инкуб» по своему происхождению связано с языческой практикой сна в храме. Таким образом, уже в момент зарождения христианской демонологии было развито представление о том, что в сон человека могут проникать некие духовные сущности. Если обратиться к онирической традиции христианства, то очевиден процесс постепенной «демонизации» сновидений. Этот процесс был неизбежен, поскольку зарождающееся христианство было окружено языческой культурой, придававшей большое значение снам. При этом языческая традиция считала одним из источников сновидений демонов — добрых или злых бессмертных духов, которые наполняют воздух. В христианстве демоны довольно быстро превратились в зловредных существ. Считалось, что они могут наслать на беззащитного спящего человека сны-искушения и сны-наваждения, при этом не существовало критерия, по которому можно отличить дьявольское внушение от обычного сна. Эротические сны в большинстве случаев считались работой демонов. Таким образом, человеческая сексуальность была прочно связана с демоническим влиянием.

Литература

1. Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого / Пер. с фр. / Общ. ред. С. К. Цатуровой. М.: Издательская группа «Прогресс», 2001. 440 с.
2. Петрова М. С. Классификация снов у Макробия и знание ее в Средние века (Приложение: Макробий. Комментарий на «Сон Сципиона». Кн. 1. Гл. 3 / Пер. и коммент. М. С. Петровой) // Средние века. Вып. 64. М.: Наука, 2003. С. 246–270.
3. Роббинс Р. Х. Энциклопедия колдовства и демонологии: Энциклопедия. М.: Локид, 1996. 560 с.
4. Цицерон. Философские трактаты / Пер. с лат. М. И. Рижского. М.: Наука, 1985. 382 с.
5. Элий Аристид. Священные речи; Похвала Риму / Изд. подг. С. И. Межерицкая, М. Л. Гаспаров. М.: Ладомир: Наука, 2006. 280 с.

Примечания

1 Роббинс Р. Х. Энциклопедия колдовства и демонологии: Энциклопедия. М.: Локид, 1996. С. 233.
2 Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого: Пер. с фр. / Общ. ред. С. К. Цатуровой. М.: Издательская группа»Прогресс», 2001. С. 324–327.
3 От греч. «сновидение».
4 Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого. С. 327–331.
5 Цицерон. Философские трактаты / Пер. с лат. М. И. Рижского. М.: Наука, 1985. С. 216.
6 Цицерон. Философские трактаты. С. 215.
7 Словарь античности / Сост. Й. Ирмшер в сотр. с Р. Йоне. Пер. с нем. М.: Прогресс, 1989. С. 226.
8 Элий Аристид. Священные речи. С. 36.
9 Там же. С. 37.
10 Там же. С. 37.
11 Там же. С. 37.
12 Там же. С. 38.
13 Там же. С. 45.
14 См. примеры: Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого. С. 337–340.
15 Там же. С. 340.
16 Там же. С. 341–345.
17 Петрова М. С. Классификация снов у Макробия и знание ее в Средние века (Приложение: Макробий. Комментарий на «Сон Сципиона». Кн.1. Гл. 3 / Перевод и комментарий М. С. Петровой) // Средние века. Вып. 64. — М.: Наука, 2003. С. 264.
18 Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого. С. 364.
19 Там же. С. 365–366.

Ю. В. Белоусова
аспирант Русской христианской гуманитарной академии

Научный руководитель:
канд. филос. наук, доцент
Русской христианской
гуманитарной академии
О. А. Штайн

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ОБРАЗА ПРОТЕСТАНТА В РОССИЙСКОЙ МЕДИАСРЕДЕ

Copyright © 2013, Ю. В. Белоусова

В современную эпоху развития цивилизации необыкновенно остро стоит проблема межкультурной коммуникации и сосуществования разных конфессий. В силу возрастающих современных тенденций глобализации столкновения с культурой Другого происходят все чаще и с трудом поддаются разрешению; причина этого — в неправильном взгляде на Другого, в сформировавшемся в сознании образе Другого. Естественным следствием принятия Другого является уважение, толерантность и диалог. Образ религии, как и любой другой образ, формирует общее сознание. В социальной, политической сфере межконфессиональный диалог является одной из наиболее актуальных проблем современного российского общества.

Зарубежный исследователь Р. Тригг[1] утверждает, что конфликт может возникнуть тогда, когда различные религии игнорируются и их притязаниям не уделяется должного внимания. Страх религии как иррациональной и опасной силы может быть следствием того, что религия, являясь наиболее важной частью чьей-либо жизни, не может быть вытесняема или игнорируема без последствий. Демократия должна быть системой, которая обеспечивает предохранительный клапан для регулирования религиозного давления и религиозного несогласия, для чего и требуется плодотворный межконфессиональный диалог.

Петербургский философ О. А. Штайн отмечает[2], что в свете поляризации религиозного и либерального сознания в начале второго десятилетия XXI века мы можем наблюдать «пульсирующее и нездоровое» состояние медиапространства в различных его сегментах в отношении к тем или иным конфессиям. Образы конфессий — католицизма, православия, протестантизма должны, по идее, определять вектор ценного, вечного, этического; но в реальности вектор должного и сущего расходится, считает исследователь, и образ христианства не всегда соответствует цели распространения целостно-позитивного основания религии как фундамента культуры.

Образы религии, христианства в целом и протестантизма в частности, выстраиваются в медиапространстве и форматируют общественное сознание, выстраивая конструкцию взгляда каждого индивида. Исследование форм реализации образа религии необходимо для понимания современной действительности, а также для анализа процесса построения новых мифологем, формирующих идеологическое поле, утверждает О. А. Штайн.

В своем докладе на конференции «Психея и Пневма» «Протестантизм: pro et contra» М. Ю. Смирнов[3], ссылаясь на слова профессора Д. К. Бурлаки о том, что протестантизм — один из факторов формирования российской государственности, подчеркнул, что свое влияние на государственность, а значит, и на состояние культуры российского общества протестантизм, безусловно, оказал, при этом у протестантизма в России оказался русский путь, и на протестантизме в России отразилось влияние российской государственности, однако протестанты принимались ранжировано в российском обществе — востребованы были именно протестанты-иностранцы, русский же, принимавший протестантизм, подвергался обструкции и отторжению не только юридически, но и на уровне общественного мнения. В последней трети XIX века протестантизм перестал быть этническим, стал русифицироваться, однако восприятие протестантизма как «западной», иностранной религии осталось в общественном сознании.

Н. Луман определяет содержание массмедиа: это — «все общественные учреждения, использующие технические средства для распространении сообщений (Kommunikation). Прежде всего, подразумеваются книги, журналы, газеты, изготавливаемые на печатном станке; а также результаты всякого рода фото- или электронного копирования, в том случае, если массовые продукты производятся ими для еще не определенных адресатов»[4]. Массмедиа создает и транслирует образ Другого и образ для другого, в данном случае — протестанта в России. Как отмечает О. А. Штайн, «рекламный текст воссоздает свой вариант мира, который не повторяет характеристики реального, но усиливает их»[5]; то же самое можно сказать о конструировании образа Другого в медиасреде (СМИ, фильмы, книги, фотографии).

Образ протестантов, в сознании российского общества Северо-Запада России, не является цельным, он раздроблен и разделен на три аспекта.

1. Классический протестант, известный по фильмам, книгам, экранизациям зарубежной литературы; как правило, это лютеранин или англиканец, либо кальвинист (однако этих терминов в основном не знают и не различают эти три направления друг от друга). Обычно воспроизводится СМИ классический образ протестантского пастора — в черной одежде, белом воротничке, широкополой шляпе, с Библией. Если представляется лицо светское, то это, скорее

Copyright © 2013

всего, трудолюбивый, честный, работящий немец-специалист, приехавший поднимать Россию при реформах Петра I. Об этом образе говорил в своем докладе М. Ю. Смирнов — это образ «Штольца» из романа Гончарова «Обломов», чьи полезные качества (трудолюбие, аккуратность, деловитость), безусловно, полезны России, но, по выражению исследователя, исторически специфика влияния протестантов на состояние культуры и государственности России в том, что «России были нужны протестанты, но не нужен протестантизм»; протестанты же были нужны как активные, энергичные, работящие и честные люди, это был «приход энергичного Штольца к совокупному Обломову». Эти качества отмечает в своем выступлении Р. А. Лопаткин, профессор Российской академии Государственной службы при Президенте РФ: «В протестантских общинах мы имеем массу порядочных, законопослушных, трудолюбивых людей с высокими нравственными требованиями к себе и друг к другу»[6].

2. Протестант-«сектант», как его видят через созданный негативный медиаобраз, связан с угрозой, темнотой, закрытыми ставнями. Как правило, основная часть населения не ассоциирует сектантов из фильма «Тучи над Борском»[7] с протестантами из экранизации какого-нибудь романа о жизни XIX века.

Что касается медиаобраза российского сектанта, то из документальных фильмов и художественных кинолент можно вычленить несколько знаковых фигур: это «обманывающий людей проповедник» с двойными стандартами морали, как правило, немолодой, хитрый, властолюбивый глава общины; заблуждающаяся молодая девушка, жертва сектантов; недалекий фанатичный молодой человек-проповедник; старухи-«пророчицы». Например, такие фильмы как «Тучи над Борском», «Грешница», «Тени исчезают в полдень» (по одноименному роману А. Иванова), более поздний фильм «У призраков в плену».

Следует отметить, что о современных протестантах в России нет ни одного художественного фильма. Визуальный образ современного российского протестанта в медиасреде практически не представлен.

3. Исключение составляют редкие передачи о современных протестантах-харизматиках.

В 2002 году вышла на НТВ передача «Очная ставка с Владимиром Золотницким» — о харизматиках[8]. В ней присутствует угрожающая, тревожная музыка, рассказ о тоталитарных сектах (Храм Бога, Аум Синрике), о ритуальных убийствах, об экспансии западных проповедников-миссионеров. Звучат, в частности, такие слова: «Кровавые страницы русской книги ритуальных убийств открыты». Ироничный стиль речи: «Благостные песни», перечень: «свидетели Иеговы, мормоны, сайентологи, сатанисты», многократное употребление слова «секта», озабоченное лицо женщины-психолога. И после этого видео- и аудиоряда излагается информация об Ульфе Экмане (одной из видных фигур харизматического движения).

Неопятидесятники названы в передаче одним из «самых закрытых и сектантских движений мира». В качестве иллюстрации следуют кадры с неопятидесятнических служений, избирательно выхваченные образы трясущихся, истерично молящихся людей. Приводится угрожающая статистика («25% сектантов совершали попытки самоубийства, т. е. каждый четвертый человек»). «Обратная сторона медали — сумасшествие и убийство». Говорится о сборе десятины как о выкачивании денег.

В пример приводятся кадры выступления проповедника А. Ледяева в агрессивной манере, при этом выхвачены слова: «дух насилия, дух убийства».

Другая передача НТВ — «Дети в сектах»[9]. «Что сделали с ними эти черные проповедники? Дети для секты — это просто материал, из которого лепят рабов». Звучит угрожающая музыка и показаны неопятидесятнические богослужения — подпрыгивающая, аплодирующая в зале публика. При этом «черного платка», образа темноты, «закрытых ставен» и темных закоулков уже нет, показывают танцующих, ярко одетых детей и взрослых, необоснованно радостных. Это новый образ верующего протестанта, который внешне не отличается от любого современного человека, но является «жертвой тоталитарной секты».

Можно отнести к этой категории также передачу от 21 сентября 2008 года — «Беседа о сектах с о. Иоанном Охлобыстиным и Александром Дворкиным». Протестанты в годы «борьбы с религией» представали в образах кино, фотографий, журнальных статей как особо опасные и угрожающие обществу сектанты. В современной медиасреде мы сталкиваемся чаще всего с явлением молчания. За истекшие годы в официальной печати упоминание о протестантах встречается только в контексте войны между католиками и протестантами в Ирландии и различных мероприятий в протестантских церквах Запада (в основном лютеранской, англиканской). О протестантах пишут очень мало, связывая материал с угрозой.

В сообщениях государственных, официальных газет «Российская газета», «Парламентская газета», а также государственных агентств РИА Новости и ИТАР-ТАСС упоминаний за последние три года нет. Последние упоминания в «Российской газете» о деноминации пятидесятников относится к 2009 году[10], где сообщается о том, что Мосгорсуд не принял иск к сериалу «Южный парк», поступивший от Российского союза христиан веры евангельской (РОСХВЕ).

Пятидесятники сочли мультфильм экстремистским и оскорбительным для чувств, ссылаясь на события, связанные с выставкой «Запретное искусство-2006», которая проходила в Центре им. Сахарова, когда организаторам было предъявлено обвинение по ч. 2 ст. 282 УК РФ: возбуждение ненависти либо вражды, а равно унижение человеческого достоинства. Больше упоминания о представителях конфессии протестантов в государственных СМИ нет.

В 2008 году в статье «Ловцы душ» с подзаголовком «Религиозные секты действуют в регионе все активнее»[11] в республике Башкортостан описываются различные организации, занимающиеся оккультизмом, проводящие тренинги, а также вспоминаются

экстрасенсы, вымогающие деньги, отнимающие у единоверцев квартиры и тому подобное. Автор статьи приводит слова историка религии Виктора Ханова о том, что на территории Башкортостана наряду с традиционными религиями существует около ста различных сектантских течений. <…> Некоторые из них — выходцы с территории США: церковь саентологии, адвентисты седьмого дня, баптисты, мормоны, пятидесятники… Многие сектанты в своей деятельности опираются на канонические источники, например Библию.

Пятидесятники, баптисты — это классические представители протестантизма, упоминание их как секты конструирует в сознании индивидов образ врага, в контексте «связей с Западом» и выходцев из США.

Президент Гильдии экспертов по религии и праву, религиовед Н. Лункин считает, что до сих пор в обществе протестанты являются маргинальной группой, о которой мало что известно. «Сами евангельские церкви не стремятся заявить о себе в обществе <…> Но, с другой стороны, общество будет воспринимать евангельские группы как нечто непонятное — похожее то ли на готов, то ли на саентологов, то ли на сатанистов, как об этом пишут в прессе»[12].

Произнесение слова «секта» обозначает запрет. Молчание о явлении также является вариантом артикуляции. В сознании индивидов создается образ мира, в котором протестанты опасны, либо их не существует.

Литература

1. Луман Н. Реальность массмедия. М.: Праксис, 2005. С. 9.
2. Штайн О. А. Имиджелогия. Философия образа. [Электронный ресурс] URL: http://elibrary.udsu.ru/xmlui/bitstream/handle/123456789/2861/2007119.pdf?sequen (дата обращения: 19.08.2012).
3. О. А. Штайн. «Образ христианства в медиапространстве»: Доклад на конференции РХГА «Психея и пневма». [Электронный ресурс] URL: http://www.youtube.com/watch?v=YqJs8N3VdvQ (дата обращения: 25.06.2013).
4. В России евангельских христиан приравняли к готам. http://www.invictory.org/news/story-42023-секта.html
5. Дети в сектах [Электронный ресурс] URL: http://video.yandex.ru/users/apologet/view/83/# (дата обращения: 19. 03.2013).
6. Имангулов И. Ловцы душ. Религиозные секты действуют в регионе все агрессивнее. URL: http://www.rg.ru/2008/04/03/reg-bashkortostan/sekta.html
7. Кинематограф СССР. Тучи на Борском. [Электронный ресурс] URL: http://kikkert.ru/m/tuchi_nad_borskom (дата обращения: 18.03.2013).
8. Новоселова Е. Мосгорсуд не принял иск к мультсериалу «Южный парк. http://www.rg.ru/2009/09/02/park-site-anons.html
9. Очная ставка с Владимиром Золотницким [Электронный ресурс] URL: http://staroetv.su/publ/130-1-0-17332 (дата обращения: 19.03.2013).
10. Протестантизм в современной России. [Электронный ресурс] URL: http://www.youtube.com/watch?v=BdB_rKZ7Lyg (дата обращения: 18.05.2013.
11. Смирнов М. Ю. Протестантизм: pro et contra. Доклад на конференции РХГА «Психея и Пневма». Издательство РХГА. [Электронный ресурс] URL: http://www.youtube.com/watch?v=BP_p-NF1Wpc (дата обращения: 20.06.2013).

Примечания

1. Trigg R. Religious Freedom and Democracy. РХГА 5 октября 2013 года. Доклад «Демократия и религия» [Электронный ресурс] URL: http://www.youtube.com/watch?v=LGJwL-f1EKo (дата обращения: 25.10.2013).
2. Штайн О. А. «Образ христианства в медиапространстве»: Доклад на конференции РХГА «Психея и пневма». [Электронный ресурс] URL: http://www.youtube.com/watch?v=YqJs8N3VdvQ (дата обращения: 25.06.2013).
3. Смирнов М. Ю. Протестантизм: pro et contra. Доклад на конференции РХГА «Психея и Пневма». Издательство РХГА. [Электронный ресурс] URL: http://www.youtube.com/watch?v=BP_p-NF1Wpc (дата обращения: 20.06.2013).
4. Луман Н. Реальность массмедия. С. 9.
5. Штайн О. А. Имилжелогия. Философия образа. [Электронный ресурс] URL: http://elibrary.udsu.ru/xmlui/bitstream/handle/123456789/2861/2007119.pdf?sequen (дата обращения: 19.08.2012).
6. Протестантизм в современной России. [Электронный ресурс] URL: http://www.youtube.com/watch?v=BdB_rKZ7Lyg (дата обращения: 18.05.2013.
7. Кинематограф СССР. Тучи на Борском. [Электронный ресурс] URL: http://kikkert.ru/m/tuchi_nad_borskom (дата обращения: 18. 03.2001.
8. Очная ставка с Владимиром Золотницким [Электронный ресурс] URL: http://staroetv.su/publ/130-1-0-17332 (дата обращения: 19.03.2013).
9. Дети в сектах [Электронный ресурс] URL: http://video.yandex.ru/users/apologet/view/83/# (дата обращения: 19. 03.2013).
10. Новоселова Е. Мосгорсуд не принял иск к мультсериалу «Южный парк. URL: http://www.rg.ru/2009/09/02/park-site-anons.html
11. Имангулов И. Ловцы душ. Религиозные секты действуют в регионе все агрессивнее. URL: http://www.rg.ru/2008/04/03/reg-bashkortostan/sekta.html
12. В России евангельских христиан приравняли к готам. URL: http://www.invictory.org/news/story-42023-секта.html

Иером. Иларион (Резниченко)
аспирант Богословского отделения Санкт-Петербургской православной духовной академии

Научный руководитель:
канд. богословия,
канд. филос. наук,
прот. Димитрий Кирьянов

ЕСТЕСТВЕННАЯ ТЕОЛОГИЯ ДУМИТРУ СТАНИЛОАЕ

Copyright © 2013, Иером. Иларион (Резниченко)

Естественная теология как особый способ мышления о человеке и космосе занимает особое место в богословском творчестве Думитру Станилоае (1903–1993), священника, ярчайшего представителя румынской церковной науки XX века. Естественная теология, являясь попыткой рационального осмысления присутствия Божественного в природе, опирается на концепт естественного откровения, то есть некоей природной данности, которая может быть осмысленна в связи с бытием Бога. Естественная теология о. Думитру, основанная на трудах прп. Максима Исповедника, Псевдо-Дионисия Ареопагита и свт. Григория Паламы, может быть даже выделена в отдельный предмет исследования.

Для Д. Станилоае говорить о естественном откровении как самобытном феномене крайне недопустимо. Естественное откровение должно восприниматься только в контексте сверхъестественного. Это его главная и принципиальная мысль. «Православная Церковь не делает разделения между естественным и сверхъестественным откровением. Естественное откровение познается и полностью воспринимается в свете сверхъестественного, и естественное откровение дается и поддерживается постоянным действием Бога в природе»[1]. Это самые первые строки его главного труда — «Православного догматического богословия», которые определяют тональность размышлений об обнаружении Бога в природе.

Необходимо сказать, что очевидная взаимная необходимость категорий естественного и сверхъестественного откровения обнаруживается в интерпретации иных доктринальных вопросов. Ч. Миллер приводит соответствующий тому пример, отмечая, что смерть является тем рубежом, который заметно ослабляет силу естественного откровения как реальности, несущей Божественное свидетельство. По этой причине сверхъестественное откровение необходимым образом несет в себе идею воскресения[2], что не просто восполняет естественную ситуацию, но как бы выправляет ее, корректирует в восприятии смерти как события естественного, но не фатального.

«Догматика» Д. Станилоае с первых страниц говорит нам о важнейшей роли человеческого опыта, который хотя и находится в контексте космоса, но способен объять его своим осмыслением. Такого рода «естественный» опыт становится не просто предпосылкой, но частью человеческого опыта Бога[3], то есть «сверхъестественного». Будучи существом не только духовным, но и телесным, человек не мыслит самого себя и окружающую его реальность (в том числе трансцендентную) вне восприятия категорий внешней действительности[4]. Поэтому анализ окружающего мира может стать причиной возникновения экзистенциальных вопросов, которые способствуют продвижению в понимании мира и человека в качестве замысла Личностного Существа. В современной науке, говоря упрощенно, идея замысла мира, а также появление таких условий внутри космоса, которые бы позволили появиться в нем разуму, способному к осмыслению этой действительности, называется *антропным принципом*. Отечественный исследователь Е. И. Хлебосолов отмечает: «В содержании антропного принципа присутствуют не только обобщенно научные, концептуальные моменты. В нем заключается и некоторая метафизическая позиция, которая предполагает определенный взгляд на Вселенную. Поскольку направленность развития есть данность, изначально присущая материи, то появление в ходе этого процесса разума должно иметь какой-то смысл, предназначение. В своей объективной основе антропный принцип ведет к сближению научных и религиозных взглядов о возникновении и развитии мира. Он вводит в науку замысел и цель, а тем самым и Творца»[5]. Данная ремарка является необходимой в том смысле, что естественная теология Д. Станилоае могла бы стать сегодня значимым дополнением в философско-богословской рефлексии на научную картину мира, что является актуальным направлением современных богословских исследований.

Как было отмечено выше, космос обладает потенциалом откровения. То есть в нем заложено то, что мы называем откровением, хотя оно может и не быть столь очевидным с первого взгляда. Для Д. Станилоае такой концепт основывается на убеждении в фундаментальном единстве целей как естественного, так и сверхъестественного порядка, как сотворенного, так и данного в Божественном откровении. И если мы все же допускаем условное разделение этих двух реальностей, то мы это делаем не в отношении того содержания, которое они несут, но в отношении

Copyright © 2013

тех условий, силы воздействия и направленности, которые они имеют в контексте своей функции как именно откровений[6]. Данная тема получила свое осмысление, например, в «Амбигвах» прп. Максима. Он рассуждает о содержании естественного закона вещей (ὁ φυσικὸς νόμος) и сверхъестественного, или откровенного, закона, который прописан в Священном Писании (ὁ γραπτὸς νόμος), и отмечает, что они по своей сути едины. И если естественный закон понимается в духовном ключе, то они оба начинают говорить в один голос[7]. Традиционное мнение католической теологии по этому вопросу видит в реальности естественного откровения «намеки» или «предпосылки» к той спасительной вере, которая дана и полноценно присутствует в сверхъестественном откровении[8]. Сверхъестественное откровение словно восполняет естественное именно в содержательном ключе. Однако эта позиция имеет хоть и тонкое, но различие в понимании естественной теологии у Д. Станилоае (основанном на богословии прп. Максима). Для него оба вида откровения различны в формах, в восприятии, но содержание и цель, к которой они призваны руководить человека, схожи. Как было сказано в приведенной ранее цитате о. Думитру, сверхъестественное богословие актуализирует, вычерчивает естественное, здесь нет речи о содержательном восполнении того, что изначально ущербно. О. Думитру отмечает, что «мы не знаем, чем на самом деле является природа, как не знаем в полноте то откровение, которое она несет, вне сверхъестественного откровения»[9]. «Только через сверхъестественное откровение мы в полноте познаем, что есть природа и откровение, которое она являет»[10]. По мысли Д. Станилоае, такого рода «удостоверение» естественного откровения через сверхъестественное является принципиальной доктриной, так как без знания и силы, данных в сверхъестественном откровении, человек не сможет в достаточной мере вписать окружающий мир в свое стремление к совершенству и вечности[11]. По его же словам, «…человек и космос сами по себе могут быть взяты в качестве видов естественного откровения»[12]. Д. Станилоае продолжает: «Космос устроен таким образом, что он может быть соотнесен с нашим пониманием. Космос и человеческая природа, которая внутренне связана с космосом, отмечены следом рациональности, в то время как человек (творение Бога) в большей степени одарен разумом, способным познать рациональность космоса и его собственной природы… Мы считаем, что рациональность космоса свидетельствует о том факте, что космос является продуктом разумного существа, поэтому рациональность как аспект реальности, которая предназначена быть познанной, не имеет объяснения вне сознательного Разума, который знает ее с того момента, как сотворил ее, и даже до этого момента, но Он также знает ее постоянно, пока этот же Разум поддерживает ее бытие»[13]. Очевидно, что антропный принцип, который мы описали ранее, имеет у о. Думитру достаточно четкое и сильное выражение. Л. Турческу отмечает, что такие слова, как «рациональный», «разум», «сознание» и «познание» постоянно встречаются в сочинениях о. Думитру[14]. Нельзя не сказать, что при разговоре о творении, о человеке и его характеристиках, о бытии тварного Д. Станилоае постоянно делает ссылку именно на Бога как окончательную, абсолютную и совершенную реальность, соотнесенность с которой и дает тварному бытию такой модус существования, которое оно имеет. Человек именно тот познающий субъект, в рамки понимания которого может быть вложена рациональность всего космоса, и данный факт был ни чем иным как замыслом Бога как высшего Разума бытия.

О. Думитру отмечает, что «рациональность космоса имеет значение только тогда, когда она познается в мыслях познающего и творческого существа еще до своего сотворения и в целостности времени в период своего продолжающего существования»[15]. Эту характеристику полностью можно отнести к Богу, потому что именно Бог до сотворения чего-либо предзнает суть того, что будет создано. Однако же и человек как образ Бога может обладать такого рода характеристикой — антиципировать форму и суть своих творений. Эта способность, являющаяся очевидным наследием от Бога, предстает очень важным компонентом естественного откровения в антропологической перспективе. О. Думитру продолжает: «Мы не можем познать самих себя, не имея познания о мире и вещах, находящихся в нем. Чем лучше мы знаем мир, или чем сильнее мы его осознаем, тем больше мы узнаем самих себя»[16]. Здесь звучит важная патристическая мысль о том, что человек находится внутри космоса, он вписан в космический порядок и этот порядок во многом аналогичен ему самому. Здесь как нельзя четко прослеживается идея, выраженная еще греческими философами, о человеке как μικρόκόσμος и окружающем мире как μακρόκόσμος. Необходимо отметить, что эта концепция не была заимствована в своем оригинальном толковании, но претерпела преломление в призме христианской антропологии и космологии. Важный момент состоит в том, что ценность человека не умаляется ценностью космоса. О. Думитру пишет по этому поводу: «…мы существуем не ради мира, но ради самих себя, хотя человеку, бесспорно, необходим окружающий мир. Смысл мира должен быть найден в человеке, а не наоборот»[17].

Космос не был брошен в хаос бытия, но Бог творит его с целью, наделяет его смыслом и направляет к исполнению этого смысла и предназначения. Подобная цель присутствует и в человеке — достичь единения с Творцом. Д. Станилоае называет эти принципы веры естественной догмой (dogmă naturală), берущей свое начало из естественного откровения, в котором Бог делает себя известным посредством сотворенного космоса и человека, оставив на них печать осмысленности[18]. Он отмечает: «Эти элементы веры конституируют признание того факта, что мир имеет свою высшую точку в человеческой личности, которая движется к единству с высшей Личностью как к своей конечной цели»[19].

Для о. Думитру тот экзистенциальный смысл, который присутствует в тварном бытии, не может быть объектом для естественнонаучного исследования, так как не является повторяемым событием и его невозможно вычленить экспериментальным путем. По этой причине, говорит он, признание наличия такого смысла должно нести характер веры. По его мнению, здесь происходит парадоксальная комбинация между самим свидетельством этой экзистенции и необходимостью принять эти свидетельства актом воли, при этом сохраняя свою человеческую экзистенцию на более высоком уровне, нежели то, что познается. Свобода человека здесь приобретает свое особое значение[20]. Для о. Думитру парадокс состоит как раз в том, что при познании чего-либо нужно встать на уровень познаваемого, но здесь не так — человек должен оставаться на своем уровне экзистенции и своим волевым и свободным усилием схватить реальность, находящуюся ниже. «Только великая личность или, при серьезном анализе, только Высшая Личность может познать смысл экзистенции как целого, как человек способен познать значение мира, подчиненного ему»[21]. Это очень важный момент эпистемологии прот. Д. Станилоае. Его можно условно назвать познанием через общение. Для человека, несмотря на природные способности восприятия мира, важна связь с Тем, Кто имеет абсолютное восприятие и знание тварного бытия. То есть истинное знание перестает быть самодовлеющим явлением, но в высшей степени взаимосвязанным с его высшим источником.

Говоря о естественной теологии исследуемого автора, нельзя не сказать о его осмыслении события творения мира как особом фундаментальном отношении между Богом и миром. По словам самого Д. Станилоае, «первым актом Бога по отношению к миру, который также может рассматриваться в качестве фундамента для всех остальных действий и продолжающегося откровения Бога, является творение»[22]. Э. Бартош отмечает, что «творение является первым внешним проявлением Божественной любви и предпосылкой всей остальной деятельности Бога в мире»[23]. Безусловно, акт творения мира был событием, характеризующимся неким фундаментальным соприкосновением Бога и мира. По этой причине доктрина о творении космоса как онтологической связи между Богом и природой является одной из самых важных в богословии прот. Д. Станилоае. Причем, как мы видели и ранее, эта онтологическая связь настолько сильная, что позволяет утверждать, что космос является даже образом, отражением Божественной мудрости (или рациональности).

О. Думитру пишет: «Говоря более конкретно и в соответствии с нашей верой, содержанием естественного откровения является космос и человек, одаренный разумом, сознанием и свободой»[24]. Этот основополагающий принцип позволяет человеку как носителю откровения видеть это откровение в прочей реальности. Когда мы говорили о возможности познания человеком космоса по причине вмещения его внутрь человеческих познавательных способностей, то речь шла не просто об умственном или рациональном познании (что является, безусловно, необходимым), но и познанием на уровне откровения, то есть вычленения того знания, которое говорит о цели, говорит о спасении как космоса, так и человека — личностного измерения космоса. В отличие, скажем, от индуизма, где мир является временной и даже призрачной реальностью, христианство постулирует мир как нечто совершенно и достоверно реальное, подводит под него твердую онтологическую и экзистенциальную базу. Причина такого отношения в том, кто творит. Мир творит Троица, то есть сущность, которая не может сотворить что-то ущербное, неполное или призрачное (безусловно, не равное себе в полноте и совершенстве). И, как говорит Э. Бартош, «мир упорядочен и надежен потому, что это мир Господа»[25].

В соответствии с христианским богословием, на что делает акцент Д. Станилоае, причина творения мира находится в безграничной благости Бога. Творение мира было обусловлено Божественной любовью, а не какими-либо внешними обстоятельствами, которые бы как-то вынуждали Бога это делать. Творение также не было обусловлено и внутренними, природными, необходимостями[26]. Для о. Думитру такой тезис сразу проводит четкое разделение между христианским учением и пантеистическим пониманием космогонии. Для него Бог не имел какой-либо внутренней необходимости творить по той причине, что в таком случае Он стал бы зависим по своей природе от существования космоса. О. Думитру постулирует с большой энергией тот факт, что акт творения является совершенно свободным деянием триединого Бога. Говоря о контингентности мира, Д. Станилоае выявляет верное понимание бытия Бога, для которого акт творения не был каким-то необходимым моментом Божественной эволюции[27] (как утверждает, например, неоплатонический пантеизм).

Еще одним важным моментом, который отличает христианскую космогонию и космологию, является творение мира *ex nihilo*. По мнению Э. Бартоша, данная доктрина говорит, во-первых, о том, что между Богом и миром существует природное различие. Во-вторых, инаковость Бога является основанием для человеческой свободы. Бог позволяет человеку в контексте космоса освободить самого себя от какого-либо автоматизма при существовании внутри этого космоса, который также является свободным по дару Бога. Далее исследователь делает вывод, что наличие свободы и самореализации человека является непременным условием обожения[28]. Таким образом, если мы говорим об этом в контексте откровения, в самом акте творения уже заложена идея обожения человека и приобщения космоса своему Творцу в силу их свободной самореализации. По этому поводу весьма интересно такое, на первый взгляд, противоречащее сказанному ранее объяснение Д. Станилоае: «Творение не должно быть понимаемо в качестве акта, которым Бог творит реальность, отделенную от Него, как объект внешний для Него, в то время как Он является главным объектом. Бог творит мир в себе посредством проявления своей

энергии и Духа. Конечно, Бог в любом случае не должен быть смешиваем с какой-то частью или стихией мира, но Бог и не отделен от мира, как и мир не отделен от Бога. Он является безусловной причиной мира»[29]. Необходимо внести ясность в приведенные мысли, чтобы понять многогранность богословского подхода прот. Д. Станилоае. Для традиционной западной схоластической традиции было характерно четкое размежевание природного и сверхприродного, или природы и благодати. Безусловно, такой подход позволял говорить о Боге как об абсолютно иной, независимой и всемогущей реальности, так как всякого рода сближение Бога и мира в их взаимных отношениях может привести или к умалению Бога, или к чрезмерному «обожествлению» мира. В такой строгой манере, как мы видели, выражается Э. Бартош. Однако подход, присущий богословию о. Думитру, несколько иной в плане свободы размышления на эту тему. Для него стояла задача описать космос в его органической связи с Богом, в связи онтологической и энергийной. Мир не имеет ценности в абсолютной отдаленности от Бога. Только в Нем он обретает и бытие, и жизнь (Д. Станилоае ссылается на ап. Павла: «…все из Него, Им и к Нему» (Рим 11: 36)). В это же время о. Думитру нельзя обвинить в пантеистическом редукционизме. Он совершенно четко и ясно говорит о природном различии, о всем том, что традиционно постулирует православное догматическое богословие. Однако его цель стояла именно в более свободном рассуждении о сближении Бога и мира, так как схоластика прокопала непроходимый ров между ними. Это никак не устраивало о. Думитру, поэтому в достаточно рискованных формулировках он стремится снова актуализировать святоотеческое понимание отношений Бога и мира как тесной связи посредством Божественных энергий или благодати Святого Духа.

Как отмечает митр. Каллист (Уэр), «материя при таком раскладе должна пониматься не статически, но динамически, не как инертное сырье, но как живая энергия. О. Думитру настаивает на святости материи и не боится говорить о “мистическом материализме”. Материю лучше описывать как открытость Святому Духу. Задача для каждого человека как священника космоса одухотворить материальное творение, не дематериализуя его. Творение пока еще не окончено. Оставляя наши следы на ней посредством творческого воображения и работы наших рук, мы доводим до исполнения те возможности, которые пока не реализованы внутри нее»[30]. Как видно, митр. Каллист характеризует позицию прот. Д. Станилоае понятием «мистический материализм». Оно достаточно интересно, но в то же время достаточно точно. Говоря о мистичности материи, он не утверждает ее божественность по природе, но лишь некую причастность, некое нахождение основы ее бытия в Божественной воле, в Его энергиях. Именно причастность всего космоса посредством человека к Божественным энергиям выражена в концепте, предложенном митр. Каллистом. Важно то, что он отмечает такое свойство материи как открытость. По нашему мнению, такое описание материальной реальности несколько смягчает тот грубый дуализм, который может присутствовать в понимании космологии. В интерпретации Д. Станилоае материя не есть замкнутая и обособленная реальность, это не мертвый хаос, но порядок, несущий на себе след творческой работы[31]. Для о. Думитру красота является объективным и очевидным принципом, заложенным в творении, который открывает Божественную славу[32]. Красота и порядок являются видимым проявлением творческой работы Бога, поэтому творчество человека, направленное на создание красоты, реализует в себе частицу естественного откровения посредством вкладывания самого себя в произведение и сверхъестественного откровения посредством указания на Бога как на обладателя подлинной красоты.

Митр. Каллист отмечает, что присутствие Бога его нетварными энергиями во всей целостности универсума является одним из главных столпов в учении Д. Станилоае о космическом преображении (cosmic transfiguration). По мнению патролога, о. Думитру наиболее ярко и убедительно из числа современных богословов излагает богословие космоса. И крайне важной чертой этой богословской парадигмы является утверждение общности между человеком и царством природы[33].

Подводя краткие итоги рассмотренным в данном исследовании вопросам, необходимо выделить основные моменты, характеризующие богословское мышление прот. Д. Станилоаэ по обозначенной проблематике.

Богословие откровения приобретает особое звучание в интерпретации о. Думитру вследствие принципиального отрицания категоричного разделения откровения на естественное и сверхъестественное. То же самое касается и учения о богопознании. Сверхъестественное откровение актуализирует и катализирует естественное откровение, которое, впрочем, не является ущербным, а имеет свою особую и конкретную реализацию. Сверхъестественное богословие, с другой стороны, не является самодостаточной сферой откровения или богопознания, так как немыслимо без естественного контекста. Этот вопрос имеет глубинную связь с пониманием акта творения как фундаментального прикосновения Бога к иной, или тварной, реальности, вследствие чего космос и человек несут на себе печать творческого акта Бога. Таким образом, естественная теология Д. Станилоае является заслуживающим внимания подходом в осмыслении парадигмы отношений *Бог — человек — мир* в контексте глубокой патристической интуиции и современного ему гуманитарного знания.

Литература

1. Bartoş E. The Concept of Deification in Eastern Orthodox Theology with Detailed Reference to Dumitru Stăniloae: A Dissertation … Doctor of Philosophy. Lampeter, 1997.
2. Kallistos (Ware), metr. Foreword // Stăniloae D. The Experience of God. Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 1994. P. IX–XXVII.

3. Miller Ch. The Gift of the World. Edinburg: T&T Clark, 2000.
4. Stăniloae D. Revelation through Acts, Words and Images // Theology and the Church / Tr. R. Barringer. N. Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1980. P. 109–154.
5. Stăniloae D. Teologia Dogmatică Ortodoxă. In 3 vol. Vol. I. Bucureşti, 2003.
6. Stăniloae D. The Experience of God. Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 1994.
7. Turcescu L. Dumitru Stăniloae (1903–1993) // The Teaching of Modern Orthodox Christianity on Law, Politics, and Human Nature / Ed. by J. Witte Jr. and F. S. Alexander. N. Y.: Columbia University Press, 2007. P. 83–103.
8. Хлебосолов Е. И. Метафизические основания христианства / (Серия «Богословская и церковно-историческая библиотека»). СПб.: Алетейя, 2010.

Примечания

[1] Stăniloae D. Teologia Dogmatică Ortodoxă. In 3 vol. Vol. I. Bucureşti, 2003. P. 9.
[2] Miller Ch. The Gift of the World. Edinburg: T&T Clark, 2000. P. 35.
[3] Ibidem. P. 36.
[4] Здесь уместно вспомнить немецкого теолога К. Ранера, который в вопросе откровения и богопознания выделял опыт категориальный (специальный) и трансцендентный (универсальный) (См.: Karl Rahner // Boston Collaborative Encyclopedia of Western Theology. URL: people.bu.edu/wwildman/bce/rahner.htm (дата обращения: 17.04.2012)), делая попытку свести их в органическое целое, делая это на языке новой схоластики. В этом смысле органический синтез прот. Д. Станилоае выглядит особенно интересным в перспективе сравнения методологии и терминологии.
[5] Хлебосолов Е. И. Метафизические основания христианства / (Серия «Богословская и церковно-историческая библиотека»). СПб.: Алетейя, 2010. С. 149–150.
[6] Miller Ch. The Gift of the World… P. 29.
[7] Ibidem.
[8] Ibidem. P. 34.
[9] Stăniloae D. Teologia Dogmatică Ortodoxă. Vol. I. P. 25.
[10] Ibidem. P. 30.
[11] Miller Ch. The Gift of the World… P. 36.
[12] Stăniloae D. The Experience of God. Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 1994. P. 2.
[13] Stăniloae D. Teologia Dogmatică Ortodoxă. Vol. I. P. 10.
[14] Turcescu L. Dumitru Stăniloae (1903–1993) // The Teaching of Modern Orthodox Christianity on Law, Politics, and Human Nature / Ed. by J. Witte Jr. and F. S. Alexander. N. Y.: Columbia University Press, 2007. P. 302.
[15] Stăniloae D. The Experience of God… P. 2.
[16] Ibidem. P. 3.
[17] Stăniloae D. The Experience of God… P. 3.
[18] Ibidem. P. 12.
[19] Ibidem.
[20] Ibidem. P. 19.
[21] Ibidem. P. 9.
[22] Stăniloae D. Revelation through Acts, Words and Images // Theology and the Church / Tr. R. Barringer. N. Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1980. P. 113.
[23] Bartoş E. The Concept of Deification in Eastern Orthodox Theology with Detailed Reference to Dumitru Stăniloae: A Dissertation … Doctor of Philosophy. Lampeter, 1997. P. 101.
[24] Stăniloae D. The Experience of God… P. 1.
[25] Bartoş E. The Concept of Deification… P. 101.
[26] Данное замечание является корректировкой позиции Оригена, который видел Бога, прежде всего, как Творца и Вседержителя. По этой причине Ему по самой природе было необходимо постоянно творить, чтобы над этим и властвовать (см.: Флоровский Г., прот. Понятие творения у святителя Афанасия Великого // Догмат и история / Сост. Е. Холмогоров. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 1998. С. 84–85).
[27] Bartoş E. The Concept of Deification… P. 110.
[28] Ibidem. P. 108.
[29] Stăniloae D. Revelation through Acts, Words and Images… P. 116.
[30] Kallistos (Ware), metr. Foreword // Stăniloae D. The Experience of God. Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 1994. P. XXII.
[31] Мы не будем, да и не столь компетентны, чтобы касаться современного научного понимания материи, которое, однако же, кардинально поменялось со времен античного ее понимания как грубой и непроходимой субстанции, как антипода идеальной, вневещественной реальности. В этом смысле позиция прот. Д. Станилоаэ смотрится более современно.
[32] Kallistos (Ware), metr. Foreword… P. XXII.
[33] Ibidem. P. XXI.

С. А. Черкасов
аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия

Научный руководитель:
канд. филос. наук,
ректор Владимирской духовной семинарии, доцент Владимирского государственного университета прот. Г. Н. Горбачук

ОСОБЕННОСТИ ХАРАКТЕРА ДРЕВНЕРУССКОГО БОГОСЛОВИЯ (на примере анализа восприятия догмата Боговоплощения в некоторых памятниках церковной письменности Древней Руси)

Copyright © 2013, С. А. Черкасов

Долгое время взгляд на древнерусское богословие был в какой-то степени однозначным и односторонним — наличие богословия в Древней Руси практически не признавалось. В настоящее время получает распространение другой взгляд, для которого характерно признание того, что богословие в Древней Руси было, но не вполне таким, каким мы привыкли его видеть. Новый взгляд на древнерусское богословие, в определенной степени отрицающий категоричность старого взгляда, позволяет говорить об актуальности данного исследования, так как столкновение двух оппозиционных взглядов создает научную проблему.

Первая часть проблемы состоит, главным образом, в следующем. Если учесть, что академическое русское богословие начало свое развитие только с XVII века, то возникает вопрос о том, можно ли вообще говорить о богословском содержании древнерусской литературы. В разное время на этот вопрос отвечали по-разному. Так, протоиерей Георгий Флоровский начал свой труд «Пути русского богословия» такими словами: «В истории русской мысли много загадочного и непонятного. И прежде всего, — что означает это вековое, слишком долгое и затяжное русское молчание?.. Как объяснить это позднее и запоздалое пробуждение русской мысли?.. С изумлением переходит историк из возбужденной и часто многоглаголивой Византии на Русь, тихую и молчаливую…»[1].

Многие исследователи видели в этом «молчании» русской богословской мысли вообще отсутствие всякого творческого подхода к богословию. Профессор М. С. Иванов приводит имена ряда исследователей, которые придерживались такой позиции (Е. Е. Голубинский, Н. К. Никольский, Г. П. Федотов). Даже прот. Георгий Флоровский, который выразил несогласие с мнением Е. Е. Голубинского об отсутствии книжности и образованности в Древней Руси, говорил, что в древнерусской литературе «богословов не было»[2]. Здесь интересно также отметить то, что, к примеру, в статье о Боговоплощении, помещенной в Православной энциклопедии, рассмотрение русского богословия начинается именно с XIX века[3]. Также в труде протоиерея Петра Гнедича «Догмат Искупления в русской богословской науке» рассмотрение русских догматических систем начинается тоже с XIX века[4]. Отсюда напрашивается вывод, что богословие идеи до XIX века не признается богословием в собственном смысле этого слова.

Во второй половине XX века получил свое начало другой взгляд на древнерусское богословское достояние. В это время, по словам М. С. Иванова, началось преодоление ошибочных представлений о духовной культуре Древней Руси. М. С. Иванов полагает, что причиной мнения об отсутствии богословия на Руси был не вполне правильный методологический подход к исследованию ее литературного наследия. Этот подход заключался в поиске богословских трактатов или богословских систем в древнерусской литературе. То есть подход был, по слову М. С. Иванова, «узкоакадемическим».

Если же попытаться раздвинуть рамки узкоакадемического подхода и рассматривать сам термин «богословие» с позиции всего многообразия церковной жизни, то результат исследования становится иным. Так, например, профессор Московской духовной академии К. Е. Скурат в своем труде «Догматические темы в русской церковной литературе XI–XVII веков» выделяет следующие основные богословские идеи[5]:

1. Бытие Святой Троицы. Бог понимается как Творец, Промыслитель мира. Промысел же Божий главным образом проявляется в спасении человека. Воскресение и Вознесение Господа осмысливаются как центральные события в домостроительстве спасения.
2. Учение о благодати Божией, вразумляющей человека, действующей промыслительно даже на недостойных.
3. Почитание Божией Матери.
4. Почитание святых.
5. Отношение к Церкви как к Телу Христову, пристанищу, хранилищу Таинств.
6. Антропология.

Важным, как представляется, является также мнение литературоведения о религиозности древнерусской литературы. Так, профессор В. В. Калугин говорит о том, что литература этого периода имеет ряд специфических характеристик. Первая из них — это теоцентризм, который выражается в вере в Бога-Творца, первопричину всякого бытия, блага, премудрости. Вторая характеристика — это

Copyright © 2013

провиденциализм, то есть понимание хода всемирной истории и поведения каждого человека как процессов, идущих по определению Божию. Человек с точки зрения провиденциализма рассматривается как создание по образу и подобию Божию. Кроме этого, В. В. Калугин отмечает общую пронизанность древнерусской литературы христианским моралистическим и дидактическим духом[6].

Не менее значительно также звучат мысли академика Д. Лихачева, посвятившего свою научную деятельность изучению древнерусской литературы. Д. С. Лихачев в работе «Великое наследие» приводит следующие идеи. Древнерусская литература — это литература с одной темой и одним сюжетом. Сюжетом выступает мировая история, а темой — смысл человеческой жизни[7]. Если соотнести эту идею с мнением проф. Калугина, говорившем о пронизанности древнерусской литературы религиозностью, то станет понятно, что смысл жизни с точки зрения религии невозможно представить без Бога. Академик Лихачев в дальнейшем раскрывает взгляд на историю в древнерусской литературе: «Мировая история, изображаемая в литературе, велика и трагична. В центре ее находится скромная жизнь одного лица — Христа. Все, что совершалось в мире до его воплощения, — лишь приуготовление к ней. Все, что произошло и происходит после, сопряжено с этой жизнью, так или иначе с ней соотносится. Трагедия личности Христа заполняет собой мир, она живет в каждом человеке…»[8] На примере этого наблюдение Д. Лихачева можно увидеть, что древнерусская литература христоцентрична, а значит, в том или ином виде содержит осмысление догматических идей. Однако здесь возникает вторая часть проблемы.

Православное догматическое богословие утверждает, что догмат, один раз сформулированный и принятый, уже не может быть изменен, так как он является, согласно определению, богооткровенной теологической истиной. Русь восприняла уже сформированную догматику. Отсюда возникает сложность, касающаяся содержания анализа, обусловленная тем, что догматы остаются неизменными. Ведь в таком случае говорить о какой-то новизне в древнерусской литературе не придется, а значит, и сам анализ становится бессмысленным. Прежде чем попытаться разрешить этот вопрос, вновь обратимся к мыслям Д. С. Лихачева, изложенным им в сочинении «Поэтика литературы Древней Руси».

В этом сочинении Д. С. Лихачев указывает на одно важное отличительное свойство древнерусской литературы, которое называет «этикетностью». Этикетность, как говорит Д. С. Лихачев, была присуща средневековой жизни вообще и проникала также во все виды искусства. Дмитрий Сергеевич задается вопросом о содержании этикетности в древнерусской литературе и отвечает на него: «Из чего слагается этот литературный этикет средневекового писателя? Он слагается из представлений о том, как должен был совершаться тот или иной ход событий; из представлений о том, как должно было вести себя действующее лицо сообразно своему положению; из представлений о том, какими словами должен описывать писатель совершающееся. Перед нами, следовательно, этикет миропорядка, этикет поведения и этикет словесный»[9]. Этикет «миропорядка» с догматической точки зрения подразумевает в древнерусской литературе точное повторение сформированного догмата Боговоплощения, что связано с традицией средневекового человека воспроизводить сложившиеся представления, которые в нашем случае касаются сферы Священной Истории с углублением в догматическое понимания Боговоплощения, имевшего реальное место в истории.

В следующем рассуждении Д. С. Лихачева содержится мысль о том, что этикетностью объясняется и точное воспроизведение авторами отдельных элементов разных произведений в своих сочинениях: «Стремлением подчинять изложение этикету, создавать литературные каноны можно объяснить и обычный в средневековой литературе перенос отдельных описаний, речей, формул из одного произведения в другое. В этих переносах нет сознательного стремления обмануть читателя, выдать за исторический факт то, что на самом деле взято из другого литературного произведения. Дело просто в том, что из произведения в произведение переносилось в первую очередь то, что имело отношение к этикету: речи, которые должны были бы быть произнесены в данной ситуации, поступки, которые должны были бы быть совершены действующими лицами при данных обстоятельствах, авторская интерпретация происходящего, приличествующая случаю, и т. д.»[10].

Все это еще больше подтверждает наше опасение того, что мы не сможем найти догматической новизны в текстах древнерусской литературы: этикетность в области догматики, как нам кажется, должна быть еще более суровой, чем в каких-либо других сферах, так как сама догматика уже обладает качеством неизменяемости.

Однако в следующем рассуждении Д. С. Лихачев подает нам определенную надежду: «Было бы неправильно усматривать в литературном этикете русского средневековья только совокупность механически повторяющихся шаблонов и трафаретов, недостаток творческой выдумки, “окостенение” творчества и смешивать этот литературный этикет с шаблонами отдельных бездарных произведений XIX в. Все дело в том, что все эти словесные формулы, стилистические особенности, определенные повторяющиеся ситуации и т. д. применяются средневековыми писателями вовсе не механически, а именно там, где они требуются. Писатель выбирает, размышляет…»[11]

Мысль о творческом и разумном применении определенных единиц, составляющих этикетность, в каких-то конкретных для данного произведения условиях, выступает, в данном случае, ключевой. Это, в свою очередь, дает нам возможность говорить и о качестве новизны, которое приобретает несколько отличную от традиционного понимания окраску. Привычное восприятие новизны в литературном произведении как новизны абсолютной, исключающей

всякое сходство с чем-то, бывшим прежде, становится неуместным в контексте понятия этикетности. Принимая во внимание этикетность древнерусской литературы, нужно признать, что такая новизна становится невозможной. Но при этом открывается другая возможность: новизна может проявляться в несхожести в разных литературных произведениях того контекста, в который автор ставит неподвижные и неизменные единицы, составляющие этикетность.

Прежде чем перейти к непосредственному анализу типа древнерусского богословия, необходимо обозначить ряд методологических принципов этого анализа. С учетом того, что поле догматических идей весьма широко и охватить их в совокупности не представляется возможным, в данной работе в качестве единицы анализа был выбран один из главнейших догматов — догмат Боговоплощения.

Для более выпуклого выявления характерных черт древнерусского способа богословствования на примере восприятия догмата Боговоплощения был выбран метод сравнительного анализа. Объект для такого анализа подбирается легко — это богословская мысль греческих отцов, которая, собственно, и была воспринята на Руси. Исходя из того факта, что греческое богословское наследие весьма обширно, но в тоже время достаточно широко исследовано, в данной работе для сравнительного анализа был предпринят лишь краткий исторический обзор греческой богословской мысли, касающейся догмата Боговоплощения. Этот обзор был проведен с опорой на уже имеющиеся исследования.

Сам способ анализа определяется следующими предпосылками. Как представляется, необходимо учесть то, что любой догмат распадается на целый ряд частных аспектов. Соответственно, сравнивать способ восприятия догмата в греческом и древнерусском типах богословия удобнее, ориентируясь на то, какие аспекты догмата затрагиваются в большей или меньшей степени и каким образом они излагаются.

Итак, любой догмат может быть разделен на составляющие элементы. Формулировку догмата Боговоплощения мы находим в третьем члене Никео-Цареградского Символа веры: «Нас ради человек и нашего ради спасения сшедшаго с небес и воплотившагося от Духа Свята и Марии Девы, и вочеловечшася»[12]. В ходе анализа данной формулировки можно выделить следующие смысловые составляющие догмата:

1. указание на сам факт Боговоплощения («воплотившагося»);

2. цель Воплощения («нас ради человек и нашего ради спасения»);

3. сверхъестественный способ Воплощения («от Духа Свята и Марии Девы»);

4. указание на воспринятие человеческой природы («вочеловечшася»).

Формулировка догмата, данная в Никео-Цареградском Символе веры, весьма лаконична, в творениях же святых отцов учение о Боговоплощении изложено более широко и подробно. Кроме этих фундаментальных аспектов догмата выделяются также и более частные аспекты: способ соединения природ во Христе, проявления природ, понимание Ипостаси, содержащей в себе две природы, и др. Важное значение имеет и то, что догмат Боговоплощения традиционно рассматривается в рамках сотериологии. В Никео-Цареградском Символе Веры причиной Боговоплощения названо спасение человека. Это понимание нашло широкое отражение в творениях св. отцов и в учебных пособиях по догматическому богословию. Так, митрополит Макарий Булгаков в своем «Православно-догматическом богословии» рассматривает вопросы, связанные с Боговоплощением, в разделе «О Боге-Спасителе»[13].

Исторический обзор учения о Боговоплощении в богословии восточных отцов позволяет сделать следующие выводы. Во-первых, Боговолощение в богословской мысли византийских отцов рассматривается очень подробно и детализировано. В результате обобщения тех частных сторон Боговоплощения, которые были рассмотрены отцами на протяжении веков, получается перечень, состоящий, по крайней мере, из десятка различных аспектов одного догмата:

1. Способ Воплощения.
2. Реальность Воплощения.
3. Цель Воплощения.
4. Способ соединения природ во Христе.
5. Единство природ в одной Ипостаси Христа.
6. Взаимообщение свойств каждой из природ.
7. Понимание Ипостаси Христа как «сложенной».
8. Теопасхизм.
9. Соотношение природ и воль.
10. Божественный кеносис.

Причиной такого подхода являлась необходимость выработать правильное понимание Боговоплощения в противовес появляющимся ересям. Во-вторых, факт, который требует к себе внимания, состоит в том, что сами сочинения, в которых рассматривается Боговоплощение, носят преимущественно догматический характер. В-третьих, разработка частных аспектов происходит в связи с появлением конкретных еретических учений. В этом смысле частные аспекты догмата становятся ответами на те вопросы, которые ставит история. И, наконец, обращает на себя внимание характер или метод богословствования. Догматические построения восточных отцов отличаются логичностью, обращением к философскому языку, преобладанием богословского мышления над религиозным чувством. Проанализированные тексты древнерусской литературы дают несколько отличную картину.

Для анализа типа древнерусского богословия были отобраны, в первую очередь, такие тексты, которые наиболее близки к богословской тематике. Это «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона Киевского, а также полемические сочинения Иосифа Волоцкого. Также были проанализированы памятники житийного и гомилетического типов: «Чтение о Борисе и Глебе», «Сказание о Борисе и Глебе», Слово

Кирилла Туровского «О бельцах и монашестве», Послание Климента Смолятича к смоленкому пресвитеру Фоме. Также в список исследованных произведений вошли: «Повесть временных лет», «Повесть о взятии Царьграда турками» и «Домострой». Сразу необходимо отметить, что эти тексты достаточно четко разделились на две группы: а) тексты с развернутым изложением догмата Боговоплощения; б) тексты с неразвернутым изложением.

Выше уже отмечалось, что любой догмат распадается на ряд частных аспектов. Соответственно, под развернутым изложением в настоящей работе подразумевается такое изложение, в котором затрагиваются все или, по крайней мере, несколько аспектов данного догмата с достаточно подробной догматической детализацией. Неразвернутое же изложение представляет собой простое упоминание о Боговоплощении или незначительное перечисление отдельных аспектов Боговоплощения без догматических подробностей. Первую группу составили «Слово о законе и благодати» и полемические сочинения Иосифа Волоцкого. Остальные памятники вошли во вторую группу.

На основании анализа текстов первой группы необходимо объективно признать, что, несмотря на наличие в отдельных текстах древнерусской литературы развернуто изложенной формулировки догмата Боговоплощения, все же эта развернутость значительно уступает по своей догматической детализации богословским построениям восточных отцов. Однако это вполне понятное и закономерное явление. Функция древнерусских богословов в данном случае заключается не в новаторстве, а в тщательном и бережном хранении воспринятого богословского наследия. Между тем все же в текстах этой группы наблюдается некая черта, которая в определенной степени создает особый колорит, характеризующий тип древнерусского богословствования. Эта характерная черта состоит в том, что при изложении того или иного догматического аспекта древнерусские авторы придавали более сильное значение сфере религиозных чувств, чем просто богословским размышлениям. Проиллюстрировать эту мысль могут фрагменты из «Слова о Законе и Благодати» митрополита Илариона Киевского.

Митрополит Иларион, рассматривая Боговоплощение, указывает на аспект цели этого события: «Ибо в плоть облекшись, к живущим на земле пришел, распятие же претерпев и погребение, к пребывающим в аду сошел, да и те, и другие, — и живые и мертвые, — узнают день посещения своего и пришествия Божия и уразумеют, что Он — всемогущий и всесильный Бог живых и мертвых»[14].

Традиционно — что нашло свое отражение в Символе веры — цель Боговоплощения понимается с точки зрения сотериологии. Бог воплотился «нас ради и нашего ради спасения». Митрополиту Иларион также не чуждо это понимание. Можно увидеть, что он в один ряд с актом Боговоплощения ставит те события, которые имеют непосредственное отношение к спасению рода человеческого — это Крестная Жертва Христова и сошествие во Ад. Однако последним звеном этой событийной цепочки становится не указание на сотериологическое значение произошедших событий, а вывод о всемогуществе Божием и о том, что Бог дал возможность всем познать Его всемогущество через акт Воплощения.

Если поставить перед собой задачу выявить глубинные корни такого различия взглядов на цель Боговоплощения у восточных отцов и у митрополита Илариона Киевского, то для решения этой задачи нам будет необходимо прочувствовать психологический фон каждого из взглядов. Вывод о цели Боговоплощения, зафиксированный в Символе веры и нашедший отражение в сочинениях многих восточных и западных отцов, является логически выверенным (действительно, трудно предположить какую-то иную цель Боговоплощения, кроме спасения человека) и связанным, таким образом, со сферой человеческого мышления.

Вывод же митрополита Илариона имеет другой характер. Мысль о всемогуществе и всесилии Божием, если только это ясная и доведенная до глубины души мысль, не может не вызвать чувства благоговейного трепета перед Божеством. Отсюда мы видим, что восприятие цели Боговоплощения у митрополита Илариона связано не столько со сферой логики и мышления, сколько с жизнью сердца, со сферой религиозных чувств, чувств возвышенных и трепетных. Такой характер богословствования, в отличие от византийского, склонного к философичности, можно назвать богословием, пропущенным через сердце, апеллирующим к религиозным чувствам.

Следующий аспект Боговоплощения, который затрагивается в «Слове о Законе и Благодати», — это аспект сверхъестественности Воплощения. И вновь можно увидеть, что митрополит Иларион рассматривает этот вопрос, пропуская его через чувства трепета и благоговения. Он описывает сверхъестественный способ Воплощения так: «Предвечно от Отца рожденный, Бог и Сын Божий, единосопрестольный Отцу, единосущный Ему, как и свет — солнцу, сошел на землю и посетил народ свой. Не разлучившись с Отцом, Он воплотился от Девы, Девы чистой, безмужной и непорочной, войдя в лоно Ее образом, ведомым Ему одному»[15].

Известно, что Символ веры содержит весьма четкую формулировку этого аспекта, где говорится, что Христос воплотился «от Духа Свята и Марии Девы». Безусловно, и в этой формулировке немало таинственности, но митрополит Иларион словно бы сознательно не говорит о Святом Духе, чем увеличивает прикровенность и таинственность Воплощения.

Тексты, отнесенные ко второй группе, то есть содержащие сжатое изложение догмата Боговоплощения, обладают следующей характерной чертой. В отличие от текстов первой группы, мысль о Боговоплощении носит в них не столько догматический характер, сколько выступает аллюзией к событию Боговоплощения. Так, например, в «Домострое»

Боговоплощение предстает в сжатом виде как уже сформированная вероучительная истина[16], в «Повести временных лет» Боговоплощение воспринимается как событие Священной истории[17], а в «Повести о взятии Царьграда турками в 1453 г.» — как часть молитвы в трудной ситуации[18]. Иными словами, в текстах этой группы изложение догмата Боговоплощения выполняет не основную, а прикладную функцию по отношению к главной линии произведения. При этом видно, что догматическая мысль становится словно частью повседневного сознания. Но кроме религиозного сознания эта мысль охватывает и религиозное чувство, что особенно заметно на примере того, как мысль о Боговоплощении возникает в трудной ситуации, внутри молитвенного воззвания к Богу. Отсюда напрашивается вывод о том, что главная отличительная черта характера древнерусского богословия заключается именно в его большей, по сравнению с богословием восточных отцов, ориентированности на сферу религиозных чувств, чем на философский тип. Приведем несколько высказываний отдельных исследователей по этому поводу.

Так, Марчелло Гардзанити, автор статьи «Истоки библейского богословия в Древней Руси», пишет: «Складывается впечатление, что для размышлений о богословии вообще (в древнерусской литературе. — *прим. авт.*) и о библейском богословии в частности нет материи как таковой»[19]. Далее М. Гардзантини говорит о переносе византийского богословия на Русь и отмечает, что и византийская, и западная теологии направлены на создание рациональной системы, связанной с богословским рассуждением. Автор статьи задается вопросом: «Можно ли выявить ту же тенденцию и на Руси?». Ответ Гардзантини дает такой: «Вероятно, мы должны искать не систематическое изложение идей и не рациональное обоснование, а скорее формы рассуждения, схожие с бытующими в патристике, которые связаны с конкретными ситуациями и который направлены, с одной стороны, на поучение верующих, с другой — на защиту правого вероучения»[20]. Эта мысль показывает инаковость характера древнерусского богословия по отношению к богословию восточных и западных отцов.

Наиболее значимым в конкретном определении инаковости древнерусского богословия представляется один из выводов о богословии Древней Руси, сделанный немецким славистом Герхардом Подскальски. С одной стороны, он отмечает, что в силу различных причин богословие и экзегетика как нечто самостоятельное вообще отсутствовали в древнерусской литературе. С другой стороны, обобщая те богословские мысли, которые все же имели место быть, Подскальски говорит: «Русь усваивает христианское благовествование через повесть и поучение — вот почему в их заглавиях постоянно присутствует эпитет “душеполезный”. Эта установка, обращенная более к сердцу и воле, нежели к интеллекту, насквозь пронизывает и литературу и аскетического, и историографического жанров»[21].

Несомненно, что богословие Византии по сравнению с западной схоластикой, тоже более «сердечно», но все же опора многих византийских богословских сочинений на философский язык, а также установка на философское осмысление и формулирование тех или иных граней догматов не дает нам права отнести византийское богословие полностью к «сердечному» типу, что мы вполне можем сделать с русским богословием, подчеркнув, таким образом, его собственный характер.

Таким образом, из представленного анализа характера древнерусского богословия можно сделать следующие выводы.

1. Русь восприняла христианство с его догматической системой из Византии уже в сформированном виде, следовательно, догматы не могут быть каким-то образом изменены в древнерусском богословии.

2. Однако внутренняя неизменяемость догматов не означает того, что тип их осмысления не может быть иным, по сравнению с византийским или западным типами богословия. Новизна возможна благодаря творческому подходу авторов в области контекста.

3. Сравнительный анализ византийского и древнерусского типов восприятия догмата Боговоплощения удостоверяет нас в том, что они различны. Первый характеризуется склонностью к философичности и систематичности; второй же больше характеризуется «сердечностью» и апеллирует к сфере религиозных чувств, что и определяет его своеобразие.

Литература

1. Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1 / ред. Д. С. Лихачева. СПб.: Наука, 2004.
2. Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4 / ред. Д. С. Лихачева. СПб.: Наука, 2004.
3. Библиотека литературы Древней Руси. Т. 10 / ред. Д. С. Лихачева. СПб.: Наука, 2004.
4. Библиотека литературы Древней Руси. Т. 11 / ред. Д. С. Лихачева. СПб.: Наука, 2004.
5. Гардзанити М. Истоки библейского богословия в Древней Руси // Русское богословие и современность: Сборник статей. М.: Изд-во ПСТУ, 2011.
6. Иванов М. С. К проблеме богословского наследия Древней Руси (XI — начало XIII в.) // Богословские труды. Сборник двадцать девятый. М.: Издание Московской Патриархии, 1989.
7. Калугин В. В. Древнерусская литература: исследование // Портал «Русское воскресение». [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.voskres.ru/school/drevruslit.htm (дата обращения: 31.11.2012 г.).
8. Лихачев Д. Великое наследие [Электронный ресурс]. Режим доступа:http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/lihach/4_01.php (дата обращения: 22.11.2011 г.).
9. Лихачев Д. Поэтика литературы Древней Руси [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://ksana-k.narod.ru/Book/poet/05.html (дата обращения: 31.11. 2012 г.).
10. Макарий (Булгаков), митрополит. Православно-догматическое богословие. Репринтное издание. В 2-х т. Т. 2. Тутаев.: Изд-во Православного Братства святых князей Бориса и Глеба, 1999.

11. Петр Гнедич, протоиерей. Догмат искупления в русской богословской науке (1893–1944). М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. (Православное богословие).
12. Повесть о взятии Царьграда турками в 1453 году [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://myriobiblion.byzantion.ru/romania-rosia/nestor2.htm (дата обращения: 31.11. 2012).
13. Подскальски, Герхард. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.): Издание второе, исправленное и дополненное для русского перевода / Перевод А. Н. Назаренко, под редакцией К. К. Акентьева. Санкт-Петербург: Византинороссика, 1996. (Subsidia Byzantinorossica. Т. 1)
14. Православная энциклопедия. Т. 9. М.: 2005.
15. Преподобный Иосиф Волоцкий. Просветитель. М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993.
16. Скурат К. Е. Догматические темы в русской церковной литературе XI–XVII веков. // Богословские труды. Сборник двадцать девятый. М.: Издание Московской Патриархии, 1989.
17. Требник. М., 2004.
18. Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия. Париж, 1937.

Примечания

[1] Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 1.
[2] Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 8.
[3] Православная энциклопедия. Т. 9. М., 2005. С. 359.
[4] Петр Гнедич, протоиерей. Догмат искупления в русской богословской науке (1893–1944). М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. С. 27.
[5] Скурат К. Е. Догматические темы в русской церковной литературе XI–XVII веков./Богословские труды. Сборник двадцать девятый. М.: Издание Московской Патриархии, 1989. С. 5.
[6] Калугин В. В. Древнерусская литература: исследование // Портал «Русское воскресение». [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.voskres.ru/school/drevruslit.htm (дата обращения: 31.11.2012).
[7] Лихачев Д. Великое наследие [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/lihach/4_01.php (дата обращения: 31.11.2012).
[8] Там же.
[9] Лихачев Д. С. Поэтика литературы Древней Руси [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://ksana-k.narod.ru/Book/poet/05.html (дата обращения: 31.11.2012).
[10] Лихачев Д. С. Поэтика литературы Древней Руси [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://ksana-k.narod.ru/Book/poet/05.html (дата обращения: 31.11.2012).
[11] Там же.
[12] Требник. М., 2004. С. 35.
[13] См.: Макарий (Булгаков), митрополит. Православно-догматическое богословие. Репринтное издание. В 2-х т. Т. 2. Тутаев.: Изд-во Православного Братства святых князей Бориса и Глеба, 1999. С. 9.
[14] Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1 / ред. Д. С. Лихачева. СПб.: Наука, 2004. С. 27.
[15] Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1 / ред. Д. С. Лихачева. СПб.: Наука, 2004. С. 35.
[16] Библиотека литературы Древней Руси. Т. 10 / ред. Д. С. Лихачева. СПб.: Наука, 2004. С. 119.
[17] Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1 / ред. Д. С. Лихачева. СПб.: Наука, 2004. С. 149.
[18] Повесть о взятии Царьграда турками в 1453 году [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://myriobiblion.byzantion.ru/romania-rosia/nestor2.htm (дата обращения: 31.11. 2012).
[19] Гардзанити М. Истоки библейского богословия в Древней Руси // Русское богословие и современность: Сборник статей. М.: Изд-во ПСТУ, 2011. С. 13.
[20] Там же. С. 14–15.
[21] Подскальски, Герхард. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.): Издание второе, исправленное и дополненное для русского перевода / Перевод А. Н. Назаренко, под редакцией К. К. Акентьева. Санкт-Петербург: Византинороссика, 1996. С. 435.

Д. В. Хмыров
аспирант
Санкт-Петербургской
православной
духовной академии

Научный руководитель:
д-р ист. наук, проф.
М. В. Шкаровский

СОВЕТСКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ПОЛИТИКА В ОТНОШЕНИИ РУССКОЙ ЦЕРКОВНОЙ ЭМИГРАЦИИ (в отечественной и зарубежной историографии)

Copyright © 2013, Д. В. Хмыров

Одной из проблем, вызывающих дискуссии среди исследователей, является история советской религиозной политики в отношении русской церковной эмиграции. Взаимоотношения Московской Патриархии и русской православной эмиграции были обусловлены, с одной стороны, политикой советской власти по отношению к Церкви в самой России: гонения, изъятие ценностей, стремление создать с помощью «обновленцев» марионеточное церковное управление и последовавшая неудача, давление на священнослужителей «старой» патриаршей церкви, попытка взять ее под контроль и сделать государственным институтом — что в большой степени удалось к 40-м годам. С другой стороны — сложностью существования Православной Церкви в изгнании, ее внутренними разногласиями и расколами, особенно по политическим вопросам, среди которых самым главным был, конечно, вопрос об отношении к власти большевиков.

Это приводило к тому, что разные ветви русской православной эмиграции имели свою историю отношений с Православным центром в Москве, который, в свою очередь, находился в состоянии конфликта с государственной властью, предлагавшей православию сложный, порой немыслимый выбор — между мученической смертью и публичной ложью. Каждый очередной поступок представителей Церкви, находившихся по разные стороны советской границы, будь то указ, декларация или постановление, вызывал ответную реакцию, и конфликт прогрессировал. Основные его вехи представлены в следующей хронологической таблице.

Существуют несколько основных групп научных работ, по-разному освещавших историю русской церковной эмиграции: зарубежная (американско-западноевропейская), эмигрантская, советская, российская светская и священнослужителей Московского Патриархата. И если первоначально основной вклад в исследование вопроса внесли первые две группы, то с 1990-х годов — российские светские и церковные ученые.

Труды советских исследователей, как правило, несут идеологический отпечаток официального негативного отношения к религии[1]. Русской церковной эмиграции специально были посвящены книги А. А. Сулацкова, А. И. Руденко, Н. С. Гордиенко, П. М. Комарова, П. К. Курочкина[2]. В них церковная диаспора, особенно Русская Православная Церковь за границей (РПЦЗ), почти всегда характеризуется резко негативно, как враждебная антисоветская сила, с которой следует активно бороться. В соответствии с господствовавшими в СССР стереотипами советские историки обвиняли все духовенство Русской Православной Церкви за границей в «социальном предательстве» и «национальной измене».

Советские историки, говоря о причинах полного разрыва канонической связи РПЦЗ с Московской Патриархией, отмечают, что суть заключалась не в церковных целях РПЦЗ, а в политических, скрытых под религиозной терминологией, конкретнее — в ее стремлении восстановить монархическую власть в России[3].

Определенный вклад в изучение темы внесли зарубежные (англоязычные, немецкие и др.) исследователи. Уже в 1950–1970-е годы они высказали ряд гипотез и идей, позднее нашедших подтверждение в рассекреченных советских архивных материалах. Историками Д. В. Поспеловским, Н. Струве, У. Флетчером, Г. Штриккером и другими был создан ряд обобщающих монографий, в которых частично затрагивалась история русской церковной эмиграции[4].

Большой раздел, посвященный российской церковной диаспоре, содержится в работе канадского профессора Д. В. Поспеловского «Русская православная церковь в XX веке». Автор считает необоснованными утверждения РПЦЗ о том, что окончательное постановление патриарха о роспуске Карловацкого ВЦУ 5 мая 1922 года исходило от ГПУ, так как по духу это постановление вполне соответствовало всей линии патриарха и Собора держаться политического нейтралитета и соблюдать полную гражданскую лояльность по отношению к новой власти.

По мнению Д. В. Поспеловского, своими политическими резолюциями и одновременной претензией говорить от имени патриарха Тихона, Карловацкий собор предоставил советской власти удобный предлог для развертывания гонений на Церковь в 1922 году, в частности, для ареста и расстрела митрополита Вениамина Петроградского, в функции которого входило управление зарубежными приходами РПЦ.

Большой фактический материал можно найти в книгах русскоязычных эмигрантов, хотя порой необходимо делать поправку на нарративный характер этих источников. Например, в 1961 году в Нью-Йорке вышла работа епископа Григория (Граббе) «Правда о Русской Церкви на Родине и за рубежом»[5]. По мне-

Copyright © 2013

Таблица 1

Дата	Московская Патриархия	Российская православная эмиграция
7/20 ноября 1920 года	Указ № 362 Патриарха Тихона, Священного Синода и Высшего Церковного Совета о создании церковных управлений (автономных митрополичьих округов) под руководством старшего иерарха на территориях, оторванных от центрального церковного управления, послуживший каноническим основанием для создания РПЦЗ.	
20 ноября / 3 декабря 1921 года		Послание I Всезарубежного Собора «Чадам Русской Православной Церкви, в рассеянии и изгнании сущим», имевшее политическую окраску и выражавшее надежду на восстановление в России правления представителя Дома Романовых.
22 апреля / 5 мая 1922 года	Указ № 348/349 Патриарха Тихона и соединенного присутствия Священного Синода и Высшего Церковного Совета об упразднении Карловацкого Высшего Церковного Управления.	
2 сентября 1922 года		Собор архиереев формально исполнил волю Патриарха Тихона, распустив Высшее Русское Церковное управление, но учредил Временный Заграничный Архиерейский Синод и постановил созвать Русский Всезаграничный Церковный собор.
15 апреля 1925 года	В газетах «Правда» и «Известия» опубликовано «Завещательное послание» Патриарха Тихона о преемственности церковной власти, в результате чего Заместителем Местоблюстителя становится митрополит Сергий (Страгородский).	
29 июля 1927 года	«Декларация митрополита Сергия» выражает лояльность существующему государственному строю, в ней содержался запрет возносить общественные молитвы за ссыльных архиереев.	
2 сентября 1927 года		Из Постановления Архиерейского собора после обсуждения «Декларации»: «Заграничная часть Всероссийской Церкви должна прекратить сношения с Московской церковной властью ввиду невозможности нормальных сношений с нею и ввиду порабощения ее безбожной советской властью».
21 октября 1927 года	Указ митрополита Сергия за № 549 о поминовении за богослужением большевистской власти.	
9 мая 1928 года	Постановлением Временного Патриаршего Синода за № 104 Архиерейский Собор и Синод в Сремских Карловцах упразднялись; каноническим признавалось только управление русскими церквами в Западной Европе Преосвященным Митрополитом Евлогием.	
22 июня 1928 года		В Окружном послании митрополит Антоний (Храповицкий) прямо заявил, что митрополит Сергий, подчинившись коммунистам, отпал от веры.
2 февраля, 16 марта 1930 года		Папа Пий XI выступил с инициативой провести международное и межконфессиональное «Моление о страждущей Русской Церкви» (состоялось 16 марта в Лондоне).

Продолжение таблицы 1

Дата	Московская Патриархия	Российская православная эмиграция
15 февраля 1930 года	Советские власти организовали два интервью митрополита Сергия — для советской и иностранной прессы, — в которых отрицались факты гонения на Церковь в России.	
10 июня 1930 года	Митрополит Сергий подписал Постановление об увольнении митрополита Евлогия от должности Управляющего русскими церквами в Западной Европе за организацию молений в защиту Русской Церкви.	
21 июля 1930 года		Письмо митрополита Евлогия митрополиту Сергию с отказом подчиниться увольнению и с сообщением о разрыве административно-канонических отношений с Патриархией.
22 июня 1934 года	Указ митрополита Сергия № 50 «О Карловацкой группе» — о предании ее членов церковному суду с устранением от занимаемых должностей.	
10 сентября 1934 года		Архиерейский Собор в Сремских Карловцах особым постановлением отверг Указ митрополита Сергия.

нию автора, платой за эфемерные блага, отраженные в «Декларации» митрополита Сергия 1927 года, должно было явиться «разоружение» Заграничной Церкви, «беспокоившей Советы своими воплями о преследовании веры в России». Митрополит Сергий, как полагал епископ Григорий, исходил из представления о Советской власти не как сатанинской силе, а как о всякой другой гражданской власти.

Также он считал, что «путь Московской Патриархии, несшей ложь, обозначен с 1927 года Митрополитом, впоследствии патриархом Сергием, когда он ради сохранения внешней церковной организации провозгласил, что радости и скорби враждебной Церкви власти являются также радостью и скорбью возглавленной им Русской Церкви»[6]. Неоднократно делались попытки через сергианство распространить эти начала и на Зарубежную Церковь, но она этому не поддавалась. В этом мемуарист видит суть разделения РПЦЗ с Москвой[7].

Известное «Завещание» патриарха Тихона автор воспоминаний считает подложным документом, которое никогда не было подписано Первосвятителем. А Декларация Митрополита Сергия вызвала разделение не только в России, но и в русской православной диаспоре[8].

Исследователи отмечают, что в течение 1920–1925 годов наблюдалась борьба за влияние на духовную власть в Русском Зарубежье. Знаменем для первой, промонархической группы был митрополит Антоний (Храповицкий), знаменем для либеральной группы — митрополит Евлогий (Георгиевский). Воспоминания митрополита Евлогия «Путь моей жизни» были закончены в Париже в 1947 году, а в России были впервые опубликованы в 1994-м. Несколько глав относятся к проблеме отношений с РПЦ. Естественна и некоторая односторонность его взглядов, продиктованных тем высоким положением, которое митрополит Евлогий занимал в течение нескольких десятилетий. Например, отягчение участи патриарха Тихона и «мстительно-жестокий суд» над Петроградским митрополитом Вениамином мемуарист напрямую связывает с политическими постановлениями Карловацкого собора.

В воспоминаниях митрополита Евлогия отражены несколько ключевых моментов развития конфликта между Московским Патриархатом и РПЦЗ. Так, он описывает ситуацию вокруг указа патриарха Тихона за № 348/349: «По приезде в Карловцы я почувствовал сразу, что здесь за лето настроение изменилось. Сформировалась оппозиция указу Патриарха. Слышались речи о том, что “указ вынужденный — не свободное волеизъявление Патриарха; что его можно не исполнять”. Но я, ради братского отношения к собратьям-архиереям, закинутым в эмиграцию… пренебрег Правдой — волей Патриарха»[9].

Другая важная веха — Торжественное богослужение в марте 1930 года, посвященное России, которое происходило в Вестминстерском аббатстве: «Сонм духовенства во главе с архиепископом Кентерберийским. Несметные толпы народу… До слез было трогательно видеть, как вся Англия по призыву своего духовного главы коленопреклоненно молилась о великой страдалице Русской Церкви… Мое присутствие в те дни в Англии, общение с англиканами, мои речи были истолкованы в Москве, вероятно агентами большевиков, как политика, направленная против государственной власти. Я получил грозный запрос от митрополита Сергия Московского, на который

ответил разъяснением, что я вовсе не занимался политикой, а лишь проявил солидарность с теми, кто сочувствует страданиям родной нашей Церкви…»[10]

Другую группу научных работ составляют труды церковных историков — священнослужителей и мирян Московского Патриархата. Часть из них была написана еще в советский период, но до сих пор не опубликована и хранится в виде рукописей в библиотеках Духовных академий, другие были изданы: митрополита Мануила (Лемешевского), А. И. Кузнецова, А. Сергеенко и др.[11] Значительное внимание в них уделялось истории обновленческого раскола, в том числе за границей. Как правило, в этих работах доказывалась оправданность церковной и политической позиции руководства Патриархата, несколько идеализировалось его отношение к советской власти, нередко излишне критически оценивалась деятельность Русской Православной Церкви за границей и т. п.

С 1991 года среди этой группы исследователей стали появляться работы историков Русской Церкви в XX веке, уделявших значительное внимание и эмигрантской церковной диаспоре. Наиболее известны из них труды профессора Санкт-Петербургской духовной академии протоиерея Георгия Митрофанова и профессора Московской духовной академии протоиерея Владислава Цыпина[12].

По мнению протоиерея Георгия Митрофанова, вопрос о взаимоотношениях центрального руководства РПЦ, находившегося в Москве и возглавлявшегося Святейшим Патриархом Тихоном и его каноническими преемниками, и РПЦЗ является одним из наиболее сложных вопросов русской церковной истории XX века. Он отмечает, что руководство Московской Патриархии сумело в своих официальных установлениях уже в первые 5–6 лет существования РПЦЗ определить конкретные формы взаимоотношений с ней. Но развитие этих взаимоотношений в последующие годы осложнялось бесплодной политической полемикой и различием в понимании исторических задач Православной Церкви в современном мире. В результате между РПЦ (Московским Патриархатом) и РПЦЗ было утеряно не только каноническое, но и евхаристическое единство церковной жизни[13].

Говоря о Послании Архиерейского собора 1921 года «Чадам Русской Православной Церкви, в рассеянии и изгнании сущим», исследователь отмечает, что ему суждено было сыграть весьма негативную роль в дальнейшем развитии отношений РПЦЗ с РПЦ. Послание имело в своей заключительной части положение, которое не могло не придать ему определенную политическую направленность. «…Да укажет Господь пути спасения и строительства родной земли, да вернет на всероссийский Престол Помазанника, сильного любовию народа, законного православного Царя из Дома Романовых»[14]. Ситуация складывалась таким образом, что крайне правая политическая направленность стала все более доминировать как в официальных документах, так и в практической деятельности РПЦЗ[15]. Это не только формально противоречило позиции патриарха Тихона (невмешательство Русской Церкви в политическую борьбу), но и реально осложняло положение РПЦ перед лицом Советского государства, так как давала дополнительный предлог для усиления политических репрессий против Церкви, что, естественно, не могло способствовать налаживанию отношений с Московским Патриархатом.

Указ патриарха Тихона за № 348/349 от 22 апреля / 5 мая 1922 года, отмечает о. Георгий Митрофанов, признал эти документы актами, не только «не выражающими официального голоса Русской Православной Церкви», но и «ввиду их политического характера, не имеющими церковно-канонического значения»[16]. В другой своей работе[17] автор высказывает мнение, что политика митр. Сергия (Страгородского) была во многом ошибочной[18]. Важной миссией существования РПЦЗ, по его мнению, является то, что с самого начала своего существования она провозгласила целью проведение свободного Поместного собора и восстановления церковного единства, как только рухнет безбожный режим[19].

Протоиерей Владислав Цыпин считает, что канонический статус ВЦУ был двусмысленным: образовано оно было как учреждение, подведомственное Константинопольской Патриархии, а само себя считало идентичным с ВЦУ на Юге России и оставшимся в подчинении Патриарха Московского. Исследователь говорит о канонической незаконности Карловацкого Синода и о полноте канонической власти митр. Сергия, а также о том, что для митр. Антония (Храповицкого) была очевидной преемственность линии Патриархии по отношению к эмиграции от патриарха Тихона к митрополиту Сергию[20].

С начала 1990-х годов стала быстро развиваться новая российская историография темы. В это время отечественные историки получили доступ ко многим документам центральных и местных архивов, к исследованиям зарубежных авторов. Краткий обзор истории Русской Православной Церкви за границей содержится в трех обобщающих трудах светских российских исследователей, посвященных церковной истории XX века[21].

Однако главным трудом в этой области стала обширная книга московского историка А. А. Попова «Российское Православное зарубежье: История и источники», содержащая, помимо историографического и источниковедческого обзора, библиографический перечень из 3240 работ[22].

В работе А. В. Попова говорится о том, что камнем преткновения между РПЦЗ и РПЦ (Московский Патриархат) являлась Декларация митрополита Сергия (Страгородского), которая дала основание Зарубежной Церкви выйти из подчинения московской церковной власти и прекратить с ней общение, — в этом исследователь солидарен с мнением епископа Григория (Граббе).

Однако не все современные российские исследователи придерживаются такой точки зрения. К примеру, протоиерей Аркадий Маковецкий счита-

ет, что первоиерархи РПЦЗ с самого начала своего пребывания в рассеянии заняли принципиальную политическую позицию и строго ей следовали, активно участвуя в политической борьбе — в последовательном союзе с правым лагерем эмиграции[23]. По мнению автора, когда встал вопрос о необходимости подчинения священноначалию в Москве, у конфликтующих сторон было два выхода — сохранить подчинение законной церковной власти или пожертвовать словом правды. Первый путь приводил к добровольному склонению под ярмо безбожников и отказ от любых действий в защиту гонимой Церкви и насаждаемого в России атеизма. По первому пути в рассматриваемый период твердо и последовательно шел лишь епископ Вениамин (Федченков) [24]. Другая группа стояла за продолжение своей патриотической деятельности, вплоть до разрыва с Патриархом. Среди крайних приверженцев данной позиции в тот период автор называет влиятельного в РПЦЗ Е. И. Махароблидзе, членов Зарубежного ВЦУ — протоиерея В. Востокова и Н. С. Батюшина. Стояли на этой позиции и некоторые иерархи[25].

Большое внимание истории советской религиозной политики на международной арене, в том числе по отношению к эмиграции, в своей монографии «Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве» и ряде других работ уделяет профессор М. В. Шкаровский[26]. Характеризуя позицию митрополита Сергия, М. В. Шкаровский в своей фундаментальной монографии «Русская Православная Церковь в XX веке» пишет о том, что после долгих колебаний митрополит избрал путь сотрудничества с властями ради преемственности «законного» православия. Исследователь отмечает, что это было вынужденной мерой — к весне 1927 года политика ОГПУ по ликвидации единого центра Патриаршей Церкви была близка к успеху. Шантажируемый угрозой ареста всей православной иерархии, в обмен на «легализацию» Патриархии, митрополит Сергий согласился выполнить основные требования властей и прежде всего допустить их вмешательство в кадровую политику. «Митрополит Сергий, — считает М. В. Шкаровский, — при всей своей дальновидности и осмотрительности ошибся в расчете на то, что его уступки позволят свернуть репрессии священнослужителей»[27].

В 2007-м и 2011 году вышли две монографии преподавателя Свято-Тихоновского православного гуманитарного университета А. А. Кострюкова[28]. В своей работе «Русская Зарубежная Церковь в 1925–1938 гг.: Юрисдикционные конфликты и отношения с московской церковной властью» автор подробно рассматривает политику митрополита Сергия по отношению к РПЦЗ. В частности, он отмечает, что действия главы Московской Патриархии вызывали все нарастающее возмущение в эмигрантских церковных кругах: «В вину митрополиту Сергию ставили его указ № 549 от 21 октября 1927 года о поминовении за богослужением большевистской власти. Противники такого поминовения, как в России, так и в эмиграции, с достаточной долей справедливости указывали, что они не обязаны выполнять это распоряжение, ведь Церковь отделена от государства»[29].

Также А. А. Кострюков анализирует последствия Указа митрополита Сергия от 9 мая 1928 года № 104, согласно которому митрополит Евлогий с подведомственным ему духовенством считался в ведении Московской Патриархии[30]. Согласно этому указу, Архиерейский собор и Синод в Сремских Карловцах, являющиеся, по сути, продолжением Зарубежного ВЦУ, упразднялись. Отказ Зарубежного Синода от административно-канонического подчинения митрополиту Сергию объявлялся самочинием. Чтобы получить прощение, иерархи Зарубежной Церкви должны были выполнить ряд условий: после ликвидации Синода им вменялось в обязанность дать подписку о лояльности большевистской власти. Предоставившие такую подписку принимались в ведение Московской Патриархии, отказавшиеся от предоставления — исключались из ее ведения. При этом если архиерей выходил из подчинения Карловацкого управления, но не хотел давать подписку о лояльности, он все равно исключался из юрисдикции Московской Патриархии[31]. Было понятно, что русские эмигранты на такие условия не пойдут. Последовавшие вскоре события подтвердили это[32].

В Сремских Карловцах вполне справедливо обращали внимание на то, что политика митрополита Сергия не дала никаких результатов, что гонения только нарастают, а Сталин официально заявил, что все разговоры о налаживании отношений между государством и Церковью являются выдумкой «разбойников пера и печати».

В эмиграции прекрасно знали, что принятый митрополитом Сергием путь нисколько не облегчает положения Церкви. Со ссылкой на «выехавшее из России и близко стоящее к церковным делам лицо» автор брошюры «Церковная смута» писал: «Все православные епископы сосланы. Те, которые обращались к Сергию и пытались его вразумить, немедленно ссылались. Все назначения происходят с решения и ведома ГПУ. Тучков распоряжается. Сергий безличен. В течение года после того, как Сергий опустился до лояльности Советской власти и призвал к выражению всенародной благодарности ей, закрыты Исаакиевский собор, Киево-Печерская лавра, Троицко-Сергиевская лавра, опечатана и окружена высоким забором Амвросиева-Оптина пустынь, снесен целый ряд древнейших часовен. В ночь светлой заутрени в Москве у церквей ставились граммофоны и раздавались самые неприличные песни»[33].

Более того, в адрес митрополита Сергия все чаще стали звучать обвинения в сотрудничестве с ОГПУ. Отмечается, что сам митрополит Сергий давал повод к таким разговорам[34]. Поведение митрополита Сергия и его сторонников вызвало соответствующую реакцию со стороны Зарубежного Синода. 22 июня 1928 года митрополит Антоний (Храповицкий) в Окружном послании прямо писал, что митрополит Сергий, подчинившись коммунистам, отпал от веры[35].

Большой резонанс вызвали в эмиграции и опубликованные в феврале 1930 года интервью митро-

Таблица 2

Группы ученых	Политический аспект	Значение / Миссия
Советские историки: А. А. Сулацков, А. И. Руденко, Н. С. Гордиенко, П. М. Комаров, П. К. Курочкин.	Политические мотивы (восстановление монархии) скрыты под церковной терминологией.	Русская православная эмиграция обречена на поражение.
Зарубежные историки: Н. Струве, У. Флетчер, Г. Штриккер, Д. В. Поспеловский.	Патриарх Тихон действовал самостоятельно, издав указ о роспуске Карловацкого собора. Это в духе его позиции невмешательства в политику (с 1919 г.).	Негативная роль Карловацкого собора в усилении гонений на Церковь в России. Свидетельствование миру о православии.
Русскоязычные эмигранты: митр. Евлогий (Георгиевский), еп. Григорий (Граббе), протопресвитер Михаил Польский, Владимир Русак, С. В. Троицкий.	Патриарх Тихон был свободен в своем волеизъявлении. Политика митрополита Сергия губительна, когда соглашается с требованиями лояльности Церкви по отношению к советской власти. Церковь должна быть нейтральна, притязания большевиков лишают ее свободы.	Русская православная эмиграция поднимала голос в защиту гонимой Церкви, рассказывала миру об истинном положении дел в советском государстве.
Церковные историки на позициях Московского Патриархата: прот. Георгий Митрофанов, прот. Владислав Цыпин.	Эволюция взглядов — от идеализации отношений Московского Патриархата с советской властью до признания ее ответственности в рамках объективных условий. Монархическая направленность «карловчан» препятствовала установлению диалога.	Позиция РПЦЗ — предлог для усиления гонений на священнослужителей в России. Важная цель — проведение свободного Поместного собора и восстановления церковного единства.
Современные российские историки: М. В. Шкаровский, А. А. Попов, прот. Аркадий Маковецкий, А. А. Кострюков,	Политическая вовлеченность РПЦЗ — последовательный союз с правым лагерем эмиграции. ОГПУ проводилась политика по ликвидации единого центра Патриаршей Церкви. Митрополит Сергий пожертвовал своим добрым именем, чтобы спасти Церковь, но его жертва была напрасной.	Голос против гонений, осуждение безбожного режима. Забота о пастве, оказавшейся в эмиграции.

полита Сергия советским и зарубежным корреспондентам, об отсутствии гонений на Церковь в России[36]. В настоящее время доказано, что интервью готовилось на самом высоком уровне и вопрос о его содержании обсуждался даже на заседании Политбюро ВКП (б) 14 февраля 1930 года. Более того, сам митрополит Сергий не участвовал в написании текстов. «Хранящиеся в Архиве Президента РФ документы, — пишет историк И. А. Курляндский, — позволяют раскрыть механизм подготовки, а точнее — фальсификации данного интервью, впоследствии авторизованного митрополитом Сергием при очевидном давлении властей… Основной текст “интервью”, по-видимому, был составлен Ярославским, а потом тщательно отредактирован и дописан генеральным секретарем ЦК Сталиным; секретарь ЦК Молотов оставил менее значительную правку. Все вопросы «интервью» были сформулированы Ярославским, и в отдельных случаях — Сталиным. Они же и отвечали на них от лица “иерархов”»[37].

Считая себя единственной законной властью в Русской Церкви, митрополит Сергий высказывался о Зарубежной Церкви как о расколе, для которого открыт только один путь — к принятию всех условий Московской Патриархии[38].

В качестве позитивного вывода А. А. Кострюков пишет о том, что разделение с Московской Патриархией давало Церкви в эмиграции возможность вести активную деятельность против пришедшей к власти безбожной диктатуры: «Именно со стороны Русской Зарубежной Церкви раздавался голос против гонений, именно с ее стороны последовало осуждение социализма как антихристианского учения»[39].

В вопросе о взаимоотношениях РПЦ (Московский Патриархат) и русской православной эмиграции можно выделить два главных аспекта. Первый — политическая лояльность к новой власти — выступает главным камнем преткновения в конфликте. Это отмечают как советские, так и зарубежные историки, а также непосредственные участники событий. Их оценка во многом зависит от субъективной вовлеченности в существо проблемы, юрисдикционной принадлежности и идеологических взглядов, которые они исповедуют.

Другой важный аспект касается цели существования русского православия за рубежом, его миссии в «большом» мире, после того, как миллионы российских граждан православного вероисповедания волею судьбы оказались разбросаны по разным странам. Все исследователи отмечают важность этого аспекта, но трактуют его по-своему. Отметим вкратце особенности подхода представителей различных групп ученых к этим двум аспектам проблемы в таблице 2.

Примечания

[1] Кандидов Б. П. Церковь и шпионаж. М., 1937; Плаксин Р. Ю. Тихоновщина и ее крах: Позиция православной церкви в период Великой Октябрьской революции и Гражданской войны. Л., 1987; Гордиенко Н. С., Курочкин П. К. Особенности модернизации современного русского православия. М., 1978; Гордиенко Н. С. Эволюция русского православия (20-е — 80-е годы XX столетия). М., 1984; Его же. Современное русское православие. Л., 1988; Куроедов В. А. Религия и церковь в советском обществе; Корзун М. С. Русская Православная Церковь 1917–1945 гг.: Изменение социально-политической ориентации и научной несостоятельности вероучения. Минск, 1987; Русское православие вехи истории. М., 1989; Красников Н. П. Социально-этические воззрения русского православия в XX веке. Киев, 1988.

[2] Сулацков А. А. Пишут письма провокаторы: (критические заметки об истории и идеологии карловацкого раскола). Алма-Ата, 1973; Руденко А. И. Миссия русской эмиграции. М., 1977; Гордиенко Н. С., Комаров П. М. Обреченные: о русской эмигрантской псевдоцеркви. Л., 1988; Гордиенко Н. С., Комаров П. М., Курочкин П. К. Политиканы от религии: Правда о «русской зарубежной церкви». М., 1975.

[3] Гордиенко Н. С., Комаров П. М., Курочкин П. К. Политиканы от религии. Правда о «русской зарубежной церкви». С. 34.

[4] Поспеловский Д. В. Русская Православная Церковь в XX веке. М., 2005; Его же. Тоталитаризм и вероисповедание. М., 2003; Его же. Из истории русского церковного зарубежья // Церковь и время. 1991. № 1. С. 19–64; № 2. С. 53–71; Его же. A History of Marxist-Leninist atheism and soviet antireligions policies. London, 1987; Struve N. Les chretiens en URSS. Paris, 1963: Струве Н. А. Православие и культура. М., 1992, 2000; Fletcher W. The Russian Orthodox Church underground, 1917–1970. Oxford, 1971; Stricker G. Religion in Russland. Darstellung und Daten zu Geschichte und Gegenwart. Berlin, 1993.

[5] Григорий (Граббе), епископ. Завет святого Патриарха. М., 1996. С. 88.

[6] Там же. С. 121.

[7] Там же. С. 121.

[8] Там же. С. 30.

[9] Евлогий (Георгиевский), митрополит. Путь моей жизни: Воспоминания. М.: Моск. рабочий; ВПМД, 1994. С. 370–371.

[10] Там же. С. 547–548.

[11] Мануил (Лемешевский), митрополит. Русские православные иерархи периода с 1863 по 1965 годы. Т. 1–6. Эрланген, 1979–1989; Кузнецов А. И. Обновленческий раскол в Русской Церкви // «Обновленческий» раскол: Материалы для церковно-исторической и канонической характеристики / Сост. И. В. Соловьев. М., 2002; Сергеенко А. О положении Церкви в России. Париж, 1947. (Рукопись.) и др.

[12] Цыпин Владислав, протоиерей. История Русской Православной Церкви, 1917–1990. М., 1991; Его же. История Русской Церкви. 1917–1997. М., 1997; Его же. Русская православная церковь. 1925–1938. М., 1999.

[13] Георгий Митрофанов, священник. РПЦ в России и в эмиграции в 1920-е годы: Из истории РПЦ XX века. (К вопросу о взаимоотношениях Московской Патриархии и русской церковной эмиграции в период 1920–1927 гг.). С приложением документов. СПб.: Ноах, 1995. С. 8–9.

[14] Там же. С. 18–19.

[15] Там же. С. 20.

[16] Там же. С. 22.

[17] Георгий Митрофанов, протоиерей. Русская Православная Церковь на историческом перепутье XX века. М.: Арефа; Лепта Книга, 2011.

[18] Там же. С. 129.

[19] Там же. С. 122.

[20] Цыпин Владислав, протоиерей. История Русской Церкви. 1917–1997. М., 1997.

[21] Данилушкин М. Б., Никольская Т. К., Шкаровский М. В. История Русской Православной Церкви: От восстановления патриаршества до наших дней. Т. 1: 1917–1970. СПб., 1997; Беглов А. Л., Васильева О. Ю., Журавский А. В. и др. Русская Православная Церковь: XX век. М., 2008; Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь в XX веке. М., 2010.

[22] Российское православное зарубежье: история и источники / Сост. А. В. Попов. М., 2005.

[23] Аркадий Маковецкий, протоиерей. Белая Церковь: Вдали от атеистического террора. С. 225–227.

[24] Кострюков А. А. Русская Зарубежная Церковь в первой половине 1920-х годов: Организация церковного управления в эмиграции и его отношения с Московской Патриархией при жизни Патриарха Тихона. М.: Изд-во ПСТГУ, 2007. С. 218.

[25] Там же. С. 218.

[26] Шкаровский М. В. Русская православная церковь и религиозная политика советского государства в 1943–1964 годах. СПб., 1996; Его же. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. М., 1999 (переиздания в 2000 и 2005).

[27] Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь в XX веке. М.: Вече, Лепта, 2010. С. 117.

[28] Кострюков А. А. Русская Зарубежная Церковь в первой половине 1920-х годов. Организация церковного управления в эмиграции и его отношения с Московской Патриархией при жизни Патриарха Тихона. М., 2007; Его же. Русская Зарубежная Церковь в 1925–1938 годах: Юрисдикционные конфликты и отношения с московской церковной властью. М., 2011.

[29] Кострюков А. А. Русская Зарубежная Церковь в первой половине 1920-х годов. Организация церковного управления в эмиграции и его отношения с Московской Патриархией при жизни Патриарха Тихона. М., 2007. С. 306–307.

[30] Кострюков А. А. Русская Зарубежная Церковь в 1925–1938 гг.: Юрисдикционные конфликты и отношения с московской церковной властью. М.: Изд-во ПСТГУ, 2011. С. 303.

[31] Там же.

[32] Там же.

[33] Там же.

[34] Там же. С. 313.

[35] Там же. С. 318.

[36] Там же. С. 318–319.

[37] Там же. С. 319.

[38] Там же. С. 366.

[39] Там же. С. 449.

Л. М. Ефимова
студент
Русской христианской
гуманитарной академии

Научный руководитель:
канд. филос. наук, доцент
Русской христианской
гуманитарной академии
А. Ю. Рахманин

ФЕНОМЕН АЭДОВ И МНЕМОНОВ В ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ

Copyright © 2013, Л. М. Ефимова

Древнейшая в Европе цивилизация сформировалась на о. Крит в первой половине II тысячелетия до н. э. Примерно в середине XV века до н. э. Критское царство завоевывается племенами ахейцев из континентальной Эллады. Образуется Минойское царство, существовавшее примерно до конца XV века до н. э. С именем полумифического царя Миноса связаны сведения о первых законах. Достижения Критской культуры, прежде всего письменность, и частично, формы предгосударственного уклада повлияли на сообщество ахейских племен, сформировавших ранние государственно-политические объединения в самой Элладе. Ахейское общество особенно продвинулось на юге Эллады, где центром мощного объединения стал г. Микены (с XVII по XII в. до н. э.)[1].

Микенский язык — наиболее древняя засвидетельствованная форма греческого языка, распространенная на материковой части Греции и на о. Крит с XVI по XI в. до н. э. до вторжения дорийцев. Большинство памятников сохранилось в форме глиняных табличек, тексты которых являются в основном списками и описями хозяйственного характера[2]. Судя по всему, искусство письма было использовано микенянами в очень незначительной степени.

В период Темных веков (XI–IX вв. до н. э.) способность к письменной передаче информации была фактически полностью утрачена, способностью расшифровывать письменный текст обладало критически малое количество людей. Однако в эпоху архаики (с рубежа IX–VIII по VI в. до н. э.) мы видим уже достаточно сформированную мифологию, словесность, поэтические произведения. Интересно, что самые первые греческие писатели уже имеют дело с многовековым идеологическим материалом, сложенным и обращавшимся задолго до них[3]**.** Необходимо отметить, что басилеи (басилевсы) создают писанные законы, пришедшие на смену сакральному праву. Это свидетельствует о наличии на тот момент сильной законодательной и судебной базы.

Основной вопрос, который поставил автор, — это вопрос о том, каким образом, благодаря каким источникам древнегреческое общество смогло пронести свои знания и навыки крито-микенского периода через Темные века в условиях почти нулевой развитости и отсутствия письменности и придать им законченный вид в эпоху архаики?

Примечательно то, что хранительницей всей истории человечества со всеми её достижениями и стремлениями, по представлениям древних греков, является мать девяти сестер, богиня Мнемосина, т. е. не что иное, как сама Память, без которой немыслимо развитие культуры, опирающейся на тысячелетнюю традицию[4]**.** Несомненно, что в стремительное и эффективное развитие как минимум двух отраслей жизни общества — литературное искусство и судебную систему — внесли огромный вклад аэды и мнемоны (мнамоны). Эпос и миф, передаваемые из поколения в поколение аэдами, и законодательная практика, сохраняемая мнемонами, — это основа жизни общества, та база, знание которой делало человека принадлежащим определенному социуму, воспитывало его как гражданина. Воспитание — это средство, с помощью которого человеческое общество сохраняет и продолжает свой род телесно и духовно[5].

Греки различали «слово» как «миф», «слово» как «эпос» и «слово» как «логос». Миф, эпос и логос имели свои сферы употребления, хотя границы эти, некогда довольно четкие, с течением времени стали не столь очевидными. Изучение первичного, устойчивого смысла этих слов с учетом их этимологии приводит к следующим выводам. «Миф», оказывается, выражает обобщенно-смысловую наполненность слова в его целостности. «Эпос» указывает на звуковую оформленность слова, на сам процесс произнесения. Что же касается «логоса», то он предполагал первичную выделенность и дифференциацию элементов, переходящую затем в некую их собранность[6]. Таким образом, древние аэды и мнемоны имели дело со «словом» во всех его проявлениях. Это обстоятельство, несомненно, требовало поистине феноменальных характеристик памяти и интеллекта не только конкретных индивидов, но и общества в целом.

Аэды

Эпическая поэзия древних греков была безусловно в значительной мере поэзией народной. Кроме того, необходимо обратить внимание на социальную природу самих носителей этой поэзии, эпических певцов, аэдов. Для характеристики древнегреческой эпической поэзии далеко не безразлично то обстоятельство, что аэды были профессионалами и что их мастерство рассматривалось их современниками как одно из ремесел. Этим ремеслом особенно охотно

Copyright © 2013

занимались люди, слабо видевшие или ослепшие. И, без сомнения, не случайно, что легендарный образ самого Гомера отлился позже у античных греков в образ благообразного старца-слепца. Аэды принадлежали к народной толще, они специалисты песни, безземельные или малоземельные феты, которых нужда и личный талант заставили заняться ремеслом аэда. Необходимо отметить, что мастерство аэда требовало огромного к себе внимания и исключительно большой затраты времени[7].

Согласно немногим данным о древних аэдах, можно выделить несколько характерных моментов, благодаря которым они были востребованы обществом.

Во-первых, обычно певца приглашали на княжеский пир для развлечения гостей. В самой «Одиссее» есть эпизоды, где аэд, приглашенный на пир, поёт песни о великих подвигах героев, ссорах между именитыми гражданами, исполняет шутливые песни[8]. Произведения аэдов всегда носили актуальный, злободневный характер и были рассчитаны на определенную аудиторию.

Во-вторых, особым жанром песни была заплачка. Эта жалобная или плачевная песнь, исполнявшаяся над телом покойника, примыкала к античному погребальному обряду[9].

В-третьих, содержанием песни аэда служили «деяния мужей и богов», т. е. мифологические сказания о богах и героях, которые представляются не вымыслом певца, а истиной, действительной историей. Мифологическое прошлое — прообраз для настоящего, и певец, «чаруя» слушателей, одновременно являлся и воспитателем[10].

Значение деятельности аэдов для развития искусства, истории и мифологии древней Греции невозможно переоценить. Самым первым литературным трудом, дошедшим до нас, являются эпические поэмы Гомера «Илиада» и «Одиссея». Хронологический период, в котором локализует жизнь Гомера современная наука, — приблизительно VIII век до н. э., в то время как события Троянской войны относят к XIII–XII векам до н. э. Таким образом, между событиями и их описанием пролегает порядка пяти столетий.

До середины XIX века н. э. в науке господствовало мнение, что события, изложенные Гомером, неисторичны, однако доказательства реальности изложенных Гомером событий были получены сравнительно недавно (сенсационные находки немецкого археолога Генриха Шлимана, а также англичанина Артура Эванса)[11]. Места, к которым приурочено действие поэм Гомера, оказались центрами культуры, превосходившей по-своему богатству культуру ранних периодов исторической Греции. Эта культура, получившая название микенской, была неизвестна уже античным историкам.

Отсюда можно сделать вывод, имеющий большое значение для истории греческой литературы. Если гомеровские поэмы, отделенные от микенской эпохи рядом столетий, все же воспроизводят многочисленные черты этой эпохи, претворив её в мифологическое прошлое, то, при отсутствии письменных источников, это может быть объяснено только прочностью эпической традиции и непрерывностью устного поэтического творчества от микенского периода до времени оформления гомеровских поэм. Истоки греческого эпоса должны быть возведены, во всяком случае, к микенской эпохе, а может быть, и к более ранним временам[12].

Основное значение древних певцов для дальнейшего развития творчества заключается в том, что аэды могли быть прародителями греческой трагедии. Типично сценическим, типично театральным жанром «трагедия» стала лишь постепенно. На первых порах это был особый песенный жанр, только мало-помалу перерождавшийся в жанр сценический. На песенное начало трагедии намекает и этимология самого термина: «трагедия», т. е. пение («одия») людей, ряженых козлами, дословно — «козлиное песнопение»[13].

Язык античного эпоса с его хронологически разнородным словарем и с его опять-таки разнородным синтаксисом, его морфология, сохраняющая местами архаику форм рядом с формами, продуктивно и несомненно более новыми, наконец, бесконечная смешанность диалектных фонем и его старинная, устоявшаяся поэтика — все это неопровержимо свидетельствует о процессе длительного сложения древнегреческой эпической речи и о многочисленности и разнообразии слагаемых, её образующих. Кроме этого, нельзя забывать, что нигде, ни в одной из европейских литератур, кроме античной, не встречается такого органического развития отдельных литературных жанров непосредственно из фольклора[14].

Мнемоны

Среди полисных магистратур периода классики и эллинизма особую группу образуют должности, носители которых именовались мнемонами (в дорийской традиции — мнамонами) или имели другие названия, образованные от того же корня (промнемоны, амнемоны, симмнамоны, иеромнемоны). В настоящее время известно несколько десятков полисов, как крупных, так и совсем незначительных, где в том или ином виде существовал институт мнемонов[15].

Мнемоны или мнамоны часто встречаются в надписях. Документы, упоминающие о них, различные по содержанию, различны по времени. Должность мнемонов не была, кажется, присуща исключительно одной какой-нибудь форме государственного строя античных политий, так как она засвидетельствована для целого ряда древнегреческих «государств» далеко неодинакового устройства[16]. Таким образом, нельзя с уверенностью говорить о том, что функции магистратуры мнемонов были везде одинаковы.

Первой работой, посвященной выяснению обязанностей мнемонов, была статья Летрония, появившаяся в 1822 году, где автор, обратившись к этимологии слова «мнемон», переводил его в смысле «тот, кто

Таблица 1

Источник	Функции мнемонов согласно источнику
Иасская надпись IV века до н.э.	Акт продажи недвижимого имущества осуществлялся через мнемонов, действовавших сообща. Есть основания думать, что для каждого отдельного случая купли требовалась наличность двух мнемонов[19].
Надпись Лигдамиса	Все вопросы по искам решаются на основании сведений, имеющихся у мнемонов. Из этого следует, что у мнемонов имеются сведения относительно каждого единичного владения. А это обстоятельство станет ясным только в том случае, если мы допустим, что 1) мнемоны располагают архивом, в котором хранятся документальные сведения о каждом единичном владении, и 2) что каждая перемена во владении недвижимой собственностью мнемонами регистрируется[20].
Большой кодекс Гортинского законодательства	— Когда дело идет о состоявшемся некогда приговоре суда, произнесенном против умершего лица, то законными свидетелями являются судья и мнемон, которые участвовали при вынесение прошлого приговора. — Когда некто хочет отречься от усыновления, он обязан внести в дикастерий (суд присяжных) определенную сумму, которую мнемон после передает отреченному. — Муж, начинающий процесс против своей жены, обязан объявить об этом своей жене, судье и мнемону за четыре дня до начала процесса в присутствии свидетелей. Таким образом, должно быть, мнемон имел отношение к суду[21].
Эпиграфические памятники Херсонеса	— Симмнамоны составляют коллегию, председатель которой, а может быть, и каждый её член в отдельности носил название «мнамон». — Херсонесские симмнамоны совершают от имени херсонесского народа торжественное объявление о почестях, которые народ дарует иностранцам и гражданам. — По-видимому, на симмнамонах лежит забота о том, чтобы эти документы были вырезаны в камне[22].
Декрет месогорейцев (III в. до н.э.)	Мнемоны назначены к награде наряду с другими гражданами за участие в организации крупного праздника[23].
«Политика» Аристотеля	В шестой книге в главе V Аристотель перечисляет необходимые для полноценного функционирования государства магистратуры. Четвертой необходимой магистратурой, по мнению Аристотеля, являются собственно мнемоны: «Далее следуют должности, в ведении которых хранение частных договоров и копий судебных решений; к ним же должны направляться письменные жалобы, и они же ведают судебными делами в их начальной ступени. В некоторых местах эту должность делят между несколькими лицами, а в других всем этим ведает одно должностное лицо, обозначается она названиями “гиеромнемоны”, “эпистаты”, “мнемоны” и подобными словами». После перечисления еще нескольких магистратур, Аристотель подытоживает: «Все перечисленные выше должности, как самые необходимые, следует поставить на первое место»[24].
Плутарх	Книдские амнемоны составляли совет из 60 членов, обладавший как законосовещательной, так и исполнительной властью[25].

напоминает», или «тот, кто упоминает», или «тот, кто отмечает». Такая точка зрения, объясняющая смысл слова «мнемон» из его тесной связи с глаголом «помнить», остается в силе до настоящего времени[17].

Для выяснения характера деятельности мнемонов необходимо принять во внимание данные об этой магистратуре, относящиеся к разным источникам[18]. (Таблица 1).

Интересно, что ни один документальный источник, дошедший до нас, не освещает историю образования института мнемонов. Эти должностные лица упоминаются фактически вскользь, из чего можно сделать вывод, что их существование было само собой разумеющимся. Таким образом, можно предположить, что магистратура мнемонов своими корнями уходит в глубокую древность и могла (и, вероятно, так оно и было) зародиться в условиях отсутствия письменности.

Можно предположить, что мнемоны занимали достаточно высокое социальное положение в обществе как государственные служащие и составляли необходимую магистратуру, без которой функционирование государства как такового было бы невозможно.

Интересную информацию мы находим у Плутарха. Объясняя значение поговорки «За винной чашей не терплю я мнамона», он сообщает, что дорийцы, живущие в Сицилии, называют мнамоном некое высшее должностное лицо. Примечательно даваемое Плутархом объяснение значения термина «амнемон», по-видимому, уже вышедшего из употребления в первые века новой эры: «Амнемонами их называли, как можно подумать, потому, что они никому не давали отчета, или же, еще того вернее, из-за того, что они многое держали в памяти»[26].

В стихийной, неорганизованной форме запоминание важнейших событий происходило с древнейших времен. Появление же особой должности «помнящих», специально для этой цели назначаемых общиной, следует, скорее всего, связывать с начальным этапом формирования полиса. Гражданская община, уже осознающая себя как некое политическое единство, стремилась таким образом создать механизм сохранения информации в условиях отсутствия письменности

(а также позднее, в начале архаической эпохи, когда письменность еще не получила достаточно широкого распространения). Мнемоны, избиравшиеся из числа людей, отличавшихся особо хорошей памятью, должны были сохранить и передать своим преемникам сведения, имеющие, по-видимому, особое значение для жизнедеятельности полиса. О том, каков был объем и характер этой информации, можно лишь высказывать предположения. Скорее всего, мнемоны не дублировали аэдов, в сферу их компетенции не входило сохранение эпическо-мифологической традиции. Если исходить из данных более позднего времени, то можно предположить, что мнемоны в дописьменный период были хранителями сведений вполне практического свойства, имеющих непосредственное отношение к государственно-правовой сфере. Можно предположить, что и нормы обычного права, регламентировавшие взаимоотношения людей и заменявшие собою законы, также входили в компетенцию мнемонов[27].

Таким образом, с определенной долей достоверности можно утверждать, что мнемоны сыграли важную роль в становлении законодательной и судебной систем полисной Греции. Вероятно, судебная и законодательная традиции классического периода имеют своей основой сложившиеся традиции микенской эпохи, памятью о которой располагали мнемоны[28].

На данный момент достоверно известно, что только Греция обладала настолько развитыми институтами, сохраняющими информацию социального и сакрального характера — институтами аэдов и мнемонов. Возможно, именно поэтому греческий мир занимает особую позицию, особую ступень во всем, что касается жизни человека в обществе, она у греков обрела совершенно новое основание. История того, что мы можем назвать культурой в нашем современном смысле, начинается не раньше, чем в греческой среде[29].

Примечания

1 Омельченко О. А. Всеобщая история государства и права: Учебник в 2 т. Издание третье, исправленное. Т. 1. М.: ТОН-Острожье, 2000. С. 51–52.

2 http://ru.wikipedia.org/wiki — материал из Википедии, Микенский язык.

3 Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра. М.: Лабиринт, 1997. С. 39.

4 Античная литература: Учеб. для студентов пед. ин-тов по спец. № 2101 «Рус. яз. и лит.» / А. Ф. Лосев, Г. А. Сонкина, А. А. Тахо-Годи и др. / Под ред. А. А. Тахо-годи. 4-е изд., дораб. М.: Просвещение, 1986. С. 9.

5 Йегер В. Пайдея. Воспитание античного грека. Т. 1. М.: Греколатинский кабинет А. Ю. Шичалина, 2001. С. 11–13.

6 Тахо-Годи А. А. Греческая мифология. М.: Искусство, 1989. С. 7–8.

7 Толстой И. И. Аэды. Античные творцы и носители древнего эпоса. М.: Издательство Академии наук СССР, 1958. С. 7–10.

8 Там же. С. 17.

9 Там же. С. 20.

10 Тронский И. М. История античной литературы: Учеб. для унтов и пед. ин-тов. 5-е изд., испр. М.: Высш. шк., 1988. С. 44.

11 Савельев А. Е. Культура древней Греции. Учебное пособие. М.: Высшая школа, 2008. С. 317

12 Тронский И. М. История античной литературы... С. 27–30.

13 Пальцева Л. А. Греческие мнемоны // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира / Под ред. проф. Э. Д. Фролова. Вып. 2. СПб., 2003. С. 30–32.

14 Толстой И. И. Аэды. Античные творцы и носители древнего эпоса. С. 62.

15 Пальцева Л. А. Греческие мнемоны // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира / Под ред. проф. Э. Д. Фролова. Вып. 2. СПб., 2003.

16 Там же. С. 73.

17 Там же. С. 74.

18 Пальцева Л. А. Мегарские мнамоны // Античное общество-IV: Власть и общество в античности. Материалы международной конференции антиковедов, проводившейся 5–7 марта 2001 г. на историческом факультете СПбГУ.

19 Толстой И. И. Mnamones // Журнал Министерства Народного Просвещения. 1905. Февраль. Часть 357. Отдел классической филологии. С. 73–100 — С. 75–76.

20 Там же. С. 73–100 — С. 81.

21 Там же. С. 73–100 — С. 84–86.

22 Там же. С. 73–100 — С. 91.

23 Там же. С. 73–100 — С. 94.

24 Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 582–584.

25 Пальцева Л. А. Греческие мнемоны // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира / Под ред. проф. Э. Д. Фролова. Вып. 2. СПб., 2003. С. 40.

26 Плутарх. Застольные беседы. Л., 1990

27 Пальцева Л. А. Греческие мнемоны // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира / Под ред. проф. Э. Д. Фролова. Вып. 2. СПб., 2003. С. 47–48.

28 Омельченко О. А. Всеобщая история государства и права: Учебник: В 2 т. Изд. третье, испр. Т. 1. М.: ТОН-Острожье, 2000. С. 51–52.

29 Йегер В. Пайдея. Воспитание античного грека. Т. 1. М.: Греколатинский кабинет А. Ю. Шичалина, 2001.

О. В. Афанасьева
бакалавр теологии
Свято-Филаретовского
православно-христианского
института

Научный руководитель:
магистр культурологии,
декан богословского факультета
Свято-Филаретовского
православно-христианского
института
З. М. Дашевская

ПРОБЛЕМЫ ЦЕРКОВНОЙ РЕЦЕПЦИИ НА ПРИМЕРЕ ЛИТУРГИЧЕСКИХ РЕФОРМ В РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В XVII в.

Copyright © 2013, О. В. Афанасьева

Понятие «рецепция» происходит от латинского слова и обозначает принятие, заимствование и усвоение, восприятие и преобразование. Рецепция церковных решений существовала издревле и всегда была связана с самой сущностью Церкви. Соборное сознание Церкви предполагает в каждом решении обязательное участие клириков и мирян. Ап. Павел в посл. 1 Кор 14: 29, 1 Фес 5: 21 говорит о «рассуждении» народа, что прот. Николай Афанасьев сравнивает с «сослужением» народа в литургии[1]. Прот. Иоанн Мейендорф в своей статье «Иерархия и народ в православной церкви» размышляет: «Во всех трех разновидностях епископского служения, народ соучаствует, произнося "Аминь" и его роль одинаково необходима и активна… Когда предстоятель священнодействует, народ скрепляет его молитву сакраментальным словом "Аминь"; когда предстоятель учит, народ "рассуждает", т. е проверяет, приемлет или отвергает; когда предстоятель управляет он "не господствует над наследием Божиим, а подает пример стаду" (1 Петр 5: 3)… Кроме того, никогда не следует забывать, что жизнь церковного организма представляет собою единое целое»[2].

Вопрос изменяемости богослужения, литургических реформ вызывает острые дискуссии. При этом понятно, что Церковь живет в истории и формы ее исторического бытия разнообразны. Церковь стремится в современных исторических условиях найти такую форму, в которой наиболее полно и наиболее совершенно выразилась бы ее сущность, ее догматическое учение. Здесь исключается возможность идеальной канонической формы. Признание существования такой формы означало бы абсолютизацию относительного, т. е. самой исторической ткани Церкви.

В истории Церкви возникали и возникают опасности от нарушения соборного единства и соборного восприятия истин веры. Поэтому и народное благочестие часто развивается независимо от церковного богословия, от Писания, от церковного Предания. Об этом писал прот. Иоанн Мейендорф: «Когда богослужение застывает в непонятных формах, совершается на непонятном языке, отдает предпочтение внешним (а иногда и совсем недавним) обычаям, то народ начинает прибегать к "кустарному творчеству", питается сентиментализмом, а иногда и вовсе уходит на совсем нецерковные пути…»[3] Разрыв между богословием и благочестием приводит к тому, что богослужение становится независимым от живого предания Церкви. Церковное сознание утрачивает понимание смысла литургических обычаев, приводит к вымышленным символическим толкованиям. Одним из явных способов приблизить понимание литургического предания может стать научение. Опасность того, что богослужебные реформы, исходящие «сверху», от высшей иерархии, даже на правильных богословских основаниях, но без восприятия их народом, могут привести к утрате доверия и единства между церковной властью и народным благочестием, и в своем крайнем проявлении — к расколу, велика.

Примером обозначенных выше проблем могут служить литургические и книжные реформы XVII в. Проблема исправления богослужебных книг в Русской церкви стала явной начиная со второй половины XVI в. и была связана с началом активного книгопечатания.

Целью литургической реформы была определена унификация, упразднение многообразия и введение единых текстов. Методология заключалась в том, что переписчики и первопечатники выбирали наилучший текст, исходя из субъективного представления о качестве и авторитетности той или иной книги, сравнивая ее с другими доступными славянскими списками. Первая серьезная попытка исправления книг с использованием греческих оригиналов была предпринята в 1615 г. Это была правка Требника 1602 г. по поручению Михаила Федоровича архимандритом Троице-Сергиевой Лавры Дионисием, канонархом Арсением Глухим, библиотекарем Лавры Антонием и священником Иваном Наседкой. Арсений Глухой при этом утверждал, что без поддержки сверху, «без настоятеля от властей», «без митрополичьего совета» книжные и обрядовые исправления не будут восприняты Церковью, «простым людям будет смутно»[4]. В распоряжении справщиков было около 20 славянских списков этой книги и 5 списков греческих, которыми пользовались только Дионисий и Арсений, самостоятельно изучившие греческий язык. В 1618 г. митр. Ионой был созван собор для обсуждения сделанных исправлений в Требнике. Результатом собора стало обвинение справщиков в ереси: «Духа Святого не исповедует яко огнь есть»[5]. Справщики написали несколько оправдательных посланий, но реабилитированы были только на соборе в 1619 г. После продолжительных дискуссий вставка «и огнем» была

Copyright © 2013

упразднена. Но 9 декабря 1625 г. патр. Филарет издал окружной указ об изъятии и исправлении печатных Требников. А решающим аргументом в этом споре стали грамоты от Александрийского и Иерусалимского патриархов и списки греческих молитв на Богоявление, пришедшие к тому времени в Москву. В то время справщики также пересмотрели Цветную Триодь, Октоих, общую Минею, месячную Минею, Псалтирь, Канонник, Типикон 1610 г.[6]

При патр. Иосифе (1642–1652) методика исправлений богослужебных книг незначительно изменилась. По-прежнему правка проводилась по славянским образцам с привлечением греческих оригиналов только в исключительных случаях. К 1650 г. сложился достаточно квалифицированный состав справщиков во главе с прот. Стефаном Вонифатьевым, прот. Иваном Нероновым и прот. Аввакумом. Была расширена тематика издаваемых книг: издана первая грамматика церковно-славянского языка; напечатано большое количество творений св. отцов, несколько компилятивных апологетических и полемических сборников в основном киевского происхождения с влиянием латинской учености[7]. По словам митр. Макария, именно в этот период «число неисправностей и погрешностей в книгах по малограмотности или небрежности справщиков гораздо более увеличилось, а что всего важнее — теперь преимущественно внесены в печатные книги те роковые мнения и погрешности, которые вскоре сделались основами и отличительными верованиями русского раскола»[8]. В богослужебные книги попало «Феодоритово слово» о двуперстии. Особую известность получили «Кириллова Книга» и «Книга о вере»[9]. И с этого времени древнерусские обряды были закреплены печатным словом. В книгах нарочито подчеркивались различия в русской и греческой церквах, которые существовали в то время. Обычаи были возведены на уровень догматов, зафиксированы и стали рассматриваться как часть русского благочестия. Поэтому книги Иосифовой печати в XVIII и XIX вв. пользовались авторитетом у старообрядцев. Книги того времени отражают факт, что в русском церковном сознании обряд уже был приравнен к догмату.

Середина XVII в. была отмечена ростом религиозной активности приходского духовенства. Был образован кружок реформаторов, в число которых вошел и архим. Никон. Основными целями «боголюбцев» было упразднение церковных непорядков (например, небрежение клира и мирян к богослужениям, многогласие, начетничество) и повышение нравственного уровня населения, просвещение всех слоев населения (организация проповеднической деятельности как в рамках богослужения, так и вне его). В это же время был проведен и ряд богослужебных реформ. В 1651 г. повсеместно запрещено многогласие. Патр. Иосиф, обращаясь за рецепцией к другим патриархам, получил подтверждение тому, что многогласие недопустимо. В 1652 г. было запрещено раздельноречие. Это были реформы, которые устраняли некоторые негативные нововведения. Цель их — возвратить богослужение к идеальному образцу, к тому, каким оно должно быть. К середине XVII в. книжная справа и печатное дело на Руси активно продвигались, при этом все явственнее становилась недостаточность образованности.

Посредником в обращении Русской Православной Церкви к греческой традиции стала южнорусская богослужебная культура. В Киевской митрополии в XVII в. издание книг не было систематизировано. Книги выпускались братствами или частными лицами. В ходе еще одной реформы, связанной с именем Петра Могилы, вводились сакраментальные положения из Латинской церкви, которые оказали серьезное влияние на богослужение всей Русской церкви. В 1627 г. в Киево-Печерской Лавре печатаются издания, подготовленные митрополитом Киевским, которые предварительно сверялись с греческими венецианскими изданиями. На них и ориентировались русские справщики. В Требник Петра Могилы 1646 г. вносится ряд чинопоследований, ранее отсутствовавших в русских рукописях, например, освящение богослужебных облачений, колоколов, перевод латинских молитв. Значительные части Требника (например, молитвы Таинства Покаяния, а также рубрики при совершении Литургии) были им сознательно заимствованы из латинского обряда и отражали латинское схоластическое богословие таинств. В Служебниках 1629–1639 гг. говорится, что хлеб и вино прелагаются в Тело и Кровь Христову при произнесении установительных слов. На литургии преждеосвященных даров Петра Могилы указано, что в Чаше находятся вино и хлеб, поскольку установительные слова не произнесены. В Служебнике 1652 г. неудачно исправлен диалог священника и дьякона, который был нормирован лишь в 2003 г. В эпиклезу литургии Василия Великого были внесены слова «преложив Духом Святым», а возглас заменен на «во веки веков». В это же время начинают оформляться первые сборники акафистов, создаваться сборники книг, которые использовались простыми людьми, независимо от богослужебного круга в Триоди, Минеи и т. д. Они постепенно стали занимать важное место в народном благочестии. Так, разрыв между богословием и народным благочестием, отсутствие богословской школы и повсеместной практики научения вере становятся причиной и одновременно следствием утраты церковной рецепции.

Прот. Александр Шмеман в одной из своих работ отвечает оппоненту: «Что касается необходимости литургической “реформы” в Православной церкви, то мне кажется, что эта идея должна быть проработана. Литургия — это живое предание, и нам нужно понимание этого предания, понимание “сущности” литургии. Это понимание, как только оно будет достигнуто, само приведет — органически — к необходимым изменениям, но все это произойдет без разрыва целостности, без какого-либо кризиса… Одно из различий между западным и восточным менталитетом заключается в западной вере в планирование и реформирование сверху. Мы должны постараться раскрыть lex orandi»[10].

При патр. Филарете (1619–1643) в 1620 г. расширился штат справщиков: трое из них знали греческий язык

(старец Арсений Глухой, Богоявленский игумен Илия, мирянин Григорий Онисимов) и двое были лицами, обладающими знаниями, авторитетом и опытом (протопоп Иван Наседка и старец Антоний Кралев). Для исправления пользовались славянскими списками, а греческие книги в качестве образца использовались только для выбора наилучшего варианта. Московская типография за время патр. Филарета выпустила изданий больше, чем за все время предыдущей истории книгопечатания в России[11]. Но единого критерия исправления книг все еще не существовало, поэтому не было и единообразия текстов. Справщики сознавались в несовершенстве издаваемых книг, заранее прося прощения за неизбежные неточности и ошибки. В послесловии к Псалтири 1641 г. написано: «аще вникнувше обрящите в ней неукрашение в словесех или погрешение в речех или неудобрение в деле… да исправите, молимся»[12]. Инструкции патр. Филарета не запрещали употребления всех прежних книг, но при этом подчеркивали, что книги эти далеко несвободны от многих ошибок и подлежат постепенному вытеснению новыми печатными изданиями[13]. Патр. Филарет долгое время не запрещал употребления и богослужебных, учительных книг, вышедших из типографий Львовской, Виленской, Супрасльской, Киево-Печерской и проч. Издания эти давно расходились в границах Московии. Но в 1627 г. патр. Филарет применил к книгам строгую цензуру. В Москве всенародно было сожжено «за слог еретический и составы, обличившиеся в книге» 60 экземпляров Учительного Евангелия Транквиллиона и изъяты некоторые другие книги. После этого патр. Филарет поднял вопрос о генеральной чистке от книг литовской печати[14]. В 1633 г. патр. Филарет издал окружную грамоту, в которой осудил изданный под редакцией Логгина Типикон, как напечатанный «не по апостольскому и не по отеческому преданию, своим самовольством»[15]. И вновь изменения в богослужебной жизни не только инициируются сверху, но и вводятся в практику силовыми, властными средствами без внимания к проблеме просвещения церковного народа. Народ же не видит для себя возможности активного участия в проведенных реформах. Для рецепции не возникает необходимого пространства общения и обсуждения. Об этом упоминал прот. Николай Афанасьев: «Согласие народа на то, что происходит в Церкви, указывает, что предстоятели действовали в среде народа, а не отдельно от него. Народ мог давать свое согласие только на то, что ему было известно, а не на то, что ему оставалось неизвестным»[16]. До 1649 г. исправление книг и обрядов носили постепенный неторопливый характер. В этом же году Иерусалимский патр. Паисий поддержал мысль о создании всемирной православной державы под руководством Московского царя и призвал Алексея Михайловича освободить христиан «от пленения нечестивых»[17]. После смерти патр. Иосифа, идея «московского церковного великодержавия, требовавшая срочных и чрезвычайных реформ в Русской церкви для ее вящего исправления и прославления» становится делом служения патр. Никона (1652–1658)[18]. Он продолжает развитие книжного дела, в котором греческий образец становится основным, отклонения от него недопустимы.

Патр. Никон рассылает по московским храмам память о замене поклонов и троеперстии. Начинается реформа и протест против нее, происходит церковный раскол. Стимулом к быстрому исправлению обрядовой жизни стала концепция «Москва — III Рим», согласно которой Москва является непосредственной преемницей византийской теократии. Обострение эсхатологических ожиданий в XVII в., укрепление Российской государственности и ряд других причин укрепляли русского человека в убеждении, что именно России предстоит спасти христианство и стать вселенским центром мессианского царства. «Не мы ли Израиль истинный, люди христианские?» — писал справщик Печатного двора Шестак Мартемьянов в трактате о единогласии — острейшем вопросе литургической жизни Русской церкви того времени[19]. Идеология «Москва — III Рим» порождает два типа религиозного мировоззрения. Первый характеризуется верой в полноту знания Русской церкви, стремлением отгородиться от внешнего мира (что нарушает исполнение самого принципа церковной рецепции). Второй — стремлением придать Русской церкви вселенское значение и «через сближение в обряде с греками приблизить политическое объединение православных народов под московским царем»[20]. Любая идеология неизбежно имеет разрушительное действие для общества. Начало реформ было системным и скорым. При Никоне Печатный Двор был переведен из ведения Дворцового Приказа в подчинение патриарху. В штате Печатного Двора были произведены значительные изменения: к работе допущены представители киевской учености — киевский иеромонах Епифаний Славинецкий и его ученик иеродиакон Евфимий, проделавший огромный труд по систематизации и переписи русских богослужебных книг. Компетентность Епифания не вызывала сомнений, но проблема исправления книг была для него чисто техническим вопросом, не представлявшим трудностей. Личностью, затруднившей принятие реформ патр. Никона и скомпрометировавшей идею книжной справы, стал Арсений Грек. В 1652 г. Арсений был вызволен из Соловецкого монастыря и помещен для учительства при патриаршем дворе. Через год он становится справщиком книг. Это тот случай, когда сама реформа была дискредитирована личностью к ней причастной.

В 1654 г. патр. Никон собирает Поместный собор. Результатом деятельности которого становится постановление о признании прежних чинов «неправыми и нововводными» и о необходимости проведения проверки русских уставов «по старым и харатейным славянским и греческим» оригиналам. Но, несмотря на благословение Собора, основными книгами для справщиков были выбраны новые книги венецианской печати и южнорусские издания конца XVI и начала XVII в. Так, Служебник 1655 г. буквально следует тексту греческого Евхология 1602 г.[21]

Т. о., в реформах XVII в. так и не было выработано никакой методологии для исправления богослужебных книг. Дело книжной справы велось на основании случайного материала. По этому поводу Н. Ф. Каптерев писал: «Так как ничего руководящего, определенного в этом

отношении установлено и дано не было, то одному справщику казалось в старом лучшим одно, а другому — другое, почему одни справщики, как лучшее, вносили в новоисправленные книги одно, а другие потом заменяли это другим, по их убеждению еще более лучшим… В интересах Церкви и самого дела, так или иначе, нужно было прекратить соблазн. Не нашли для этого иного выхода, как решительное запрещение всяких дальнейших попыток исправлять книгу Служебник, которая раз навсегда должна была печататься впредь только в одной определенной редакции, уже не допускающей в себе никаких дальнейших перемен и изменений. Именно собор 1667 г. постановил: «Книга служебник, якоже прежде исправися и печатася, и ныне при нас прилежно свидетельствовася от всего освященнаго собора и печатася в лето 7166-е, тако же и впредь да печатают, и никто же да не дерзнет отныне во священнодействие прибавити что или отъяти или изменити. Аще и ангел (по нас) будет глаголати что ино, да не имете ему веры»[22]. Важным моментом, приведшим к острой реакции на реформу патр. Никона, было то, что эта реформа проводилась сверху и была для всех обязательной. Хотя «полного тожества церковно-богослужебной практики в церквах Православного греческого востока история христианской церкви и богослужения не знала и не знает до настоящего времени, — писал Дмитриевский А. А., — каждая церковь пользовалась своими чинами и может вырабатывать новые чины, вызываемые потребностями данного времени. Установить раз и навсегда определенные чины нельзя, как нельзя остановить развитие человечества»[23].

Одним из возможных действий в проведении богослужебных реформ стало принятие и благословение Церковью фактического положения дел в той или иной местной практике, тех отличий, которые давно существовали и воспринимались поместной церковью как норма. Прот. Николай Афанасьев считает, что «единственным условием принятия решений одной общины другими — что равносильно признанию их кафоличности — является их церковность»[24]. Церковная рецепция может принадлежать только всей Церкви, как свидетельство Церкви о самой себе. Так, сама церковная рецепция становится естественной формой выявления в жизни конкретной церковной общины ее кафолической природы. Рецепция устанавливает, имеет ли собрание данного церковного сообщества подлинно церковный характер. Прот. Николай Афанасьев напоминает том, что в древней Церкви свидетельство самого церковного собрания в той или иной форме сопровождало каждое таинство в виде принятия, т. е. рецепции. Церковный народ свидетельствовал о Духе через Дух, который действует в Церкви. В древней Церкви благодатная действительность приема новых ее членов создавалась рецепцией местной церкви, которая совершала этот прием. Согласно Ипполиту Римскому, новокрещенному давался «поцелуй мира», который был свидетельством народа и его предстоятеля, что в Церкви родился ее новый член, который достоин участия в Евхаристическом собрании[25]. Как особое собрание членов Церкви со Христом для обсуждения и решения вопросов кафолической природы, как форма церковной жизни, необходимая для разрешения определенной актуальной проблемы, ранее присутствовавшей в практике отдельных общин, предстает Церковный собор. И так же, как и любая сторона жизни отдельной общины, решения Собора становятся достоянием всей Церкви через рецепцию. Критерий рецепции — «единство Духа в союзе мира». Однако при появлении прецедента поставления епископов вне общин продолжением такого церковного устройства становится представление о соборном единстве Церкви как о собрании возможно большего числа епископов. Св. Киприан Карфагенский говорит о недопустимости требования церковной рецепции деяний Собора, так как этим подрывается авторитет епископов. Протоколы Карфагенского собора 256 г. так и назывались — «Sententiae episcoporum» (постановления епископов). Так, собор епископов может заместить, а на практике и замещает, собой собрание Церкви. Церковное единство и кафолическая полнота, понятые как правовые начала, сосредоточены именно в руках высшего клира.

Итак, нарушение основополагающих принципов соборности и церковности выявилось в нарушении и принципа рецепции в жизни Церкви. Разрыв между богословием и практическим благочестием не скоро может быть восстановлен через осмысление Предания и Писания, через научение вере, через жизнь по Евангелию. Церковное собрание в норме обеспечивает близость в общении, разделение всей жизни, всех ее направлений и составляющих. В самом греческом слове Церковь — «экклесия», что означает «собрание», «созывание», призыв к объединению в любви. «Церковью она называется,— пишет свт. Кирилл Иерусалимский (IV в.), — соответственно самой вещи, так как всех созывает и вместе собирает»[27]. Перед церковным сознанием в XVII в. достаточно резко встал вопрос рецепции самого факта очевидных богослужебных изменений, обернувшись при этом противостоянием большей части простого народа. Необходимость осмыслить связь между благочестием и богословием, церковностью и ее выражением в богослужении не всем была понятна. Обрядовые изменения середины XVII в. проводились по указу церковных властей и не предполагали периода адаптации, периода одновременного существования старого и нового обрядов. При правке текстов был использован грамматический подход, сам процесс исправления книг понимался как техническая задача. Сторонники старых текстов и сейчас основывают свои взгляды на субъективных «текстологических» критериях. Прот. Иоанн Мейендорф в размышлениях об изменяемости богослужения указывает: «Изменения незаконны, когда они происходят в разрыве с иерархией или в отрыве от народного благочестия; когда они бессознательно отражают духовный упадок или искусственное приспособленчество к миру сему; когда они навязываются “сверху”, извне органического церковного сознания; когда они возникают в отрыве от богословия или вообще самоощущения Церкви. Но есть и вполне законные изменения и обогащения, которые всегда отражают подлинную церковную жизнь,

связывающую нас с веком апостолов и отцов, делают эту жизнь доступной всем "спасаемым" в разные эпохи и в разных обстоятельствах»[28]. Унификация обрядов и богослужебных текстов как цель реформ не могла быть выполнена по многим причинам. И сейчас остается открытым вопрос — считать ли исправления книг и перемену обрядов в XVII в. реформой по сути? Каких продуктивных целей достигли справщики и инициаторы этого процесса? Каким образом народное благочестие могло быть соотнесено с инициативами иерархии? Где и как возможно было воплотить качество рецепции при общей непросвещенности и отсутствии пространства общения всех членов Церкви? Церковь никогда не считала единообразие условием и выражением ее единства. Единства можно достигнуть только путем поиска, с одной стороны, того, что действительно универсально в православной традиции, с другой стороны, того, что будет воплощать эту традицию именно в современной ситуации. При этом закон эмпирической церковной жизни гласит, что право вступает в действие там, где слабеет благодать. Таким образом, на практике утраченная церковная рецепция продолжает все же жить в глубинах Церкви, и сегодня ожидая актуализации.

Литература

1. Адейгельм П., прот. Догмат о Церкви в канонах и практике. Псков, 2002.
2. Афанасьев Н., прот. Вступление в Церковь. М.: «Паломник»; Центр по изучению религий. 1993.
3. Афанасьев Н., прот. Неизменное и временное в церковных канонах // Живое предание: Православие в современности. М.: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа. 1997. С. 92–109.
4. Афанасьев Н., прот. Служение мирян в Церкви. М.: Изд. Свято-Филаретовской московской высшей православно-христианской школы. 1995.
5. Афанасьев Н., прот. Церковные соборы и их происхождение. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2003.
6. Дмитриевский А. А. Исправление книг при патриархе Никоне и последующих патриархах. М.: Изд-во «Языки славянской культуры». 2004.
7. Дмитриевский А. А. Отзыв о сочинении М. И. Орлова «Литургия святого Василия Великаго» // Сборник отчетов и премий о наградах, присуждаемых императорской Академией Наук: Отчеты за 1909 г. СПб., 1912. С. 176–347.
8. Зеньковский С. А. Русское старообрядчество: духовные движения семнадцатого века. М.: Изд-во «Церковь», 1995.
9. Знаменский П. В. История Русской Церкви. М.: Крутицкое патриаршее подворье. 1996.
10. Каптерев Н. Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. В 2-х т. М., 1996.
11. Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. М.: ТЕРРА, 1993. — 685 с. С. 97.
12. Карташев А. В. Собрание сочинений в 2-х т. Т. 2: Очерки по истории русской церкви. М.: ТЕРРА, 1992.
13. Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Книга 6-я. Период самостоятельности Русской Церкви (1589–1881), Патриаршество в России (1589–1720). М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994.
14. Мейендорф И., прот. Иерархия и народ в Православной Церкви // Вестник РСХД. 1955. № 39. С. 36–41.
15. Русская Православная Церковь 988–1988. Очерки истории I–XIX вв. Том 1. М.: ИМП, 1988.
16. Тальберг Н. История Русской Церкви. Т. 1. Джорданвиль, 1959.
17. Успенский Н. Д. Коллизия двух богословий в исправлении русских богослужебных книг в XVII веке // Богословские труды. М.: Издание Московской Патриархии. Сборник 13. 1975. С. 148–171.

Примечания

1. Афанасьев Н., прот. Служение мирян в Церкви. Москва: Изд. Свято-Филаретовской московской высшей православно-христианской школы. 1995. С. 51.
2. Мейендорф И., прот. Иерархия и народ в Православной Церкви // Вестник РСХД. 1955. № 39. С. 38.
3. Там же. С. 37.
4. Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Книга 6-я. Период самостоятельности Русской Церкви (1589–1881), Патриаршество в России (1589–1720). М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря. 1994. С. 116–117.
5. Там же. С. 119.
6. Макарий (Булгаков), митр. Указ. соч. С. 117.
7. Карташов А. В. Собрание сочинений в 2 т. Т.2: Очерки по истории русской церкви. М.: ТЕРРА, 1992. С. 116.
8. Макарий (Булгаков), митр. Указ. соч. С. 338.
9. Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. М.: ТЕРРА, 1993. С. 97.
10. В. Жардин Грисбрук. Литургическое богословие и литургическая реформа: некоторые вопросы. URL: http://www.liturgica.ru/bibliot/lit_ref.html
11. Карташов А. В. Указ соч. С. 100.
12. Тальберг Н. История Русской Церкви. Т.1. Джорданвиль, 1959. С. 410.
13. Макарий (Булгаков), митр. Указ. соч. С. 100–101.
14. Там же. С. 102.
15. Там же. С. 298.
16. Афанасьев Н., прот. Служение мирян в Церкви. Москва: Изд. Свято-Филаретовской московской высшей православно-христианской школы. 1995. С. 51.
17. Макарий (Булгаков), митр. Указанное издание. С. 350.
18. Карташов А. В. Собрание сочинений в 2 т. Т. 2: Очерки по истории русской церкви. М.: ТЕРРА, 1992. С. 141.
19. Зеньковский С. А. Русское старообрядчество: духовные движения семнадцатого века. М.: Изд-во «Церковь», 1995. С. 118.
20. Карташов А. В. Собрание сочинений в 2 т. Т.2: Очерки по истории русской церкви. М.: ТЕРРА, 1992. С. 124.
21. Дмитриевский А. А. Отзыв о сочинении М. И. Орлова «Литургия святого Василия Великаго». СПб., 1911. С. 256.
22. Каптерев В. Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т. I. Сергиев Посад, 1912. С. 57.
23. Дмитриевский А. А. Исправление книг при патриархе Никоне и последующих патриархах. М., 2004. С. 28.
24. Афанасьев Н., прот. Церковные соборы и их происхождение. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2003. С. 33.
25. Афанасьев Н., прот. Вступление в Церковь. М.: «Паломник». Центр по изучению религий. 1993. С. 122.
26. Карташов А. В. Указ соч. 157.
27. Кирилл, архиепископ Иерусалимский. Творения. М., 1855. С. 341.
28. Мейендорф И., прот. Об изменяемости и неизменности православного богослужения. URL: http://lib.pravmir.ru/library/readbook/1175

ПРОБЛЕМЫ КУЛЬТУРОЛОГИИ И ИСТОРИИ

О. В. Субботина
канд. искусствоведения,
преподаватель
Русской христианской
гуманитарной академии

ИКОНОГРАФИЯ «СТРАШНОГО СУДА»

Copyright © 2013, О. В. Субботина

Тема настоящей статьи связана с большим количеством памятников монументальной скульптуры, сохранившихся до сих пор на юге Франции и датируемых второй половиной XI–XII вв., поэтому необходимо сразу указать на некоторые методологические ограничения. Мы не ставим себе целью осветить все памятники этого большого региона, скорее хотелось бы сосредоточиться на нескольких важнейших, которые способны дать представление как о развитии самой иконографической схемы и ее составляющих, так и о стилистическом и пластическом разнообразии скульптуры этой территории. Не оставляя в стороне центральных образов, основное внимание будет уделено изображению «спасенных и проклятых», что является чрезвычайно показательным для данной иконографии. Скульптура, о которой пойдет речь, находится в регионах Лангедока, Прованса и Южных Пиренеев. Вся она объединена таким явлением, как паломничество и находится на дорогах, ведущих в Испанию, в Сантьяго де Компостела, — один из трех основных центров паломничества в эту эпоху[1]. Этот фактор был чрезвычайно значимым при разработке иконографических программ, в которых учитывалось и то, скольким паломникам предстоит их увидеть, и то, какие важнейшие идеи и догматы должны получить свое художественное воплощение в скульптуре, фресках и других элементах убранства храма, чтобы максимально вовлечь в их восприятие и переживание души и все помыслы верующих. В связи с этим именно эсхатологическая тема является важнейшей в монументальном искусстве этого времени.

Христианская эсхатология[2] неразрывно связана с основополагающими догматами Церкви о Боговоплощении и Втором пришествии Христа, которое ознаменует конец всех времен[3]. Христиане первых веков, находясь в антагонистическом для них пространстве античного мира, не сомневались, что конец света является событием ближайшего будущего и антихрист выйдет из среды враждебной — языческой. В раннехристианской Церкви, где вопрос об антропоморфных религиозных образах стоял очень остро, господствовали символические изображения. И эсхатологическая тема воплощалась, главным образом, через такие образы, как Этимасия (престол уготованный), Adventus Domini, а также притчи. Так, иконография Христа Доброго Пастыря, появившаяся впервые в монументальной живописи катакомб начиная с IV в. обогащается повествовательными подробностями. Один из ее вариантов — сцена отделения овец от козлищ, о которой повествует Евангелие от Матфея[4], то есть праведных душ от грешных. «Здесь под символическою формою отделения овец от козлищ представляется решительный момент Страшного суда <…> все необходимые для символического выражения этой идей элементы были проверены не раз художественною мыслью и легко подчинялись существующей технике; нужно было лишь комбинировать их применительно к данной мысли»[5]. Другим вариантом реализации этой темы в христианском искусстве первых веков явилась «Притча о мудрых и неразумных девах»[6], которая впервые появляется на фресках катакомб и в книжной миниатюре раннехристианского периода. В обоих случаях имеет место выбор и следующее за ним отделение грешных от праведных, спасенных от проклятых, ибо одних ждут адские муки, других — райское блаженство. В иконографии Христа Доброго Пастыря мы имеем дело с действием, деянием Пастыря, который среди стада-паствы отбирает праведников и, в соответствии с библейским текстом, определяет им место по правую от себя руку, грешников же он располагает по левую сторону и отворачивается от них. В притче же о девах воплощается идея постоянного духовного бдения, неусыпной готовности в любое уготованное душе время предстать перед Женихом Небесным и держать ответ: «Итак, бодрствуйте, потому что не знаете ни дня, ни часа, в который приидет Сын Человеческий» (Мф 25: 13).

Другим временем, другим сроком, когда ожидания конца света достигают наибольшего напряжения, был рубеж первого и второго тысячелетия — время обостренного восприятия конечности человеческого бытия и неотвратимости Второго пришествия. Это практически не нашло отраже-

Copyright © 2013

ния в монументальном искусстве и в скульптуре в частности, но проявилось в искусстве книжной миниатюры, в появлении большого количества иллюминированных Апокалипсисов и комментариев к ним.

Однако памятники второй половины XI и XII в. были во времени уже достаточно отдалены от тысячного года, поэтому обращение к эсхатологическим темам было связано уже не с массовыми страхами и напряженным ожидание конца, а с их осмыслением и рационализацией. «Для самого христианства XII век был веком духовным и интеллектуальным, с монашеским обновлением, выражением которого стали картезианцы и особенно цистерцианцы, с городскими школами, где зарождались одновременно новая концепция знания и новые интеллектуальные методы — схоластика»[7]. Другими важными процессами этой эпохи было мощное развитие паломнического движения и связанный с ним расцвет культа реликвий и святых мощей.

В русле эсхатологического мировосприятия, в искусстве второй половины XI–XII вв. множились сюжеты, в которых воплощалась эта тема как в монументальной живописи и книжной миниатюре, так и в скульптуре, о которой, собственно, и пойдет речь. Центральными были изображения Страшного суда и апокалиптического видения, которые находились, главным образом, на порталах романских церквей, в тимпанах, над центральным входом западного фасада, а также на боковых, южном или северном. Обе эти иконографии имеют прямое отношение к так называемой Большой эсхатологии, то есть к последнему Страшному суду, когда судимы будут и живые, и мертвые.

Христианская базилика, в том числе и времени сложения и распространения романского стиля в искусстве Европы, во внутреннем пространстве которой совершается литургия, является местом сакральным. Однако сакрализуется не только внутреннее пространство, но и все постройки, включенные в храмовый комплекс (например, клуатры, баптистерий и т. д.). Эта оппозиция сакрального и профанного является необходимой, поскольку «в средневековой системе мышления сама категория земной жизни оценочна, она противостоит жизни небесной»[8]. Храм должен был дать верующему представление о качественно ином мире, о Рае, о Небесном Иерусалиме. Это особенное пространство должно было отличаться от земного, являться преображенным, и в этом процессе немалую роль играла рука художника, создающая живопись, мозаику, скульптуру. Граница между земным и небесным, то есть вход в храм или портал обладает в этой системе координат исключительной значимостью. Скульптурное оформление дверного проема и, в частности, тимпанные композиции имеют одновременно декоративную функцию и являются «проводниками» входящего, «они призывают к созерцанию, отрывают верующего от ничтожных будничных мыслей, подготавливают к входу в храм»[9], но главное — дидактическую и вероучительную.

Два ранних примера иконографии Страшного суда находятся в небольших храмах Южных Пиренеев, Сен-Жени де Фонтен (Saint-Genis de Fontanes) и Сент-Андре де Соред (Saint-Andre de Sorede). Эти изображения первой четверти XI в. расположены на наддверных плитах центрального входа западных фасадов церквей. В обоих случаях представлено только основное «ядро» иконографии Страшного суда, то есть образ Христа во славе, тип Христа — Судии, окруженного мандорлой, которую поддерживают ангелы, правая Его рука благословляет, в левой — книга в форме кодекса. В церкви Сен-Жени де Фонтен по обе стороны от Христа фигуры апостолов, по три слева и справа. Плита церкви Сент-Андре де Соред в композиционном плане очень близка предыдущей, но перед нами изображение только четырех фигур апостолов, фланкирующих центральный образ, а в пространстве максимально приближенном ко Христу — изображение высшего ангельского чина — серафимов, которые более значимы в иерархии и поэтому расположены рядом с Христом. Таким образом, в этих ранних примерах иконографии Страшного суда нет места грешным и проклятым, а только праведным, в данном случае апостолам и евангелистам, которые располагаются в непосредственной близости от Спасителя.

Обратимся к иконографии Страшного суда в церквях Сен-Пьер в Больe (Saint-Pierre, Beaulieu) и Сен-Трофим в Арле (Saint-Trophime, Arles). В отличие от сюжета апокалиптического видения, также достаточно распространенного в этот период и ориентированного на конкретный библейский текст — Откровение Иоанна, являющийся частью Нового Завета, Страшный суд — не имеет единого письменного источника, их несколько, вот только некоторые из них: Откровение Иоанна, Евангелие от Матфея, книга Иова, а также апокрифы, среди них — Откровение Павла, Откровение Петра и др. Таким образом, структура иконографии апокалиптического видения оказывается более жесткой на уровне всех составляющих, определяющих композицию «ядра» и периферийных элементов, тогда как вторая, более гибкая и вариативная, обрастает со временем большим количеством повествовательных деталей и никогда не демонстрирует даже двух сходных решений. Несмотря на существенные композиционные и формально-стилистические отличия, смысловой центр упомянутых скульптурных памятников общий, а именно Христос изображается в «возрасте зрелого мужа», с усами и бородой. Перед нами тип Христа — Судии, который «не является более Добрым Пастырем катакомб, Христом de Psamathia, — все эти фигуры эллинистического христианства, которые еще ассоциируются с прекрасным богом в облике молодого человека»[10]. Однако в отличие от скульптуры церкви Сан Трофим

в Арле (1180–1190), где мы имеем дело с традиционной иконографией Христа во славе, в окружении символов евангелистов и сонмов ангелов на дугах архивольт, в церкви Сен-Пьер в Больё Христос Второго пришествия не держит в левой руке книги в форме свитка или кодекса, а правая не сложена в благословляющем жесте, но он простирает обе руки в стороны, демонстрируя раны и уподобляясь Распятому, то есть форме креста, который находится позади Него. Эмиль Маль не без оснований усматривает в этом решении влияние одного из самых известных теологических трактатов XII века «Eclucidarium d'Honorius d'Autun». Книга написана в форме диалога и многие ее вопросы касаются Страшного суда:

«— Как Иисус Христос появится в день суда? — спрашивает ученик учителя.

— Он явится избранным таким, каким виделся на горе отверженным, таким, каким был на кресте, — отвечает учитель»[11].

В тимпанной композиции (перв. пол. XII в.) церкви Сен-Пьер в Больше мы встречаем уже вполне зрелую иконографическую схему: здесь действует не только иерархичность масштабов, где фигура Христа — самая значительная и потому самая масштабная, но и пространственная субординация, где верхняя зона отводится Христу, ангелам и апостолам, нижняя — наддверная плита, разделенная на две части, — аду и страданиям грешников. Это царство разнообразных монстров: крылатых грифонов, кабанов с гигантскими пастями, львов, драконов о трех головах, — оно представлено в виде двухчастного фриза, где чудовища с правой и левой стороны движутся к центру, что способствует концентрации внимания входящего на центральной оси, на главной вертикали, где расположена фигура Христа. Верхний регистр плиты развивает идею наказания, перед нами грешники, мучимые монстрами. Но одновременно в композиционном плане фигуры несчастных являются связующими элементами, истязатели и истязаемые соединяются в единую пластическую массу, подобную причудливому орнаменту. В церкви Сен-Пьер в Больше ад представляет собой некое подобие средневекового бестиария, полного фантастических чудовищ. И все мучения грешников происходят буквально на «плотско-телесном» уровне, их разрывают, кусают, поедают — страдания души представлены через физические мучения. Все связывается в единый узел, без разделения на грехи и «классификации» пыток. Место праведникам определено за фигурой Христа, в верхней части тимпана, апостолы разделены на пары, каждый держит кодекс или свиток, только у апостола Петра его неизменный атрибут — ключ. Они активно взаимодействуют между собой, их позы разнообразны, жестикуляция выразительна — все это создает особые «шумовые» эффекты, на фоне которых выделяется статичная, замершая в иератической позе фигура Христа. Благодаря этому почти «кинематографическому» приему взгляд зрителя неизменно прикован именно к центральному образу Спасителя. Как уже было сказано ранее, в самой тимпанной композиции нет классификации грехов и выделения среди них наиболее тяжких — смертных, однако по левую руку от Господа, в простенке, можно увидеть скульптуру, выполненную в высоком рельефе — в ней раскрывается тема воздаяния за три смертных греха: обжорство, скупость, сладострастие. Первый представлен в человеческом обличье с пустой чашей, символом ненасытности, второй грех — с веревкой и кошельком денег на шее, а также демоном, сидящим на его плечах, сладострастие же — в облике обнаженной женщины, которую обвивает и кусает змей.

В церкви Сен-Трофим в Арле тема наказания и воздаяния вынесена за пределы тимпанной композиции, на простенки, карнизы. В повествовательном отношении она становится более избыточной, насыщенной деталями и подробностями, в чем сказывается территориальная близость Прованса и Италии, в искусстве которой в XII в. проявляется в том числе и эта склонность к детализации и повествовательности, однако, с другой стороны, это «соседство», в свою очередь, открывало путь итало-византийским влияниям. Одним из основополагающих компонентов иконографии является сцена взвешивания душ, где Архангел Михаил держит весы, определяющие меру и степень греховности каждой души, представшей на Страшном суде. Пространственно этот рельеф расположен под сценой грехопадения и семантически с ней четко соотносится, деяние / воздаяние — очень значимая пара понятий в христианской культуре. Тимпан и верхняя часть портала пространственно четко разделена: справа от Христа — праведники и райские кущи, слева — изображение геенны огненной, где грешники стоят в языках пламени. Хотя в апокрифическом «Откровении Иоанна Богослова» сказано, что «все воскреснут одного вида и одного возраста»[12], в данном памятнике праведники дифференцируются по полу и даже статусу, который можно определить по костюмам и головным уборам. Фриз заканчивается фигурой ангела, который в Рай впускает уже души в образе обнаженных младенцев. Повествование строится от периферии к центру, от менее значимого — к более значимому. Рай же представлен как Лоно Авраамово[13], где пребывают в вечном блаженстве души спасенных. Следует отметить, что среди средневековых изображений Страшного суда XII века, встречается и «антиобраз» — это Иуда на коленях у сатаны как символ ада и проклятия, так, в частности, одно из самых ранних воплощений этой темы можно увидеть в миниатюрах рукописи Hortus deliciarum XII в.[14] И в церкви Сен-Трофим в Арле также на противоположной «Раю» стене присутствует изображение Врат небесных, охраняемых Архангелом, перед которыми в отчаянии стенают грешники. Здесь же расположены сатана и вавилонская блудница на звере. Однако в нижней

части фасада церкви Сен Трофим в Арле уже нет столь же четкой пространственной иерархии и оппозиции правое — праведное, левое — грешное. Так, смерть праведника, чья душа переходит в руки ангелов, представлена по левую руку от Господа, так же как и сцены Благовещения волхвам и пастухам размещены в этой же пространственной зоне под вереницей грешников.

В базилике Сен-Сернен в Тулузе (Saint-Sernin, Toulouse) скульптура западного портала была уничтожена в период Французской революции, остались только несколько фрагментов, хранящихся в музее Августинцев. Однако уцелели два других, южных портала, так называемые Мьежевиль (перв. четв. XII в.) и Графский (кон. XI в.). В одном из них (портал Мьежевиль) сохранился практически весь скульптурный декор, со сценой Вознесения Христа в тимпанной композиции. В другом (Графский портал) — только капители, на которых тем не менее представлена все та же эсхатологическая тема, очень часто являющаяся частью иконографии Страшного суда, поэтому мы к ней и обратимся. XII век является временем фактического «рождения» идеи Чистилища в западном богословии, догмат о котором будет принят только два века спустя в 1439 г. Именно идеи о существовании особого пространства между раем и адом, мысль о неизбежности и неотвратимости промежуточного суда, который грядет сразу же после смерти человека, послужили причиной для развития понятия Малой эсхатологии и, как естественного его продолжения, темы индивидуального спасения, которая воплотилась в большом количестве сюжетов и образов, имевших назидательный смысл и в целом дидактическую функцию. «В этой парадоксальной ситуации можно усмотреть усиленный акцент на личном аспекте спасения — на каждого смертного заведен особый реестр заслуг и прегрешений и над каждым состоится особый суд, где именно он, его личность будет в центре внимания. Завершение истории рода человеческого оттеснено в этом сознании индивидуальной кончиной верующего и мыслью о его персональном спасении или осуждении»[15]. Один из подобных примеров — это «Притча о Богаче и бедном Лазаре»», в которой также реализуется тема кары и спасения, но она конкретизируется и переносится в сферу индивидуального. Так, на одной из сохранившихся капителей церкви Сен-Сернен в Тулузе изображена душа бедного Лазаря в мандорле, которую несут ангелы, что и является зримым воплощением награды за жизнь в бедности и страдании. На двух других капителях представлены сцены пира в доме богача, и он же, мучимый демонами после смерти. На сохранившихся капителях Графского портала тема Лазаря представлена только одной композицией — вознесения на небо, но чаще всего в искусстве средневековья этот сюжет завершается сценой пребывания в раю, которая отсылает нас к Евангелию от Луки: «Умер нищий Лазарь и отнесен был Ангелами на лоно Авраамово» (Лк 16: 20). Образ рая в данном случае и предстает как Лоно Авраамово, о котором уже шла речь выше при анализе скульптуры тимпана церкви Сен-Трофим в Арле.

Таким образом, на примере только нескольких памятников юга Франции можно увидеть основные структурные составляющие иконографии «Страшного суда» во французской скульптуре второй половины XI–XII вв., такие как Христос во славе, сцена взвешивания душ и, наконец, важнейший элемент — «избранные и проклятые», образы которых могут быть реализованы как в композициях, связанных с последним судом, знаменующим конец мира, так и в формах Малой эсхатологии и, связанного с ней, индивидуального спасения.

Литература

1. Апокрифические апокалипсисы.СПб.: Алетейя, 2001.
2. Гуревич А. Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. М.: Искусство, 1989.
3. Делюмо Ж. Грех и страх: формирование чувства вины в цивилизации Запада (XIII–XVIII вв.). Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2003.
4. Ле Гофф Ж. Рождение Чистилища. М.: Астрель, 2009.
5. Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб.: Искусство, 2000.
6. Покровский Н. В. «Страшный Суд» в памятниках византийского и русского искусства. Одесса: Типография Шульце, 1887.
7. Baschet J. L'iconographie médiéval. P.: Gallimard, 2008.
8. Baschet J. Le Sein du Père. Abraham et la paternité dans l'Occident médiéval. P.: Gallimard, 2000.
9. Bottineau Y. Les chemins de Saint-Jacques. P.: Arthaud, 1983.
10. Durliat M. La sculpture romane de la route de Saint-Jacques, de Conques à Compostelle. P.: CENAG, 1990.
11. Focillon H. Art d'Occident. Tome 1. Le moyen âge roman. P.: Librairie Armand Colin, 1965.
12. Les chemins de Sain-Jaques de Compostelle. P.: MSM., 2005.
13. Mâle E. L'art religieux du XII siècle en France. P.: Librairie Armand Colin, 1923.

Примечания

1 Более подробно о паломнических путях в Сантьяго де Компостела см.: Bottineau Y. Les chemins de Saint-Jacques. P.: Arthaud, 1983; Durliat M. La sculpture romane de la route de Saint-Jacques, de Conques a Compostelle. P.: CENAG, 1990; Les chemins de Sain-Jaques de Compostelle. P.: MSM., 2005

2 От греч. ἔσχατον — «конечный», «последний» и λόγος — «слово», «знание».

3 «И паки грядущаго со славою судити живым и мертвым. Егоже царствию не будет конца» — Никео-Цареградский Символ веры.

4 «Когда же приидет Сын Человеческий во славе Своей и все святые Ангелы с Ним, тогда сядет на престоле славы Своей, и соберутся пред Ним все народы; и отделит одних от других, как пастырь отделяет овец от козлов; и поставит овец по правую Свою сторону, а козлов — по левую» (Мф 25: 31–32)

5 Покровский Н. В. «Страшный Суд» в памятниках византийского и русского искусства. Одесса: Типография Шульце, 1887. С. 7.

[6] Тогда подобно будет Царство Небесное десяти девам, которые, взяв светильники свои, вышли навстречу жениху. Из них пять было мудрых и пять неразумных. Неразумные, взяв светильники свои, не взяли с собою масла. Мудрые же, вместе со светильниками своими, взяли масла в сосудах своих. И как жених замедлил, то задремали все и уснули. Но в полночь раздался крик: вот, жених идет, выходите навстречу ему. Тогда встали все девы те и поправили светильники свои. Неразумные же сказали мудрым: дайте нам вашего масла, потому что светильники наши гаснут. А мудрые отвечали: чтобы не случилось недостатка и у нас и у вас, пойдите лучше к продающим и купите себе. Когда же пошли они покупать, пришел жених, и готовые вошли с ним на брачный пир, и двери затворились; после приходят и прочие девы, и говорят: Господи! Господи! отвори нам. Он же сказал им в ответ: истинно говорю вам: не знаю вас (Мф 25: 1–13).

[7] Ле Гофф Ж. Рождение Чистилища. М.:Астрель, 2009. С. 195.

[8] Лотман М. Ю. Семиосфера. СПб.: Искусство, 2002. С. 297.

[9] Mâle E. L'art religieux du XII siècle en France. P.: Librairie Armand Colin, 1923. P. 377.

[10] Focillon H. Art d'Occident. Tome 1. Le moyen âge roman. P.: Librairie Armand Colin, 1965. P. 226.

[11] Mâle E. L'art religieux du XII siècle en France. P.: Librairie Armand Colin, 1923. P. 408.

[12] Апокрифические апокалипсисы.СПб.: Алетейя, 2001. С. 268.

[13] Истоки этой иконографии — ветхозаветные апокрифы: 4 книга Маккавеев и Апокалипсис Софонии. Далее образ Лона Авраамова появляется в Евангелии от Луки, в Притче о богаче и бедном Лазаре (Лк. 16: 19–31). См. современные исследования по данной теме: Baschet J. Le Sein du Père. Abraham et la paternité dans l'Occident medieval. P.: Gallimard, 2000; Baschet J. L'iconographie médiéval. P.: Gallimard, 2008.

[14] Эта рукопись хранилась в библиотеке Страсбурга (Германия), но в 1870 году, во время Франко-прусской войны, сгорела. Известна по нескольким копиям.

[15] Гуревич А. Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. М.: Искусство, 1989. С. 127–128.

С. Б. Веселова
аспирант философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета

Научный руководитель:
академик РАН, д-р филос. наук, проф. Санкт-Петербургского государственного университета
Б. В. Марков

ГОРОД КАК ОБРАЗ СОЗНАНИЯ И ОБРАЗЫ ГОРОДА В СОЗНАНИИ

Copyright © 2013, С. Б. Веселова

Значительное количество текстов мифологии, религии, литературы и философии оперируют образом города. Вспомним библейскую притчу о градах Содоме и Гоморре; библейскую книгу пророка Ионы о судьбе «города великого», жители которого погрязли в грехах, но впоследствии раскаялись и умолили Господа отвести погибель от города своего; шумерские сказания «Меж градом пресветлых» об устроении мира, славянское «Сказание о граде Китеже». Вспомним многочисленные высказывания стоиков[1], важнейший в корпусе тестов Августина труд «О граде земном и небесном», легенду о том, как Франциск Ассизский изгонял бесов из Аренцо, Греччо и Перуджо, послужившую также сюжетом для фрески Джотто, «Город Солнца» Компанеллы и многочисленные идеальные города Возрождения. Этот ряд можно продолжить.

Urbi et orbi. Город есть мир, модель мира. Таким образом, мы сталкиваемся с городом как метафорой, тропом, риторической фигурой, пульсация смысловых границ которой разрастается до невероятной амплитуды. Термином «город» обозначают «мир сей», «мир иной», границы самоопеделения Я в мире, наконец, опыт сознания. Достаточно вспомнить образы «поиска града» — поиска трансцендентной истины, «вознесения в град небесный» — трансцендирования, «падения стен» — разрушение границ сознания, «горящего града» — образ агонии сознания. С тех пор как несколько тысячелетий назад на земле возникли города — от простейших архаических поселений до виртуального киберполиса, город существует не только в географическом и политическом пространстве, но и в чисто ментальном. Через метафору города различные эпохи и культуры рефлексировали жизненный мир. «Устроение сознания» той или иной культуры можно прочесть в многочисленных сказаниях, мифах и легендах о градах. Например, в «Чхандогья Упанишаде» город возникает как метафора, описывающая медитативное состояние сознания. Читаем: «В нем, (граде Брахмана) заключены оба — небо и земля, оба — огонь и ветер, оба — солнце и луна, молния и звезды; и то, что есть здесь у него, и то, чего нет, — все это заключено в нем… Он, (град Брахмана) не стареет со старостью (тела), он не гибнет со смертью. Это истинный град Брахмана, в нем заключены желания. Это Атман, лишенный зла, свободный от старости, от печали, от голода, от жажды, чье желание — истина, чья воля — истина»[2]. Это один полюс — идеализация города до бесплотной метафоры, описывающей жизнь сознания. Можно отследить и другой полюс существования этого феномена — города. Город как материальная форма, где протекает жизнь людей, содержащий жесткую разметку или хаос планирования, линейную или сетевую структуру улиц, наличие или отсутствие единого ядра, этот город может быть прочитан как росчерк сознания на поверхности земли. В этом смысле мы можем говорить о городе в терминологии «следа» Левинаса. Город хранит память того, что «древнее того, что было древне»: уплотнение, кристаллизацию мыслительных структур, заполнение пустот и разрывов, наслоения конструкций мысли и памяти. И, значит, рефлексия феномена города, всей амплитуды значений между обоими намеченными нами полюсами (город — идеальная метафора — город-материальный объект), может стать рефлексией сознания о себе самом. Сознание невозможно увидеть, но возможно помыслить его как квазипространственную структуру. Ведь любая метафизика связана с «неявной геометрией» (Башляр). Город — та «символическая форма», сквозь которую сознание получает возможность увидеть само себя. «Город “рисует” структуру сознания, его создавшего. А сознание “рисует” само себя, а автопортретом часто становится образ города»[3].

Рассмотрим несколько фундаментальных для сознания образов города.

Город мертвых (вечный город)

> Я вошел в Город Бога, в место, существовавшее в изначальные времена, с моей душой, моим двойником и моим прозрачным обличием, чтобы пребывать в этой земле.
>
> Бог ее — повелитель справедливости и истины…
>
> Его земля объемлет каждую землю.
>
> *Гимн «Папирус Хунефера»*[4]

Египетская «Книга мертвых» рисует подробный ландшафт загробного мира, в который устремляется душа человека после смерти. Ей предстоит пройти священный город Кенгур (Кемур или Кер-ур, по другим версиям перевода), город Хетепа, город Севера, город Мерт, город двух Маати, город Двух Богинь

Copyright © 2013

Сандалий, город Золота, город Бога. А «Книга дыхания» содержит «Книгу о прохождении сквозь вечность», где описывается путешествие Осириса сквозь города, символизирующее путь посмертного воссоединения души с высшим сиянием истины[5].

Прохождение сквозь врата священных божественных градов, переход через пороги и святилища их «сокрытых домов» (в одном из которых душе дается жизнь и сила, в другом читаются молитвы, в третьем происходит пробуждение) постепенно приближает душу к царству бессмертия. Перемещение из города в город отмечает переход сознания из одного состояние в другое. От испуга, омрачения — к обретению покоя, просветлению. Преодоление невидимых границ каждого из состояний сознания символически отмечается появлением «стражей врат» и «пилонами горизонта». «Ты занимаешь свое место у пилона горизонта», а за ним открывается средоточие храма — святилище. В святилище душа, наконец, может насладиться успокоением в блаженной «прохладной тени священного дерева сикоморы». В этой топографии загробного города мы видим явную центрирующую ориентацию. В граде душа ищет храм, а в храме мировое древо, дающее вертикальное измерение пути духа, идя по которому дух приходит в следующий город. Таким образом, города египетского загробного ландшафта как бы были выстроены по вертикали и нанизывались друг на друга. При достижении центра одного города душа получала вход в пространство следующего города, до тех пор, пока она не обретала вечность со словами гимна «Я вошел в город Бога». В отличие от сознания египетской культуры, конструирующего образ незыблемого, прочного града, где душа обретет покой и вечность, Тибетская книга мертвых рисует нам зыбкий, будто мираж, появляющийся и тут же растворяющийся в облаках небесный город Ди-За. Даосский город мертвых находится высоко в горох Куньлунь. Там, в прекрасном дворце из мрамора и нефрита проживает мать Западного неба — богиня Си Ван-му.

В этих разнообразных образах города мертвых, подземных и небесных, фундаментальных и миражных, смерть человека осмысляется как переход сознания в другой град, к другому состоянию. Все эти многочисленные подчас богатые, подчас скупые описания града мертвых, безусловно, требуют своей дешифровки, ибо являются символическим описанием продолжения жизни сознания после смерти человека.

Позднее этот образ града мертвых, или вечного града, обретет свое дополнение в идее «Двух градов». Важно заметить, что первоначально эти два града, размечающих строение ментального космоса, не противопоставлялись друг другу как позитив и негатив и не были столь сильно нагружены этическим смыслом. Например, в скандинавской мифологии переход из Мидграда в Асград (город ассов) знаменовал переход из топоса профанного, нагруженного как добрым так и злым, к сакральному, «по ту сторону добра и зла». Римская теория «двух градов» выражена идеей стоиков, начавших противопоставлять частное общественному, малую родину, где родился и живет человек, и Imperium Romanum. Однако у стоиков эта идея двух родин еще подразумевала территориальную включенность друг в друга, тогда как у Августина Блаженного град дьявола и град Божий резко противопоставлены друг другу и переведены в вертикальное измерение. Эта традиция соотнесения двух градов, земного и небесного, бренного и вечного, проклятого и идеального, проходит через все последующие века европейской культуры, включая противопоставление реальных и идеальных городов эпохи Ренессанса, а также модернистскую мечту смены «исторических городов» лучезарными «городами будущего».

Поиски «града иного» пронизывают всю европейскую культуру. Интересно заметить, что эпоха Ренессанса начинается как паломничество в страну античности, эпоха модерна как паломничество «в страну Востока».

Мнимые города

Этот образ возникает в арабской философии и арабских сказках. Может быть, в наиболее доступной для европейца форме она изложена американским дипломатом, историком и путешественником, Вашингтоном Ирвингом, который находился с миссией в Гранаде — одной из жемчужин арабизированного юга Испании. Ирвинг жил в полуразрушенной крепости Гранады и собирал арабские сказки и легенды, сложенные берберами и передаваемыми испанцами из поколения в поколение тайно, под страхом расправы инквизиции. Одна из самых замечательных легенд Аламбры связана с воротами башни, открывающей главный вход в крепость-дворец Аламбра. Из многочисленных легенд, собранных Ирвингом в книгу «Сказки Аламбры»[6], можно получить следующую информацию[7]. Ворота, открывающие вход в крепость, зовутся «зачарованными», ибо являются мистической точкой, через которую можно войти как в реальную, так и в мнимую крепость. Практически во всех сказках Аламбры обыгрывается этот сюжет. Он является ключевым для понимания всех чудес, которые происходят с героями. Итак, кроме видимого глазу города дворцов, возникает «мнимый» город, на котором лежит магическое заклятие. Его построил мудрый дервиш по просьбе гранадского султана, руководствуясь Книгой Соломона и мудростью египетских жрецов. Поскольку султан просил о крепости, которая бы надежно защищала его от наступающих христиан, то дервиш воссоздал виденное им во время странствий по Ирану чудо — Ирам. Ирам — город дворцов народа ад, выстроенный царем Шеддадом, то являющийся, то исчезающий в безбрежной пустыне. *Такой флуктуирующий город-крепость был бы неуязвим для противников, т. к. обладал более чем одной степенью реальности*. Стратегия же христиан-

ских воинов, как и этос христиан вообще, напротив, предполагал удержание единственной степени реальности, отметая все прочее в область «кажущегося». Вся эта европейская тактика «обнаружения цели, атаки и поражения» рассчитана только на то, что подпадает под прямой взгляд и совершенно игнорирует то, что происходит в области бокового зрения. Поэтому лучшим ответом на просьбу султана было создание мнимого города. И вот, когда все было готово, дервиш повел своего повелителя в созданную им реальность города. Но ни сияющих в вышине башен, ни теряющихся в своих отражениях в зыбких водах бассейнов и дворцов, ни садов, ни тенистых аллей, убегающих вверх по склонам горы, не было видно. «Это тайна, сохраняющая город в неявленности обыденному сознанию», — сказал дервиш. «Ничего нельзя будет увидеть, пока ты не пройдешь скованные чарами входные ворота, с встроенными в них и хранящими город талисманами — рукой и ключом. Покуда рука не протянется и не схватит ключ, никто, кроме тебя, не будет в силах завладеть реальностью твоего города». Султан уже предвкушал зрелище, готовое предстать перед его глазами. Но между ним и дервишем возник какой-то спор: то ли вознаграждение, которое попросил дервиш за свое колдовство, показалось ему слишком велико, то ли они не поделили какую-то наложницу султана, но люди говорят, что разгневанный дервиш вдруг куда-то исчез, а султан так и остался в недоумении стоять перед воротами.[8] В народе одни называют это место Lalocuradel Rey — сумасшествие короля, другие — El Paraisodel Loco — рай сумасшедшего. Говорят, что и по сей день, когда солнце садится и реальность дня меркнет, можно видеть закутанную в плащ фигуру старого дервиша, медленно, опираясь на посох, испещренный египетскими иероглифами и исламскими имагинатами, он проходит зачарованные ворота и исчезает в реальности своей крепости. Говорят, что иногда он берет себе в спутники зачарованных красотой Альхамбры странников. А в полночь накануне дня Святого Хуана под лунным светом можно увидеть выходящих из ворот мавританских королей, шествующие войска и танцующих наложниц.

Образ миражного города, появляющийся в исламской культуре, крайне интересен в нашем исследовании, ибо способ существования такого города очень близок способу существования в сети Интернет. Действительно, «Зачарованные ворота», как узел интернет-сети, через который открывается доступ ко многим реальностям виртуальной архитектуры. Этот образ арабских сказок ясно свидетельствует о том, что виртуальные города — не новое изобретение, но очень древний устойчивый образ в сознании мировой культуры. Различна лишь степень его актуализации в ту или иную эпоху, в той или иной культуре. Однако глобализация сознания, сопровождающая все большее внедрение интернет-коммуникации в нашу жизнь, выносит на поверхность коммуникации очень древние пласты сознания. Подчас теоретики и критики новых медиа придумывают новые названия феноменам, имя которым уже давным-давно было дано в фольклоре. Такие города не наделялись статусом идеальных, не обещали райских услад своим обитателям. Они возникали в некой промежуточной реальности между явленным и не явленным.

Этот же концепт «мнимого», «миражного», «флуктуирующего города, обладающего более чем одной степенью реальности» использует А. Белый в своем романе Петербург. Город, «превращающий тени в людей, а людей в тени». Город, в котором то и дело встречаются живые и мертвые. Впрочем, город ли это, или «мозговая игра», — то и дело задает себе вопрос Андрей Белый.

Город-машина

«Когда я смотрю на движущиеся по улице шляпы, у меня нет решительно никаких оснований полагать, что это не автоматы, но существа, наделенные разумом и душой», — эта фраза, возникшая в письмах Декарта в начале XVII века, ознаменовала переход к представлению о мире как механизме, ибо «машинально движутся планеты, растут растенья, работает машина тела». Разработка концепта человека-машины связана с развитием философии и науки, внутри которых сложилось современное представление о человеке. Декарт, Ламетри, Сад, Дидро внесли значительный вклад в представление о человеке как о машине. К XX веку психоанализ разработает тему навязчивого повторения. Урбанистика, зарождающаяся как наука в это же время, также использует концепт машины.

Метафора машины появляется вместе с индустриальным городом. В 1910 году появляется понятие урбанизм в теоретических и практических попытках представить город как высоко комплексную машину и искусственную динамическую систему. Начиная с индустриальной революции, все области жизни описывались в терминах машины и продуктивности ее работы, а город представлялся разновидностью главной центральной машины. В этом контексте даже архитектура мыслилась некой машиной, перерабатывающей и распределяющей движение человеческих масс в городе. В это же время машинное производство и производимое им отчуждение, осознание механизации всех сфер жизни и отношений между людьми рождает метафору «человек-машина», некое обезличенное существо, жизнь которого подобна работе механизма.

Образ машины как нельзя лучше подходит для описания функционирования капиталистической экономики города. Уже Карл Маркс закрепил за городом функцию территориальной организации воспроизводства труда. «Основой всякого развитого и опосредованного товарообменом разделения труда является отделения города от деревни. Всякая

экономическая история общества резюмируется движением этой противоположности»[9]. Город становится центром, поскольку именно здесь развивается новое капиталистическое производство. Метафора машины возникает у Маркса в связи с описанием процесса отчуждения труда. В капиталистическом производстве человек уже не просто трудится, как трудился ремесленник, он порабощен трудом. Если прежде инструмент служил мастеру, то теперь, то с распространением машинного производства рабочий служит машине.

В работах Л. Мамфорда метафора машины распространяется не на город, но на весь исторический процесс в целом и служит моделью развития цивилизации и социума. В основе всех великих цивилизаций, по мнению Мамфорда, лежит машина. Или, как ее называет автор, «человеческая мегамашина», которая «была замышлена могучими культурными героями и царями от Гильгамеша и Имхотепадо Сарагоса и Александра Македонского»[10] более чем пять тысяч лет назад. Древняя религия, философия и система права, социальные установления были средствами обеспечения бесперебойной работы человеческой мегамашины. Составляющими такой машины являлись «человеческие кости, жилы и мускулы»[11], а приводилась в действие она волей царя. «Среди гладких равнин по царскому изволению выросли рукотворные горы из камня или обожженной глины — пирамиды и зиккураты; по сути, преобразился весь ландшафт: отныне его строгие линии и геометрические формы несли отпечаток одновременно космического порядка и несгибаемой человеческой воли»[12]. Продуктами работы такой машины явились также науки, искусства. Разница между древней человеческой мегамашиной и современной ее соперницей — механической машиной — заключается в методе достижения цели. Механические машины задумывались как устройства, экономящие человеческий труд, «в замысле же древнейших человеческих машин не предусматривалось никакой экономии людского труда: напротив, это были *устройства, использующие труд,* и их изобретатель гордился увеличением числа занятых работников»[13].

Возведение и культурное возвышение городов Мамфорд рассматривает как продукт человеческой мегамашины, «коллективное выражение порядка и красоты»[14]. Однако если работа древней человеческой мегамашины регулировалась волей царя и магией жреца, то исправную работу новых механических машин, пронизавших жизнь социума в XIX веке, никто не мог гарантировать. Никто не мог обеспечить контроль на день и ночь непрекращающимся снабжением миллионов субъектов энергией, материалами, питанием и информацией. Кроме того, если древняя машина задействовала всех членов общества, то механизация труда породила проблему занятости населения. Таким образом, кроме проблемы утилизации отходов механического производства на фабриках и заводах появилась проблема безработицы — лишних людей, оставшихся вне процесса производства. Здесь мы оставляем Мамфорда, чтобы добавить, что эти проблемы, накопившиеся в течение нескольких веков широкого распространения механических машин (XVI–XX вв.) в Европе, очевидно решит новое поколение машин — электронных вычислительных машин.

Жители такого города более не могут рассматриваться как человеческая масса, перерабатываемая сверхмашиной. Сегодня город превращается из «индустриальной машины» в цифровую сеть. Если концептуальным героем литературы, в том числе философской, конца XIX — первой половины XX века являлся «человек-машина», то современная философия оперирует термином «интерфейс человек-компьютер». Если эпоха появления механических машин произвела жесткое вторжение в мир человека, то новое поколение электронных машин, напротив, предельно приспосабливается к работе человека как биологического организма, становится невидимыми, растворяется в среде обитания.

Чип как модель нового города телекоммуникаций

В качестве модели для описания киберполиса Флориан Рётзер (Florian Roetzer), медиа-философ, критик из Мюнхена, предложила метафору из области компьютерной техники — метафору чипа[15]. Город, образованный присоединяющимися друг к другу коммуникационными узлами www, город, свободный от географии и топосов физического пространства, нуждается в новом способе картографирования и ориентации. Модель этого сгущения узлов коммуникации — чип, позволяющий описать многообразие и лабильность связей между бесчисленными узловыми компонентами и передатчиками. Рётзер опирается на корпус работ одного из основателей Ассоциации Историков Городов (EAUH) Рихарда Роджерса (Richard Rogers), который утверждает коммуникацию главной функцией любого города, а город как открытое публичное пространство. «Вопрос об архитектуре должен будет раствориться в открытом публичном пространстве, потому что “свободные места” должны будут превратиться в динамические, оживленные улицы и площади, потому что *самая главная функция города — служить встрече людей*». После этого возникнет образ сетевого города, некой respublica, «открытого публичного пространства, которое прежде разделяет и соединяет как людей, так и вещи. Возникнет новое сетевое общество и одновременно новая идентичность». Новое общественное пространство возникает в виртуальном мире телекоммуникации, которое лишит прежних функций остатки старого городского ядра.

Важнейшие изменения города сегодня связаны с появлением нового свойства образующих сеть цифровых медиа, интеракций и двухсторонней коммуникации в режиме реального времени. Люди больше не являются только пассивной публикой, воспринимающей конечный продукт массмедиа и массового производства. Теперь они могут вмешиваться в сам ход того, что им предлагается к употреблению. Теперь они могут быть не просто зрителями или вызывать имеющуюся в наличие информацию, но они встречаются с аудиовизуальной, тактильной и другой информацией в виртуальном пространстве. Здесь они коммуницируют друг с другом самыми различными способами: могут работать друг с другом независимо от своего физического местонахождения или даже вмешиваться в реальный мир благодаря технике телепрезентации и телемоторики.

Тема киберсекса все шире становится объектом открытых дискуссий, поскольку здесь становится особенно ясно, как через разнообразные сенсорные симуляции посредствам интимности на расстоянии можно вмешиваться не только в образ жизни человека, но и создавать новые формы наркотических миров. Конечно, прежние формы телепрезентации и телеэкзистенции в реальном времени коммуникации были ограничены. Но телефон, радио, телевидение, видео и компьютеры, объединенные в единую сеть, дают нам по-новому взглянуть на новое общественное пространство и задуматься над его парадоксами: 1) «Дистанционная близость», к которой стремятся люди, находящиеся в разных точках физического пространства и часовых поясах; 2) возможность маскировки собственной идентичности, презентируемой телом, которое дает телекоммуникация. Еще немного времени и социальная и городская жизнь изменится в самых своих основаниях.

Эти изменения позволяют нам воспользоваться метафорой из области компьютерной техники для рефлексии города. Чип в его увеличенной модели мог бы стать геометрической структурой города. Чип, разделенный на отдельные различающиеся «части города» и характеризующийся многообразием связей между бесчисленными компонентами и передатчиками. Чип как метафора городского пространства указывает на необходимость образования сети и сгущения, т. к. в размерности нанометра и скорости света укорочение пути означает увеличение циркуляции. Сгущение будет все более и более отделяться от пространства и заместит те городские пространства, которые не будут иметь доступа к сети данных. Возможности телекоммуникаций позволяют значительно экономить время, двусторонняя коммуникация «из рук в руки»[16] надежна, поэтому все больше коммуникационных узлов присоединяется к www. Место, занимаемое на глобусе, не имеет значения для коммуникации в сетевом городе. В новом киберполисе невозможно выделить какой-либо центр коммуникации и власти. Господствующий тип компьютерной архитектуры изображается посредством того, что данные одни за другими обрабатываются микропроцессором.

Город всегда был местом, где концентрировались политические, экономические, интеллектуальные и культурные силы. Он был местом, которое было сетевым образом связано с другими центрами не только посредством улиц, водоканалов, циркулирующих людей, информации, происшествий, вещей и знаний. Город, который был не только местом сгущения, сжимающим возможности работать, получать образование и проводить свободное время, но он был также местом существования групп со специфическим стилем жизни, местом свободы от социальных связей благодаря анонимности отношений. Он был местом, где меньшинства могли образовывать культурные ниши, местом, где возникла высокая культура.

Пространственная близость самых различных функций, динамика конкуренции и разнообразие предложений отличали до-телекоммуникационный город. *Этот город топосов физического пространства растворяется на наших глазах по мере увеличения используемыми каждым из нас индивидуальных транспортных и коммуникационных средств*. География больше не играет никакой роли, в виртуальном мире можно фланировать повсюду, только были бы проложены кабели и стояли сателлиты. С каждым шагом мы все больше втягиваемся в мир медиа, создаем жилье и даже целые города с особыми законами и образом жизни. Они функционируют как открытые системы, но только на поверхности письма.

Миллионы людей каждый день на протяжении многих часов погружаются в сетевые базы данных. В новой урботекстуре можно искать новое *определение городского пространства. Во всяком случае, уже становится ясно, что городское пространство никоим образом не есть общество, но место встречи совершенно чужих людей, сцена, на которой видят и становятся видимыми, на которой случайно наталкиваются друг на друга знакомые, которые стали таковыми, предварительно поболтав «Вконтакте» или «Фейсбуке»*.

Литература

1. Веселова С. Зачарованные ворота. Читая сказки Ирвинга. Крыши. Литературный журнал. № 3. СПб., 2003.
2. Египетская религия. Египетская магия. М., 1996.
3. Ирвинг В. Сказки Аламбры. Издательство «Мигель Санчес». Гранада., 1999.
4. Марк Аврелий. Наедине с собой. // Римские стоики. Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. М., 1995.
5. Маркс. Капитал. М., 1983
6. Стародубцева Л. Город как метафора сознания // Урбанизация в формировании социокультурного пространства / Российск. акад. наук; Науч. совет по истории мировой культуры. М.: Наука, 1999.
7. Упанишады: В 3 кн. Кн.3. М., 1992.
8. Roetzer F. Urbaninitaet in den Netzen // Mythos Metropole. F/ am Main., 1995.

Примечания

[1] «Марк Аврелий. Наедине с собой // Римские стоики. Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. М., 1995. С. 345.
[2] Упанишады: В 3 кн. Кн. 3. М., 1992. С. 132.
[3] Стародубцева Л. Город как метафора сознания // Урбанизация в формировании социокультурного пространства / Российск. акад. наук; Науч. совет по истории мировой культуры. М.: Наука, 1999. С. 70–93.
[4] Египетская религия. Египетская магия. М., 1996. С. 107.
[5] Книга о прохождении сквозь вечность / Из Венского папируса // Путешествие души в царстве мертвых. М., 1995. С. 426–428.
[6] Ирвинг В. Сказки Аламбры. Издательство «Мигель Санчес». Гранада, 1999.
[7] Читатель также может ознакомиться с авторской сказкой «Зачарованные ворота», составленной по мотивам и на основе данных, почерпнутых из сказок, записанных Ирвингом. См.: Крыши. Литературный журнал. № 3. СПб., 2003.
[8] По свидетельству Анны Ахматовой (см. статью «Последняя сказка Пушкина») по мотивам легенд о Зачарованных Воротах А. Пушкиным была написана «Сказка о золотом петушке».
[9] Маркс. Капитал. М., 1983. С. 365.
[10] Мамфорд Л. Миф Машины. М., 2001. С. 275.
[11] Там же. С. 252.
[12] Там же. С. 251.
[13] Там же. С. 255.
[14] Там же. С. 274.
[15] Roetzer F. Urbaninitaet in den Netzen // Mythos Metropole. F/am Main., 1995.
[16] Появившаяся электронная подпись получила доверие, подделать ее крайне сложно.

А. В. Белоногова
преподаватель
Высших курсов
кино и телевидения
Всероссийского
государственного
университета кинематографии
им. С. А. Герасимова

ИЗ ОПЫТА ЧЕШСКОГО КИНЕМАТОГРАФА: К. Я. ЭРБЕН. ХРИСТИАНСКИЕ КОРНИ СКАЗКИ «ЗЛАТОВЛАСКА»

Copyright © 2013, А. В. Белоногова

В XXI веке на чешской земле жил скромный поэт и писатель Карел Эрбен. Это он перевел для своего народа русские «Повесть временных лет», «Задонщину» и «Слово о полку Игореве». За символизм и романтизм его произведений его иногда сравнивают с русским поэтом Василием Жуковским. В то время государственный язык Чехии был немецкий, и Эрбен, истинный патриот своего народа, стоял у истоков чешской национальной литературы. Он собирал и записывал старинные славянские легенды, сказки, баллады. В их числе была и «Златовласка», в основе которой — известный сюжет европейской готики.

Итак, приоткроем страницу: «*В одной далекой стране жил очень коварный и злой Король»…*

Заметим, что сюжет «Златовласки» вдохновлял многих режиссеров театра и кино. В данной статье будет рассмотрен фильм Власты Яничковой — режиссера чешского телевидения.

Однажды во дворец явилась таинственная старушка с лукошком и предложила Королю лакомство — редкостную змею (по другим переводам — рыбу).

— *Съев ее, ты познаешь язык птиц и зверей, и станешь самым умным Королем*, — загадочно шепчет она.

Змея считается бесспорным символом мудрости у всех народов. Съесть змею — буквально — стать мудрым. Помимо злого Короля лакомство отведал и королевский повар — Иржик, ведь он так делал всегда при приготовлении пищи — вдруг змея отравлена?

Заметим, что злой Король не имеет в сказке христианского имени, а это говорит об очень многом. Его сущность в фильме определена по-другому — кинематографически. На шее Короля — огромный железный паук на тонкой цепочке. Так авторы подчеркнули родство тирана с кровососущей тварью, повсюду расставляющей свои липкие сети. Во дворце Короля царит показуха и муштра: недалекие стражники всю дорогу бессмысленно маршируют на королевской площади, но толку от них мало — достаточно польстить самому главному — и ты уже в палатах Короля (что и сделала таинственная старушка).

Чешское же имя Иржик переводится на русский как… Георгий. Да-да, по-гречески γεωργός (георгос) — «земледелец». И, как и водится Георгию, ему предстоит жестокая схватка с драконом, т. е. буквально — с Пауком в предстоящей сказке.

Надо отметить, что сама по себе мудрость для человека — не безусловно христианское качество. Она не изменит закваски человека: злой останется злым, добрый — добрым. Так и случилось.

— *Теперь звери будут мне наушничать!* — предвкушает Король, в то время как Иржик загорается желанием помогать даже всякой козявке:

— *И нам кусочек, и нам кусочек*!

И герой дает полакомиться крошками с королевского стола простым мухам.

Узнав о том, что драгоценным даром теперь обладает (о, ужас!) собственный слуга, Король немедленно решает устранить соперника своей новоявленной мудрости.

— *Я отрублю тебе голову!* — свирепствует он, однако вскоре меняет решение. Пусть лучше Иржик сначала выполнит свою последнюю миссию — привезет Пауку златовласую панну, волосок которой принесли голуби. Король, женившись на ней, сможет повелевать силами света (откуда, видать, родом эта особа). Ведь кто как ни верный слуга (Иржик давно на него работает) да к тому же ставший мудрым способен привезти Королю дивную невесту? А если что, Иржик и с голубями-посланниками договорится… Даром что ли змею-то пробовал?

И гонимый слуга отправляется на поиски.

Во время своего странствия он совершает три немудреных поступка: тушит горящий муравейник, кормит птенцов (родители улетели) и отпускает на волю пойманную рыбаками рыбу. И вот юноша во владениях Короля, отца золотоволосой панны. В фильме Король-отец необыкновенно прост в общении, появляется, как правило, на лоне природы. Иржика он вообще встречает, сосредоточенно ловя в пруду рыбу.

— *Отдай свою Златовласку в жены для моего Короля!* — бесхитростно просит юноша.

В те времена европейцы судили о женщине по ее волосам — яркой черте внешнего облика. И от того, какого они цвета, длинны, какова прическа истолковывалась сама суть их обладательницы. К примеру, русалки, чародейки, водяные всегда изображались простоволосыми, с запутанными серо-зелеными космами.

Что же означает золото помимо красоты и благородства? И кто такая Златовласка? Золотые нимбы, оклады икон, фигуры святых на золотом фоне призывают увидеть в золоте прообраз неземного света,

Copyright © 2013

любви Господней. Золото — символ Рая, какой-то другой, нездешней жизни.

— *Каждое утро, когда Златовласка расчесывает волосы, по небу и по озеру разливается золотое сияние*, — говорит Иржику встретившийся на пути рыбак.

То есть волосы девушки — это ее духовный свет, внутреннее качество, почти нимб, свечение которого озаряет полкоролевства. Еще более усиливает указание на божественность Златовласки ее родство с добрым Королем-отцом. Его образ отсылает нас к архитепическому символу Бога-Отца. Для простоты назовем Короля просто Благо.

У Благо — много дочерей (читай: добродетелей), а Златовласка — самая дорогая, любимая.

«*А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше»* (1 Кор 13: 13). Поэтому Златовласка — это образ самой Любви, высшей из добродетелей.

Отец ничуть не смущается просьбе Иржика отдать ему любимую дочь.

— *Но ты должен ее заслужить,* — говорит Благо, улыбаясь.

Три условия надо выполнить: собрать жемчужное ожерелье, достать перстень Златовласки и принести живую и мертвую воду. Задания, которые дает Король-отец, — не препятствие для настоящей доброй души. Ведь исполнить их можно, лишь накормив птенцов, отпустив рыбу и потушив пылающий муравейник (видимо, погасив свои страсти). Т. е. Король-Отец дает СПРАВЕДЛИВЫЕ задания, чтобы избранник по-настоящему был достоин его золотоволосой дочери.

Первое: собрать жемчужное ожерелье, которое у Златовласки рассыпалось на лугу. Жемчуг в славянской традиции — излюбленное украшение невест. Но духовная символика жемчуга гораздо глубже. В Новом Завете Царство Небесное уподобляется жемчужине, которую приобретает купец, продав все свое состояние. Не случайна и метафора «метать жемчуг перед свиньями»:

«Не давайте святыни псам и не бросайте жемчуга вашего пред свиньями, чтобы они не попрали его ногами своими» (Мф 7: 6).

Жемчуг — образ совершенства, высшей мудрости**,** чистоты и непорочности человека. Рассыпала Златовласка ожерелье — рассеяла некую свою цельность, законченность. Собрать воедино множество «непорочных» жемчужин под силу только такому же чистому человеку, как и она сама, даже в чем-то ее превосходящему.

С обретением на дне озера драгоценного перстня Златовласки, мотив сопричастности судеб главного героя и золотоволосой панны становится еще более очевидным. Обручальные кольца — один из видимых признаков супружества. Кольцо, перстень — символизирует личность самого человека. Причем в древности при обручении молодые именно *обменивались* кольцами: невеста надевала кольцо жениха, а жених — невестино. Обронила Златовласка перстень — потеряла самою себя. Ни сестры, ни она сама не могут достать его из пучины. Только любимый может найти утраченное. Нужно бесстрашно нырнуть в самую глубину — суть озера, по поверхности которого так легко и удобно плавать. Кому, как ни будущему супругу, под силу такое? Но перстень нельзя вызволить обычным способом — Иржик не умеет плавать. Однако милосердие и нестяжательство (выкупленная у рыбаков и отпущенная им на свободу рыба) помогли герою в глубокой пучине.

Но более всего загадочен образ живой и мертвой воды. И если с живой водой все более-менее понятно — слишком явна аллюзия на святую или крещенскую воду, то образ мертвой воды предельно таинственен. Скорее всего, живая и мертвая вода — это великая тайна жизни и смерти (на что косвенно указывает то, что приносят ее воронята — «похоронные» птицы, вестники смерти). И то, что Иржик (опять же при помощи своего милосердия — накормил воронят) если не постигает, то хотя бы касается их — уже большая его духовная заслуга.

Иржик с честью выполнил все королевские наказы, однако все равно продолжает странные исцеления зверушек (видимо, это уже стало чертой характера). На этот раз он оживляет живой водой некую мушку, убитую злым пауком, а паука, поймавшего ее, — умертвляет мертвой.

— *Твое счастье, Иржик, что ты меня оживил. Не узнать тебе без меня Златовласки!* — пищит насекомое.

Сия мушка — душа Иржика. Ведь только она может подсказать любящему сердцу, под каким покрывалом находится девушка. Перед Иржиком — двенадцать одинаковых сестер. И среди них он должен узреть Любовь-Златовласку не глядя — самой своей сутью.

— *Эту дочь отдай мне!* — безошибочно угадывает юноша, ведь его душа-мушка уже окроплена живой водой. Только при помощи окрепшей, возрожденной души для Иржика стало возможным осязать невидимое.

Однако все осложняется тем, что за свои заслуги герой должен отдать Златовласку в руки немилосердного Короля-паука. Какова же реакция мудрого Короля-Благо?

Король — хороший отец и понимает, что его дочь должна перейти в новое состояние — стать супругой. Для того, чтобы росток вырос — зерно должно умереть. В истинной жизни он видит счастье дочери. Не держать ее при себе, красиво одевая и вкусненько кормя, а… отпустить, пусть и с большим риском для нее. Кроме того, прошедший через все испытания Иржик — уже не слуга Зла, а значит, не даст в обиду его дочку.

— *Плыви, моя роза, плыви*… — поет Король-Благо, сентиментально смахивая слезы.

На первый взгляд кажется, что конфликт сказки — в отгадывании Иржиком загадок, данных отцом Златовласки (сумеет или нет?). Но на самом деле соль фабулы — в противостоянии двух королей — Злого (Паука) и Доброго (Благо).

О выборе пути человека, его служения повествует сказка. Ведь Иржик, хотя и ненавидит злого Короля, но верно служит ему и не считает это особым грехом. Однако змеиная мудрость (по другим переводам — рыбья; рыба — древнехристианский символ Христа) увела его от Паука и привела наконец в дом Благо.

Иржик понимает, что Златовласка переменила его жизнь: он беззаветно полюбил ее. Теперь он видит смысл своего существования только в том, чтобы быть рядом с Любовью. Но перед Иржиком возникает нелегкая дилемма: внутренне измениться — перестать быть приспешником Паука, стать сыном Благо (женившись на Златовласке), но при этом нарушить данное слово (пусть и мерзавцу-королю), то есть — согрешить. Или сдержать слово — не согреша формально, продолжить служение Пауку (то есть внутренне не измениться) — что не приемлемо для его души после знакомства с Дочерью Благо.

Разрешить коварную головоломку сюжета невозможно, оставив все на своих местах. И Иржик принимает решение — вернуться, сдержав слово, но при этом признаться Пауку, что больше не намерен ему прислуживать, а потом… умереть.

— *Я люблю тебя, Златовласка! И жизнь без тебя не имеет смысла*, — публично признается Иржик, подписывая себе смертный приговор.

— *Отрубить ему голову! А тело его выложить в часовне,* — не скупится Паук на видимое благочестие.

И казнь совершается. Златовласка в отчаянии.

А Паук меж тем предлагает ей обманчиво улыбаться:

— *Здесь ты будешь первой дамой, чего тебе еще желать?*

То есть будь первой дамой в Царстве Зла.

Но Златовласка решает быть последней в Царстве Добра.

Теперь настал ее черед действовать: мудрая дочь Благо идет на маленькую хитрость. Девушка просит в качестве последнего желания перед свадьбой с Пауком… мертвое тело Иржика:

— *Твой слуга сделал мне много добра. Подари мне его тело.*

Знает будущая жена, что требовать. Тело мужа для верной жены — часть ее самой.

Посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут двое одна плоть (Быт 2: 24, Мф 19:5, Мк 10:7, 1 Кор 6: 16, Еф 5: 31).

Как же возможно воскресить мертвого? Да и умер ли Иржик на самом деле? Ведь жива его душа — волшебная муха.

Златовласка привезла из Дома Благо единственное приданое — склянки с живой и мертвой водой (тайну жизни, тайну смерти). Они-то и пригодилась. Именно ей, любимой дочери Благо-Любви, открыто, что же такое настоящие жизнь и смерть. Сама Любовь воскрешает нашего героя. В сказке это показано буквально: побрызгала мертвой водой — пропали увечья, побрызгала живой –любимый ожил.

— *Чудо! Иржик стал красивей и моложе!* — орет злой Король, исходя завистью.

Девушка по простоте своей оставила склянки в часовне, Паук хватает их и… Зло самоуничтожается. Точнее, оно было изначально мертво. У сказки счастливый конец: молодые поют восторженную песнь об обмене супружескими перстеньками — взаимной верностью:

— *Вот мой перстень простой.*

— *Я дарю тебе — свой.*

Пусть исполнится в жизни все

Что казалось мечтой.

Им радостно вторят поварята, таинственная старушка с лукошком и все королевские подданные. Герой преподносит своей невесте букет прекрасных лилий — символ чистоты. Кроме того, что будет свадьба, очевидно следующее: георгос Иржик станет Королем.

Так путем смерти и воскресения нашего героя царство зла превращается в царство истины. *«Я Есмь путь, истина и жизнь»,* — говорит Христос (Иоанна 14: 6.) Нужно дойти до последней, предельной точки, добровольно умереть для прошлого мира, чтобы достойно начать новую, преображенную жизнь во Христе.

Фильм «Златовласка» лишен сложных спецэффектов. Его сцены просты и прекрасны, как родниковая вода. Скупыми средствами чехословацкого телевидения в далеком 1973 году сказано главное: путь каждого христианина — это соработничество Господу, путем бескомпромиссных поступков вплоть до добровольных страданий во имя Истины. И тогда в награду сама Любовь подарит ему свой прекрасный супружеский перстень.

А. Б. Сидякина
аспирант
Русской христианской
гуманитарной академии

Научный руководитель:
д-р филол. наук,
канд. ист. наук,
проф. К. Е. Нетужилов

ВОЙНА ЗА ПОЛЬСКОЕ НАСЛЕДСТВО И КУРЛЯНДСКИЙ ТРОН ДЛЯ Э. И. БИРОНА: ИСТОРИЯ ОДНОГО СГОВОРА

Copyright © 2013, А. Б. Сидякина

1 февраля 1733 г. скончался король Польский и курфюрст Саксонский Август II. На выборах нового короля Россия, Священная Римская империя и Пруссия неожиданно поддержали кандидатуру нового саксонского курфюрста Фридриха Августа, сына покойного. Уже современники пытались найти причину такого поворота в политике. Виновником был назван фаворит императрицы Анны Иоанновны Эрнст Иоганн Бирон.

Вот как выглядит традиционная версия событий:

— Союз с Августом Саксонским был невыгоден всем трем государствам и первоначально не входил в их планы.

— Август решил повлиять на Россию через фаворита императрицы Бирона, пообещав сделать его герцогом Курляндии, вассального по отношению к Речи Посполитой государства.

— Бирон склонил императрицу поддержать саксонского курфюрста, русские войска вошли в Польшу и заставили поляков выбрать Августа королем. А в 1737 г. Бирон стал герцогом Курляндии. Так, из-за прихоти немца-фаворита Россия вступила в сговор, совершенно чуждый ее интересам. Эта версия освящена авторитетами, в том числе Н. И. Костомарова и даже С. М. Соловьева. В наши дни она встречается во многих работах по истории XVIII века. В данной статье будет рассмотрено, насколько она соответствует фактам.

Чего же добивались союзники?

— Карл VI, австрийский император, хотел утвердить Прагматическую Санкцию. У него не было сыновей, что, несомненно, является катастрофой для любого монарха, — и он решил передать свои владения старшей дочери, Марии Терезии. Этому сразу воспротивилась Франция — исконный враг императора. А внутри империи против выступил курфюрст Саксонский (он же по совместительству король Речи Посполитой Август II). Понятно, что ни французский ставленник, ни саксонский курпринц императору на польском троне были не нужны.

— Россия также опасалась французских кандидатов, особенно Станислава Лещинского. Станислав, поляк, в 1704 г. уже был избран королем Речи Посполитой под давлением войск Карла XII. После поражения шведов Лещинский бежал из Польши и с тех пор жил во Франции, а в 1725 г. его дочь Мария стала женой Людовика XV. Если бы Речь Посполитая под властью Лещинского объединилась с традиционными союзниками Франции — Швецией и Турцией, то Россия оказалась бы в полной блокаде. Август II в последние годы жизни, желая утвердить трон за своим сыном, тоже пошел на сближение с Францией. Третьей проблемой для России был курляндский вопрос. По конституции сейма 1589 г., подтвержденной в 1726 г., после угасания герцогского рода Кеттлеров, Курляндия как выморочный лен должна была быть разделена на воеводства и присоединена к Речи Посполитой. Нынешний герцог Фердинанд был стар и бездетен. Согласиться на инкорпорацию Курляндии Россия не могла. Это означало и усиление Речи Посполитой, и исчезновение необходимого барьера между, с одной стороны, Россией, а с другой — Пруссией и Польшей и утрату территории, по которой русские войска попадали в Европу в обход польских земель. Итак: нет Станиславу, нет курпринцу, да — тому, кто сможет удержать поляков от раздела Курляндии.

— Наконец, Пруссия. Короля Фридриха Вильгельма волновали свои интересы: во-первых, т. н. «юлих-бергское наследство» — земли по берегам Рейна, на которые претендовал и курфюрст Саксонский. Во-вторых, Курляндия: прусский король был в родстве с Кеттлерами и хотел видеть на курляндском троне своего младшего сына. Усиление саксонского дома совершенно не входило в его планы.

Сам Август II на протяжении всего своего долгого царствования стремился к укреплению королевской власти в Речи Посполитой и установлению там наследственной монархии для курсаксонского дома. Ни Россия (заинтересованная в анархических свободах Польши), ни австрийский император (коль скоро курфюрст не одобрил Прагматической Санкции) не собирались поддерживать Августа в его планах. Ко всем прочим контактам он был открыт, обращаясь и к Пруссии, и к Франции.

Свои интересы были и у господствующего рыцарского сословия Речи Посполитой — это сохранение шляхетских прав и свобод, а значит, ограничение королевской власти. Август II, олицетворявший для шляхты иностранное иго, под конец вызывал почти всеобщую ненависть. Взгляды обратились к Лещинскому — хоть и эмигранту, но природному поляку, как тогда говорили — «Пясту». Вторым пунктом была все та же Курляндия, присоединение которой сулило шляхте новые земли, новые должности и поле

Copyright © 2013

для распространения католической веры. Станислава поддерживала значительная часть магнатов и мелкой польской шляхты; в Литве и Королевской Пруссии он был менее популярен.

Почему Август II решил действовать через Бирона, а не через кого-либо из российских министров? Такова была нормальная дипломатическая тактика XVIII века. Страной правит абсолютный монарх. Абсолютным монархом правит фаворит. Если фаворит неглуп, с ним можно договориться, если он жаден, его можно подкупить. Бирон заявил, что в принципе готов помочь польскому королю, если это совпадет с интересами государыни, в то время как курляндский трон, о котором завел речь саксонский посланник Ж. Лефорт, его совершенно не интересует[1]. Летом того же года король Август за поддержку курпринца тщетно предлагал Бирону миллион[2] (по сведениям Б. К. Миниха, полмиллиона[3]). Осенью саксонский посланник все еще собирает сведения, расспрашивая супругу Бирона, которая вяло отрицает монархические устремления мужа. Лефорт приходит к выводу, что предложение курляндской короны сильно помогло бы проектам Августа II[4]. Кроме того, и Россия не оставляет Курляндию в покое: при дворе находится курляндская депутация, которая просит поддержки России на предстоящем сейме. В октябре появляется даже план протектората России над Курляндией, который немедленно становится известным Лефорту. Откладывать было некуда, и, видимо, Август все-таки решился сделать Бирону официальное предложение, так как уже в конце ноября Лефорт публично заявляет: король Август жаждет дружбы российского двора, и если Анна Иоанновна поддержит курпринца Саксонского на польских выборах, Бирон может стать герцогом Курляндии. В ответ королю дают совет помириться прежде с императором Карлом[5].

Впервые в истории польский король столь откровенно предложил России Курляндию. Почему же столь щедрый шаг Августа не встретил понимания у императрицы? Курляндия была зоной российских интересов; поддержка королем Бирона помогла бы спасти герцогство от раздела и обеспечить там российское господство. Восшествие на польский престол курпринца хотя и означало усиление курсаксонского дома, но несло в себе куда меньше опасностей для России, чем воцарение Станислава Лещинского. Помогая саксонскому дому, Россия отвлекла бы его от опасного союза с Францией. Союз с императором был в России непопулярен; как показывают реляции дипломатов за 1731–1734 гг., временами от него готов был отказаться даже сам А. И. Остерман. То же касалось союза с Пруссией. Но Анна Иоанновна пренебрегла этой выгодной сделкой, ибо к этому моменту Россия уже вступила в другой союз по поводу польского наследства.

В сентябре 1730 г. был заключен договор с Пруссией, секретный артикул которого исключал кандидатуры Лещинского и курпринца[6]. А 13 декабря 1732 г. Россия, Австрия и Пруссия подписали трактат, направленный против французской партии и раздела Курляндии. Единым кандидатом союзников в Речи Посполитой избирался португальский инфант Мануэль, двоюродный брат императора. А кандидатом в герцоги Курляндии — второй сын прусского короля, Август Вильгельм[7]. Трактат не был разменян только из-за недовольства императора, который решил, что в обмен на Курляндию прусскому королю следовало отказаться от юлих-бергского наследства.

И затем началось самое интересное. В феврале 1733 г. от заражения крови неожиданно умер Август II. Союзники начали военные приготовления, дипломаты успешно работали в Польше против Лещинского. Но оказалось, что самого главного — кандидата на престол — у союзников нет. Португальский король Жуан IV вместо дона Мануэля предложил своего другого брата. Дорога из Вены до Лиссабона занимала месяц, ответ короля пришел только в начале апреля, а элекционный сейм был назначен уже на 25 августа. Партия Станислава росла как на дрожжах: Франция раздала в Речи Посполитой 4 миллиона ливров.

И тут на сцену выходит новый саксонский курфюрст, сын покойного короля, и вступает в переговоры с союзниками. Ситуация была очевидна и в Петербурге, и в Вене: партии Лещинского в Речи Посполитой могла противостоять только сильная партия курфюрста Саксонского. Иначе победит Франция: Станислав был очень популярен среди поляков. 16 июля был подписан договор курфюрста с Австрией, 14 августа — с Россией. А вот с Пруссией переговоры шли очень тяжело. Король Фридрих Вильгельм выдвинул Августу совершенно неисполнимые требования. Как показали события, Россия справилась с польским делом не только без Берлина, но и без Вены. И все же правительство Анны Иоанновны сделало еще одну попытку вернуть Пруссию в союз. Императрица ратифицировала декабрьский союзный трактат: вместо инфанта теперь фигурировал курфюрст Саксонский, но обещание курляндской короны прусскому принцу осталось. Приходится признать одно из двух: либо желания императрицы (по традиционной версии, всецело совпадавшие с желаниями фаворита) не могли переломить мнения Кабинета — что в условиях абсолютной монархии маловероятно; либо таковые свои партикулярные желания императрица подчиняли высшим интересам, и в данном случае неважно, происходило ли то по ее собственному побуждению или благодаря доводам вице-канцлера Остермана. Но союз снова был разрушен вмешательством австрийского императора; в конце концов Пруссия объявила в польском деле нейтралитет.

Но на этом манипуляции Курляндией не закончились. Зимой 1733 г., когда Август III был уже избран королем, опять возникли трения с Пруссией. Анна Иоанновна лично высказывает прусскому послу претензии, которые он должен передать своему государю. Чтобы задобрить короля, она обещает помощь

в Курляндии… опять-таки — не фавориту Бирону, а прусскому принцу, Августу Вильгельму.

После изгнания Лещинского из Польши, в ноябре 1734 г. король Август III пишет письмо своему посланнику в России графу Линару. Он вспоминает, как покойный король-отец предлагал Бирону курляндский трон. Бирон тогда отказался, но, может быть, он просто боялся трудностей? «Речь идет лишь о том, чтобы узнать, доставим ли мы или нет удовольствие графу фон Бирону, предоставив ему герцогство Курляндское после кончины герцога Фердинанда?» [8] Король Август действительно был многим обязан Бирону, который упрямо поддерживал его даже вопреки мнению русского Кабинета. Он рассчитывал, что обер-камергер и впредь останется надежным союзником, в том числе и как герцог беспокойной Курляндии. О выгодах, которые герцогство Бирона сулило России, говорить не нужно: они вытекали из самого стратегически важного положения Курляндии. Итак, Анна Иоанновна и Бирон имели все основания принять предложение короля.

27 сентября 1735 г. в Варшаве начался сейм, который должен был примирить короля с Речью Посполитой. Состояние курляндских дел по окончании первой сессии сейма (8 ноября) описано в письме Бирона от 6/17 января 1736 г. к российскому посланнику Г. К. Кейзерлингу. Обер-камергер пересказывает свою беседу с графом Линаром, состоявшуюся, видимо, в конце ноября — начале декабря 1735 г. В разговоре Бирон указывает Линару, что курляндцы («мы», как он постоянно говорит) хотят лишь, чтобы их оставили при прежней форме правления (при выборном герцоге), а им навязывают план инкорпорации, к которому честного и мужественного патриота можно принудить лишь насилием. Посол, иронизируя, возражает, что Курляндия слишком мала и слаба, и будет вынуждена подчиниться любым решениям Речи Посполитой. Бирон не отрицает этого: но разве доведенные до отчаянья курляндцы не смогут обратиться за помощью «туда, где они получили бы полное покровительство и впредь были бы в достаточной безопасности от Республики»?[9]. Этот странный разговор, полный взаимных угроз, мало похож на беседу королевского посланника с будущим курляндским герцогом. Как будто и не было того письма от ноября 1734 г. Из переписки Бирона с графом фон Брюлем, саксонским министром, выясняется, что король Август намеревался предоставить выбор кандидатуры курляндского герцога императрице. Но так как императрица *не имела* собственного кандидата, король решил позволить курляндскому рыцарству самостоятельно избрать себе герцога, надеясь, что выбор (должным образом подготовленный) падет на графа Бирона. 22 февраля 1736 г. Август III пишет Бирону самолично: напоминая, что не раз заверял обер-камергера в своей благодарности за оказанные услуги и уже предлагал ему курляндскую корону, король на сей раз недвусмысленно заявляет, что желает видеть его на курляндском троне[10].

Положение Курляндии во второй четверти XVIII века было настолько шатким, что государственная «скромность» России в этом вопросе могла обернуться дипломатическим провалом. Если бы между обоими союзными монархами существовало хоть малейшее соглашение насчет курляндской короны, все эти уламывания Бирона были бы просто не нужны: интерес российской государыни требовал от него быстрых и решительных действий; на реверансы и этикет в начале 1736 г. просто не оставалось времени. Ведь конституция сейма 1726 г., предписывавшая инкорпорацию Курляндии, по-прежнему действовала, а слухи о смерти герцога Фердинанда в последние несколько лет возникали все чаще.

Казалось бы, теперь, после решительного королевского письма, все движется к финалу. Летом 1736 г. счастливо для Курляндии заканчивается сейм примирения: в сеймовую конституцию внесена статья, дозволяющая королю назначить преемника герцогу Фердинанду. Август III ждет, чтобы императрица представила ему своего кандидата в герцоги. И тут у Бирона начинается паника: «Я опасаюсь теперь, что Ее Императорскому Величеству легко может придти мысль: не было ли то тайным домогательством с моей стороны; во-вторых, чтобы эта милость не слишком сильно привязала меня к интересам Его Королевского Величества, в-третьих, не нашел ли я этим путем средства освободиться от моей нынешней службы»[11].

Анна Иоанновна не могла не понимать, к чему клонится курляндское дело. Но страхи Бирона доказывают, что фаворит и императрица даже приватным образом не обсуждали между собой возможность герцогской короны. По крайней мере, с тех пор, как эта корона стала реально достижима.

Это удивительно и парадоксально. Для России (как ясно понимал еще Петр I) было необходимо сохранить Курляндию в зоне своего влияния. Но что же делает Россия? Накануне и в период войны за польское наследство Курляндия служит постоянным бонусом-приманкой для Пруссии, нашего ненадежного союзника (как видно из трех проектов союзных договоров). Представляется, что нерешительная политика русского Кабинета в курляндском вопросе сродни столь же нерешительной политике в польском вопросе. И здесь, и там налицо негативный подход: Россия твердо знает, чего не хочет. Не хочет Станислава Лещинского на польском престоле, не хочет и инкорпорации герцогства Курляндского. А чего хочет, до самого последнего момента остается неясным, и, в конце концов, это решает случай.

С курляндским делом, как и с польским, все кончилось благополучно. Анна Иоанновна разрешила Бирону выдвинуть свою кандидатуру. Курляндцы 12 июня 1737 г. избрали его своим герцогом, и он получил инвеституру из рук короля Августа III, возведенного на трон русским оружием. Однако не в силу какого-либо предварительного сговора, но, как говорил сам Бирон, «wie eine Sache die

Gelegenheit und Zeit determinieren können» — «как дело, которое могут решить счастливый случай и время»[12].

Литература

1. Герье В. Борьба за польский престол в 1733 г. М., 1862.
2. Дипломатическая переписка английских посланников при русском дворе, 1728–1733 // Сборник Императорского русского исторического общества. Т. 66. СПб., 1889.
3. Дипломатические документы, относящиеся к истории России в XVIII столетии. Депеши легационного советника курфюрста саксонского и короля польского Жана Лефорта, посланника при русском дворе // Сборник Императорского русского исторического общества, Т. 5. СПб., 1870. С. 295–479.
4. Донесения французского поверенного в делах Маньяна и распоряжения французского правительства за 1730–1733 гг. // Сборник Императорского русского исторического общества, Т. 81. СПб., 1892.
5. Письма Э. И. Бирона посланнику Г. К. Кейзерлингу 1734–1737 гг. // Сборник Императорского русского исторического общества. Т. 33. СПб., 1881. С. 441–502.
6. Собрание трактатов и конвенций, заключенных Россиею с иностранными державами / Ф. Мартенс. Т. 5. Трактаты с Германией, 1656–1762. СПб., 1880.
7. Remarques d'un Courlandois sur le Mémoire donné relativement aux affaires de Courlande, 1763.

Примечания

1. Экстракт из реляции саксонского посланника Ж. Лефорта 13 мая 1732 г. // СИРИО. Т. 81. СПб., 1892. С. 327–328.
2. Реляция английского посланника К. Рондо от 23 сентября (ст. ст.) 1732 г. // СИРИО. Т. 66. СПб., 1889. С. 508.
3. Реляция французского поверенного Ж. Маньяна от 20 сентября 1732 г. // СИРИО. Т. 81. цит. изд. С. 453.
4. Реляция Ж. Лефорта от 21 октября 1732 г. // СИРИО. Т. 5. СПб., 1870. С. 469.
5. Реляция К. Рондо от 18 ноября (ст. ст.) 1732 г. // СИРИО. Т. 66. СПб., 1889. С. 531.
6. Собрание трактатов и конвенций, заключенных Россиею с иностранными державами / Ф. Мартенс. Т. 5. Трактаты с Германией 1656–1762. СПб., 1880. С. 272–290.
7. Герье В. Борьба за польский престол в 1733 г. М., 1862. С. 55.
8. Copie d'un Rescrit du Roi de Pologne, Électeur de Saxe, au Comte de Lynar… le 23 novembre 1734 // Remarques d'un Courlandois sur le Mémoire donné relativement aux affaires de Courlande. 1763. P. 116–117.
9. Письмо Э. И. Бирона посланнику Г. К. Кейзерлингу от 6/17 января 1736 г. // СИРИО. Т. 33. СПб., 1881. С. 457–459.
10. Lettre du Roi de Pologne, Électeur de Saxe, au Comte de Biron le 22 février 1736 // Remarques… Op. cit. P. 121.
11. Письмо Э. И. Бирона посланнику Г. К. Кейзерлингу от 31 августа / 11 сентября 1736 г. // СИРИО. Т. 33. Цит. изд. С. 475.
12. Там же.

ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

И. С. Пучкова
канд. филос. наук,
доцент Русской христианской гуманитарной академии

ВЫСШЕЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ ДИСТАНЦИОННО: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Copyright © 2013, И. С. Пучкова

Судьба философского образования в России довольно драматична. Оно не раз оказывалось под запретом, эта специальность никогда не была массовой. В то же время философское образование не теряет своей актуальности. Оно, как правило, обеспечивает высокий уровень личностного развития, так как связано не только с решением фундаментальных вопросов о сущности и смысле жизни, но и с воспитанием толерантности, умением научно анализировать социально-значимые проблемы и т. д. Вместе с тем, студент получает и важнейшие навыки, востребованные в самых разных сферах: умение ясно мыслить, рассуждать логически, систематизировать и анализировать большой объем информации, выстраивать аргументацию, оценивать доводы и т. д. Совокупность этих факторов позволяет выпускникам успешно реализовываться в самых разных сферах, в том числе в системе образования, работе в общественных организациях, средствах массовой информации, бизнесе, рекламе.

Все это делает философское образование востребованным и привлекает абитуриентов разного возраста и социального положения. Опыт показывает, что студенты среднего возраста, которые обычно составляют основной контингент вечерних и заочных отделений, осваивают учебную программу не менее, а зачастую более успешно, чем студенты-очники. Причиной этого является высокая мотивация, наличие жизненного опыта, учебных навыков, активной гражданской позиции. В связи с этим для философского образования сохранение и совершенствование очно-заочной и заочной форм обучения особенно ценно.

Современные образовательные технологии позволяют все больше индивидуализировать процесс обучения и делать ставку на самостоятельную работу студента, в том числе с помощью удаленных методов. Внедрение дистанционных образовательных технологий является одной из важнейших тенденций развития высшего образования.

В настоящее время дистанционное образование в России находится в стадии становления. Не прекращаются споры о его качестве. Сомнения чаще всего обоснованы и связаны с недостатком опыта в организации удаленных форм работы, отсутствием единых норм и регламентирующих документов и т. д.

В то же время существует ряд факторов, делающих такую форму работы особенно актуальной именно для России. Во-первых, в связи с размерами Российской Федерации и недостатками транспортной инфраструктуры, существует немало населенных пунктов, выезд из которых является очень дорогостоящим или зависит от погодных условий. Во-вторых, в России не решена проблема доступности высшего образования для инвалидов. Ситуация усугубляется тем, что даже в больших городах все еще не сформировано безбарьерное пространство. Вследствие этого аудиторные занятия остаются недоступными даже для тех людей, которые не имеют особенностей восприятия, но ограничены в движении. Как и во всем мире, дистанционные формы обучения актуальны для работающих людей, молодых мам, заключенных.

До недавнего времени законодательный статус удаленного обучения не был определен. Федеральный закон «Об образовании в Российской федерации», вступающий в силу 1 сентября 2013 года, впервые легализовал дистанционное образование[1]. Только сейчас появляется возможность в полной мере использовать возможности электронного обучения, хотя по-прежнему остается немало вопросов, связанных с особенностями документального сопровождения, проведением аттестаций и т. д.

Программы дистанционного обучения уже открыты в ряде вузов. Наиболее активно дистанционные образовательные технологии используются в тех случаях, когда не требуется индивидуальный подход и обучение заключается главным образом в передаче систематизированной информации и освоении алгоритма действий. Удаленные формы работы успешно применяются в области менеджмента, экономики и некоторых других специальностей. Во многих случаях дистанционные технологии используются как способ снизить затраты на обучение и стандартизировать образовательный процесс, обеспечив своего рода конвейер, не требующий постоянного участия преподавателя. В области философского образования такая стратегия организация учебного процесса малоэффективна.

Ориентиром для развития системы дистанционного образования в нашей стране может стать зарубежный опыт, который позволяет выявить тенденции, разработать инструментарий и решить вопросы организационного, научно-методического, технологического характера. Одной из наиболее ярких тенденций развития дистанционной системы обучения за рубежом на сегодняшний день является стремление к индивидуализации, поиску таких форм,

Copyright © 2013

которые соединяли бы достоинства традиционного обучения и применения электронных технологий. Для этого, в частности, используется смешанное обучение (англ.: blended learning; нем.: Der Begriff integriertes Lernen), которое предполагает сочетание аудиторных занятий, on-line обучения и дистанционных методов. Основным отличием от чисто дистанционного образования является то, что преподаватель по-прежнему остается в центре образовательного процесса, но с помощью новых методик и технических средств делает образовательный процесс более интересным и эффективным. Такая модель предполагает довольно много вариантов ее реализации. Выделается четыре основных вида смешанного обучения, первоначально разработанных в США:

— ротационная модель (Rotation model) — работа в аудитории со сменой форматов обучения. При этом хотя бы один из них имеет онлайн-базу;

— гибкая модель (Flex model) — студенты изучают тему и выполняют задания через Интернет (часто дома), а затем обсуждают эту тему в группах или индивидуально при личной встрече с педагогом;

— «самостоятельная» модель (Self-blend model) — изучение дополнительных курсов по выбору на основе on-line базы. Основная образовательная программа изучается аудиторно;

— виртуальная модель (Enriched-virtual model) — все предметы изучаются частично в аудитории, частично дома с помощью Интернета. Эта модель предполагает, что у студента нет необходимости ежедневно посещать вуз (многие подобные программы выросли из полностью дистанционных курсов)[2].

В отечественной педагогике довольно активно обсуждается вопрос о применимости смешанного обучения в российских школах[3]. Что касается системы высшего образования, то вузы нередко приходят к подобной модели образования, независимо от освоения зарубежного опыта. Постепенное дополнение традиционных методов работы новыми технологиями на настоящий момент является одним из наиболее органичных процессов. Это позволяет постепенно совершенствовать методику обучения, адаптируя ее к современным возможностям и требованиям.

Развитие информационной среды, интерес абитуриентов и студентов к интернет-технологиям, использование медиакоммуникации, в том числе в профессиональной сфере, не может не учитываться в образовательном процессе. Применение новых технологий в обучении позволяет расширить возможности студента как географически, так и содержательно. Например, дебаты в формате видеоконференций могут быть формой международного общения и способствовать развитию таких общекультурных компетенций как владение культурой мышления, способность к обобщению и анализу, восприятие культурно-значимой информации, следование современным принципам толерантности. В конечном итоге это способствует открытости образования[4].

В образовательных стандартах третьего поколения делается акцент на необходимости обсуждения различных проблем в ходе дискуссий, формирования навыков публичных выступлений и т. д. Уже на уровне бакалавриата федеральный государственный стандарт в числе основных компетенций называет «готовность к сотрудничеству с коллегами, умение работать в коллективе», «способность к гибкой адаптации к различным ситуациям и к проявлению творческого подхода, инициативы и настойчивости в достижении целей профессиональной деятельности», «владение навыками организации и проведения дискуссии»[5] и т. д. Освоение этих компетенций как правило затруднено при заочном обучении, но оно возможно и в удаленной форме. По сути это все больше соответствует реалиям профессионального мира, где членов одного коллектива могут разделять большие расстояния. Поэтому дистанционные формы работы могут успешно применяться и как дополнение к личному общению, частично заменяя его.

Таким образом, смешанное обучение открывает широкие возможности для совершенствования традиционных форм обучения: очной, очно-заочной, заочной. Но можно ли пройти весь цикл получения высшего образования от подачи документов до получения диплома, не приезжая в вуз? Или ограничившись одой или двумя поездками? Будет ли эффективным получение высшего философского образования дистанционно?

Изучение философии предполагает большое внимание к самостоятельному исследованию и личностному поиску. Наряду с этим, для философского образования принципиальное значение имеет личное участие наставника, причем не одного тьютора, который координирует учебный процесс, но целого ряда специалистов, помогающих студенту в освоении определенных областей философского знания. Большую роль играет и учебная группа, во взаимодействии с которой студент осваивает навыки коллективной работы, ведения дискуссии и т. д. Современные технологии позволяют обеспечить все необходимые формы работы и взаимодействия дистанционно, однако это требует принципиально иного уровня методического и технического оснащения, нежели использование удаленных методов обучения в качестве дополнения к аудиторным занятиям.

Важная проблема при дистанционном обучении связана и с контролем знаний. Одной из наиболее популярных форм проведения зачетов и экзаменов становится тестирование. При удаленной проверке знаний эта форма получает особое значение. При этом далеко не всегда задания составляются с учетом развития тестовых технологий и обладают необходимой валидностью и достоверностью. Нередко составленные преподавателем тесты не проходят апробацию перед применением их в качестве контрольных. Если студент отвечает на вопросы теста дома, неизбежно возникают и сомнения в его самостоятельности, а зачастую и авторстве. Главная же проблема применения тестов в философском образовании — это их направленность

на проверку знаний, а не развитие навыков анализа теста, логического мышления и т. д. Альтернативой может быть написание рефератов или творческих заданий, но при этом также возникает целый ряд трудностей. Такая форма контроля не решает проблему авторства, восприятие творческих работ может быть весьма субъективным. Кроме того, проверка подобных заданий является довольно трудоемкой.

Мировой опыт показывает, что обучение философии дистанционно возможно. Среди наиболее крупных мировых вузов, в которых ведется преподавание философии в удаленной форме, выделяются Открытый университет Великобритании (The Open University)[6] и Открытый университет Хагена (FernUniversität in Hagen)[7] в Германии. Многолетний успешный опыт работы этих вузов демонстрирует широкие возможности в сфере дистанционного изучения как философии, так и других специальностей. Однако необходимо отметить, что для этих университетов дистанционная форма работы является приоритетной. Они обладают широкой сетью учебных центров и выстраивают свою работу, исходя из особенностей удаленного обучения.

Дистанционные образовательные технологии безусловно могут успешно применяться в качестве дополнения к аудиторным занятиям. Они позволяют облегчить доступ к литературе, совершенствовать методические пособия, систематизировать самостоятельную работу студента и т. д. Наиболее предпочтительной в данном случае является модель смешанного образования в различных ее вариантах. Использование дистанционных технологий в такой ситуации облегчает получение образования для работающих людей, способствует повышению качества философского образования, получаемого очно, очно-заочно и заочно, но не решает проблему доступности образования для тех, кто не может присутствовать в учебной аудитории: людей с ограниченными возможностями, заключенных, людей, живущих в отдаленных уголках страны или за рубежом. Успешный опыт ряда зарубежных университетов показывает, что философию можно изучать дистанционно. Однако это требует высокого уровня развития технологии, методики удаленного образования в целом и ее адаптации для гуманитарной сферы.

Примечания

1 Федеральный закон «Об образовании в Российской Федерации». URL: минобрнауки.рф/документы/2974 (дата обращения: 28.02.2013).

2 Staker H., Horn M. B. Classifying K-12 blended learning. San Mateo, 2012.

3 Дымченко И. П. Смешанное обучение в России и за рубежом // Актуальные вопросы социальной теории и практики. Ставрополь, 2010. С. 193–197; Правоторов В. Blended learning: близкое будущее российского образования. URL: http://prosvpress.ru/2013/04/blended-learning/ (дата обращения: 26.04.2013); Терентьева Ю. Как это работает: Blended learning. URL: http://www.edutainme.ru/post/kak-eto-rabotaet-blended-learning/ (дата обращения: 02.03.2013).

4 Талалакина Е. В. Дебаты в формате видеоконференций как способ развития общекультурных компетенций // Открытое и дистанционное образование. 2012. № 4 (48). С. 47–52.

5 Федеральный государственный образовательный стандарт высшего профессионального образования по направлению подготовки 030100 Философия (квалификация (степень) «бакалавр»). М., 2010. С. 6–9.

6 URL: http://www3.open.ac.uk/study/undergraduate/qualification/arts-and-humanities/philosophy/index.htm (дата обращения: 26.02.2013).

7 URL: http://www.fernuni-hagen.de/ksw/ (дата обращения: 26.02.2013).

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

О. А. Штайн
канд. филос. наук,
доцент Русской христианской
гуманитарной академии

МЕДИАЛЬНЫЙ ПРИСТУП РЕАЛЬНОСТИ НА КНИЖНЫХ ПОЛКАХ

Copyright © 2013, О. А. Штайн

Книга Валерия Владимировича Савчука «Медиафилософия. Приступ реальности» востребованная и жданная. Представителям академических и околонаучных кругов она поможет легче сориентироваться в поле новой дисциплины. Своего рода атлас по легитимизации и институциализации медиафилософии. Интересующаяся публика сориентируется в ответах на вопрос, почему «старый мир бьется в конвульсиях, их приступы случаются все чаще и чаще»[1].

Книга волнует пределами тем социальной коммуникации, близости и дали, своего и чужого, посредника и посредника (это не тавтология). Каждый из нас, современников, встречался с ситуацией, когда опосредованное образами общение становится не только сообщением, но и представлением, ведущим к аутентичному замыканию, а в редких случаях и персонифицированной аутичности.

Автором обсуждается понятие, несущее в себе большую исследовательскую потенциальность, которое может стать выигрышной партией в игре дефиниций: «отчуждение», «абсурд», «пограничное состояние». Это понятие «чистая отвлеченность».

Социальные проблемы описывать тяжело, а раскрывать еще тяжелее, — процесс, напоминающий установление диагноза хронической или острой боли. Хочется пожелать Валерию Владимировичу духовного здоровья, ведь взять и признаться: «Реальность, обратившаяся медиареальностью»[2], не так просто.

Есть и печаль («печалька») в тексте, даже ностальгия: автор поднимает знамя медиафилософии, оглядываясь на невыразимую нелегкость бытия «пленочных» кинорежиссеров и фотографов, сторонников старых бромосеребряных технологий, говорящих, «что качество их работ не конвертируется в другой формат»[3].

Валерий Владимирович Савчук затронул вопросы, которые я бы отнесла к разряду: «социальный нерв». Например, параграф «Безразличие» посвящен замене личной ответственности коллективной и уходу от безответственности к детерминирующей ее ситуации безответности.

Важна проведенная в книге историко-философская регистрация «поворотов» мысли XX века: онтологический, лингвистический, антропологический, теологический, пространственный, медиальный.

Хочется отметить чуткий юмор, характерный для книг В. В. Савчука: «Лягушка-медиум», «Нужны ли реабилитационные центры для ветеранов компьютерных войн?»

Важно, что поле метода топологической рефлексии в отечественном образовательном пространстве связано с именем В. В. Савчука. В настоящее время этот научно-исследовательский метод интенсивно распространяется в сфере гуманитарных наук. В книге «Медиафилософия. Приступ реальности» ему посвящены параграфы 2 главы: «Редукция к точке», «От карты к топосу».

Автором поднято множество пикантных тем, типа «Боль в медиареальности», «Медиальная форма актуального насилия», «Рана — изнанка знака». С удовольствием отмечаю поэтичную игру слов, типа «изнанка знака», которая пропевается и произносится в ритме и рифме, что делает стиль и почерк Валерия Владимировича узнаваемым и изящным. Легкие прыжки от текстов словенского психоаналитика современного философа Сл.Жижека до писателя русской классической литературы Н. Гоголя и современного исследователя Игоря Смирнова.

Интересен переход от утверждения новой дисциплины медиафилософии в российской образовательной действительности до чисто отечественных социальных тем: «Заборы — третья беда России?».

Copyright © 2013

Хочется предложить дальнейшее исследование таких антропологических тем, как «заборы», «мусор», которые заняли бы место в ряду публикаций по феномену «советской очереди», к примеру[4].

Прекрасно работают подобранные примеры от «безликих конголизцах» до «австралийцев, которые ближе, чем сосед по лестничной клетке».

В завершении хочется сказать, что профессор Санкт-Петербургского государственного университета В. В. Савчук воспитывает новое поколение исследователей, закрепляющих пределы новой для России дисциплины в созданном им Центр медиафилософии, который развивается в ауре так называемой «BBC-атмосферы».

Литература

1. Савчук В. В. Медиафилософия. Приступ реальности. СПб: РХГА, 2013.
2. Богданов К. А. Советская очередь и фольклор.//Повседневность и мифология. СПб: Искусство-СПб., 2001.

Примечания

[1] Савчук В. В. Медиафилософия. Приступ реальности. СПб: РХГА, 2013. С. 3.
[2] Там же. С. 34.
[3] Там же. С. 5.
[4] Богданов К. А. Советская очередь и фольклор.//Повседневность и мифология. СПб.: Искусство-СПб., 2001.

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ РХГА

О. А. Штайн
кандидат философских наук,
доцент Русской христианской
гуманитарной академии

РЕЛИГИОЗНЫЕ ТРАДИЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ НАУКЕ И КУЛЬТУРЕ

Copyright © 2013, О. А. Штайн

28 мая 2013 г. в Русской христианской гуманитарной академии открылись XIII Свято-Троицкие ежегодные международные академические чтения в Санкт-Петербурге.

Свято-Троицкие чтения — форум, который включает в себя научно-теоретические и практические мероприятия. В 2013 году центральным мероприятием форума стала научная конференция «Истина и диалог. К 1700-летию Миланского Эдикта», посвященная одному из первых документов о взаимодействии различных религий, общества и государства. Это стало историческим поводом направить свои усилия на обсуждение и укрепление диалога религиозного и либерального сознаний современного общества, межрелигиозного понимания. В Чтениях приняли участие историки, культурологи, философы, богословы, представителей различных религий и конфессий.

30 мая 2013 г. в рамках данной конференции успешно состоялось секционное заседание «Религиозные традиции в современной науке и культуре», ведущими которого были профессор О. Е. Иванов и доцент О. А. Штайн. Происходящее на секции описали студенты 32 группы Факультета философии, богословии и религиоведения РХГА, активно принимающие участие в конференции.

Протоиерей Владимир Шмалий выступал с докладом «От Миланского эдикта до постсекулярного общества: Церковь в диалоге с наукой и культурой сегодня».

Ведерников А. С. (32 группа ФБР): «Основной тезис: несмотря ни на что, Церковь есть и она нужна даже светскому обществу. Церковь сможет влиять на общественное и индивидуальное сознание только через социальную среду». Доклад резонировал с поиском самого Алексея: «Тема взаимодействия Церкви и общества очень интересная мне лично». Куркин Д. Л. (32 группа ФБР): «Легкий в восприятии, насыщенный по содержанию доклад и харизма о. Владимира произвели вкупе неизгладимое впечатление не только о самом авторе, но и подкрепили мои личные убеждения».

Протоиерей Кирилл Копейкин с докладом «Власть, наука и теология». Исупов М. П. (32 группа ФБР): «С точки зрения докладчика, христианство, христианский взгляд призван заполнить отсутствие смысла в современном обществе». Были и внутренние сопротивления: «В начале доклада автор упомянул победу Константина с помощью Веры. И это политическая власть. Жаль, что помощь в поиске смысла докладчик также рассматривает через призму власти». Синюрка И. И. (32 группа ФБР): «Сегодня наука заняла очень весомое место в жизни человека. Ни в какие века так не прислушивались к науке и она вошла во все сферы жизни. И именно теология делает науку не просто цитированием фактов, а вносит жизнь и нравственность». Пугин С. В. (32 группа ФБР): «О. Кирилл Копейкин обратил внимание аудитории на то, что теология некогда была доминирующей наукой, «в том числе и потому, что она претендовала на всеобъемлющее объяснение окружающего мира. Но пришла физика и серьезно потеснила теологию, некоторым образом присвоив себе ее право объяснять суть происходящих событий и явлений». Актуальность выступления протоиерея Кирилла Копейкина отмечает Котов А. Ю.: «Связь между властью, наукой и теологией довольно актуальны в наше время. Мы больше и чаще нуждаемся в полной картине настоящего и предполагаемого будущего в этих структурах».

Вопросы к протоиерею Кириллу Копейкину возникли у Валерии Удаловой: «1. Откуда у человека иллюзия, что он владеет миром при помощи знания, а самое главное — откуда такое стремление? 2. Как теология, так и наука равнозначно стремятся к поиску скрытой от человека истины о сути бытия, возможен ли момент их пересечения?»

Верно заметила Потапова О. Е. (32 группа ФБР) из доклада о. Кирилла Копейкина, что «с развитием науки роль теологии стала менее значимой. Человек, познавая материальный мир, понимая его основы, ставил себя на место творца. Наука дала структуру, но сейчас она достигла такой глубины структуры, что дальше изучать просто невозможно». Из чего, О. Е. Потапова сделала вывод: «Научное знание дает структуру, но не дает смысла». Значимость выступления была оценена высоко: «Я хотел бы написать, что выступление необходимо, чтобы мы задумались о том, что теология и есть фундамент, как считал Ньютон, Паскаль и много других ученых». (Синюрка И. И.)

Необходимо отметить доклад аспирантки кафедры философии РХГА Юлии Владимировны Белоусовой «Образ протестантской конфессии в современной российской медиасреде» (научный руководитель к. ф. н., доц. Штайн О. А.). Он вызвал также большой резонанс в аудитории. Юлия Владимировна выступала по результатам проведенного социологического

Copyright © 2013

опроса, в ходе которого было задействовано 370 респондентов Северо-Западного региона РФ. Полученные цифры соцопроса будут опубликованы в скором времени.

«Доклад Оксаны Александровны Штайн "От субъекта к субъектности: биография и топография" затрагивает острую на сегодняшний день тему потери индивидуальности. Медийная культура стирает границы между приватным и публичным, сценой и закулисьем, пропадает глубина, подтекст, вынося основной смысл на поверхность, которая похожа на мыльный пузырь. Такая тенденция носит общекультурный и всемирный характер». (Корконосова Ольга Игоревна, 32 группа ФБР). «Речь в докладе О. А. Штайн шла о взаимосвязанности топоса (ландшафта) и биографии человека, что приводит к актуальности данной темы — какой ландшафт созерцает современный человек? Очевидно, что в эпоху тотальной глобализации и урбанизации ландшафты стандартизируются — мы живем в безликих мегаполисах-близнецах, едим одну и ту же пищу в одних и тех же сетевых ресторанах, ездим по одним и тем же маршрутам в одном и том же транспорте. Психическая целостность субъекта распадается на неисчислимое множество отрезков и линий, совокупность которых и есть субъектность» (Королёв Всеволод, 32 группа ФБР). «Говоря непосредственно о тематике доклада О. А. Штайн, хочу отметить, что вопрос о подмене моральных ценностей в последнее время встает все острее. К сожалению, сейчас стало модным шоу, шоу как эффектность. Эта "мода" распространилась повсюду и незаметно стала определяющим фактором оценочного суждения о плохом и хорошем, вредном и полезном. Мы порой уже не замечаем, как поддаемся на эффектность, а не на внутренний смысл!» (Власенко Р. Г., 32 группа ФБР).

Получилось так, что секция, посвященная религиозным традициям в современной науке и культуре, затронула наиболее актуальные проблемы постсекулярного общества, соотношения власти, науки и церкви, трансляции ценностей культуры, распада субъекта. Дискуссии и обсуждения вылились в диалог между студентами, преподавателями, служителями различных конфессий, учеными и представителями власти современного российского общества.

Статья выполнена при поддержке гранта РГНФ 13-03-00279-а.

В. А. Егоров
аспирант
Русской христианской
гуманитарной академии

XIII СВЯТО-ТРОИЦКИЕ ЕЖЕГОДНЫЕ АКАДЕМИЧЕСКИЕ ЧТЕНИЯ

Copyright © 2013, В. А. Егоров

Свято-Троицкие чтения — ежегодный форум, который включает в себя научно-теоретические и практические мероприятия, направленные на осмысление истории и современных проблем религии, культуры и образования в ценностно-гуманитарной перспективе. За двенадцать лет Чтения стали заметным событием в философско-культурологической, религиоведческой, научно-педагогической среде Санкт-Петербурга и Северо-Запада России, приобрели не только межрегиональный, но и международный статус. Кроме участников из Санкт-Петербурга, различных регионов России в Чтениях приняли участие исследователи из стран ближнего и дальнего зарубежья: Белоруссии, Украины, Италии и Испании.

Главным организатором Свято-Троицких чтений является Русская христианская гуманитарная академия, а среди организаций-партнеров Чтений 2013 года были: Санкт-Петербургская православная духовная академия, Общецерковная аспирантура и докторантура им. св. равноапостольных Кирилла и Мефодия (Москва), Католическая высшая духовная семинария «Мария-Царица апостолов» (Санкт-Петербург), Теологический институт евангелическо-лютеранской церкви Ингрии в России (Санкт-Петербург), Университет области Валь д'Аоста (Италия), Католический университет «Сакро Куоре» (Милан, Италия), Сиенский университет для иностранцев (Сиена, Италия), Университет Наварры (Памплона, Испания), Национальный педагогический университет им. М. П. Драгоманова (Украины). Институт всеобщей истории РАН, Центр истории религии и церкви (Москва), Итальянская ассоциация славистов, Научно-образовательное культурологическое общество России. На конференции прозвучало свыше 100 докладов, среди участников было более 20 докторов наук, свыше 50 кандидатов наук, а так же аспиранты, студенты, научные сотрудники без званий из Русской христианской гуманитарной академии, Санкт-Петербургского государственного университета, Омского государственного университета, Тамбовского государственного университета, Санкт-Петербургской духовной академии РПЦ МП, Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. Кирилла и Мефодия РПЦ МП, других вузов и научных организаций России, Украины, Белоруссии, Испании и Италии.

Первый день XIII Свято-Троицких чтений начался с пленарного заседания обозначенного темой «Традиционные религии в европейской и российской культуре: история, современность, перспективы». С приветственным словом к собравшимся обратился ректор Русской христианской гуманитарной академии проф. Д. К. Бурлака. В своем выступлении Дмитрий Кириллович поприветствовал участников Чтений и особо отметил, что данная конференция, ставшая уже традиционной, приурочена к христианскому празднику Святой Троицы, в день которого был основан Петром I город Санкт-Петербург. Продолжил работу пленарного заседания проректор РХГА по научной работе проф. Д. В. Шмонин, который в своем докладе «Традиционные религии в современной России: образовательные стратегии или ситуационные решения?» отметил, что проблема интеграции теологического образования в современную образовательную среду остается актуальной и проанализировал основные тенденции этого процесса. Следующий докладчик Магдеев Р. Т. в своем выступлении «Российский опыт в контексте конфессиональных и этнокультурных взаимоотношений» отметил как одну из серьезнейших проблем нашего времени недостаточную интеграцию в социокультурное пространство вновь прибывших в Санкт-Петербург из стран ближнего исламского зарубежья. Далее на пленарном заседании выступил проф. А. Ю. Григоренко с темой «Специфика религиозной толерантности» в который отметил, что религиозная толерантность предполагает взаимное уважение и не может быть процессом, направленным в одну сторону. Сторонники радикальных идеологий, не способные ни выслушивать собеседника, ни вести с ним конструктивную полемику, тем самым делают невозможным толерантное отношение к пропагандируемыми ими взглядам и идеологиям. Это утверждение вызвало горячий интерес и одобрение присутствующих. Завершил пленарное заседание священник Римско-католической церкви в Санкт-Петербурге Хосе М. Вегас, который в докладе «Христианство XXI века и утверждение истины» выделил такую главную черту нашего времени как релятивизм в вопросах истины, что может привести к историческому тупику. А связь истины и разумности человека не ведет к догматическому навязыванию определенной точки зрения.

По окончании пленарного заседания прошли две презентации. На первой были представлены книжные новинки издательства РХГА 2012–2013 годов, а на второй была представлена книга А. И. Мраморнова «Судебный процесс против саратовского духо-

Copyright © 2013

венства в 1918–1919 гг.». Первую презентацию провел директор издательства проф. Р. В. Светлов, который отметил, что за отчетный период количество и общий тираж выпущенных издательством РХГА книг увеличился по сравнению с 2011 годом. Р. В. Светлов представил книги вошедшие в самую известную серию издательства — «Русский путь»: «Белинский: pro et contra», «Данте: pro et contra», «Пастернак: pro et contra», «Наполеон: pro et contra», «Александр I: pro et contra» и др. Большой читательский интерес вызвали книги посвященные основным конфессиям России, которые также вошли в серию «Русский путь»: «Православие: pro et contra», «Протестантизм: pro et contra», «Ислам: pro et contra» и «Католицизм: pro et contra». Среди других книг изданных в 2012–2013 годах издательством РХГА Р. В. Светлов отметил следующие: Штайн О. А. «Маска как форма идентичности: Введение в философию образа»; Хоружий С. С. «Исследования по исихастской традиции»; Жан Фруассар «Хроники. 1340–1350». Перевод и примечания М. В. Аникиева; Перцев А. В. «Молодой Ясперс: рождение экзистенциализма из пены психиатрии»; Евлампиев И. И. «Философия человека в творчестве Ф. Достоевского»; Савчук В. В. «Медиафилософия. Приступ реальности»; Смирнов М. Ю. «Религия и религиоведение в России» и др. Сразу после этого была презентована книга секретаря Учёного совета Общецерковной аспирантуры и докторантуры РПЦ МП А. И. Мраморнова «Судебный процесс против саратовского духовенства в 1918–1919 гг.». Книга стала итогом 3-летней научной работы автора и посвящена одному из первых публичных антицерковных судов в Советской России. Книгу представил автор, среди выступающих были зав. кафедрой СПбПДА прот. Георгий Митрофанов и проф. С. Л. Фирсов (СПбГУ).

Работа первого дня Чтений завершилась секционными заседаниями: «Религиозные традиции в культуре и образовании: философско-богословские аспекты» — ведущий проф. Д. В. Шмонин; «Религиозные традиции в зеркале истории религии и религиоведения» — ведущий проф. К. Е. Нетужилов; «Религиозные традиции в зеркале материальной и духовной культуры» — ведущий проф. А. А. Хлевов.

Второй день Свято-Троицких чтений продолжился работой по секциям. Открыл работу секции «Религиозные традиции в зеркале богословия, философии и науки», ведущими которой были проф. П. А. Сапронов, В. А. Егоров, о. Савва (Мажуко), (Белоруссия) с выступлением «Тема Евхаристии в контексте экуменических взглядов прот. Сергия Булгакова». В своем выступлении докладчик отметил значение деятельности о. Сергия Булгакова в экуменическом движении различных христианских церквей, где общее единое виделось ему в мистически-церковном более, чем в просто в политическом или каноническом сближении. В докладе «Сыны Божии (передача выражения bene'elim в Псалтыри) Д. В. Васильевой прозвучала мысль о том, что выражение bene'elim довольно трудно для понимания и существует множество его интерпретаций — от традиционного «сыны Божии», до «сынове сильных». Автор рассмотрел толкование этого выражения свтт. Иоанна Златоуста, Афанасия Великого, блж. Феодорита Кирского. В. А. Егоров в своем выступлении «Новые религиозные движения России. Прошлое, настоящее, будущее. Перспективы включения в социокультурное пространство Росси» рассмотрел различные виды НРД присутствующие в религиозном пространстве России, отметил, что сам термин «новые» не всегда точно отражает свое наполнение, потому что в ряде НРД уже существует несколько поколений последователей. Автор подчеркнул, что несмотря на более чем 30-летнюю историю НРД это явление все еще недостаточно изучено и еще требует своего осмысления. Завершил работу секции доклад иеродиак. Родиона (Ларионова) «Теология и естествознание: соприкосновение в современной образовательной среде», в котором выступающий высказал мысль, что богословское образование в нашей стране, в отличие от западных стран, существовало вне светского академического пространства, и предположил, что в условиях современности, когда массовое высшее образование ориентировано на рыночную экономику, необходимы новые площадки для научного диалога между наукой и религией, и такими площадками могли бы стать кафедры теологии. Параллельно работе этой секции проходила другая, — «Религиозные традиции в зеркале культуры», с ведущими проф. О. Е. Иванов и доц. О. А. Штайн.

После окончания работы секций, как часть культурной программы Чтений, была торжественно открыта выставка фотографий В. А. Егорова «РХГА. Из хроник № 10, 11, 12, 13». Представленные работы выполнены в технике репортажа и портрета и показывают жизнь Русской христианской гуманитарной академии за последние 4 года через ее коллективное и индивидуальное. На открытии выставки автор сказал: «Казалось бы, вполне ясный жанр и ясная подача, не требующие подготовленности зрителя. Но давайте посмотрим на эти работы под тем углом, где репортаж — повествование, а портрет — текст. И тогда представленное сразу осмысляется иначе — кажущаяся банальность уходит и зритель прочтет то, что заключено в этих работах, выходя за границы видимого». А завершился второй день Свято-Троицких чтений семинаром «Схоластический рационализм: теология, философия, образование (исторические и актуальные аспекты)». Ведущими этого семинара были проф. Р. А. Лошаков и проф. Д. В. Шмонин.

30 мая третий день конференции начался пленарным заседанием темой «Между теократией и либерализмом: к 1700-летию Миланского эдикта», который открыл ректор РХГА, проф. Д. К. Бурлака докладом «Миланский эдикт: pro et contra». Продолжил пленарное заседание о. М. С. Сиерра с докладом «Миланский "эдикт": проблемы, значение и перспективы» в котором обратился к историографии «Миланского эдикта» и к возможной постановке вопроса этого документа не как эдикта, а как рескрипта. Также автор обратил внимание на то, что «Милан-

ский эдикт», возможно, следует рассматривать как первую «Декларацию прав человека». После этого с темой «Император Константин и арианский кризис. Светская власть и религиозный вопрос» выступила А. Арко. В своем выступление докладчик отметила, что император Константин своим указом заложил основу последующей модели отношений между церковной и государственной властями в восточной части римской империи, с приоритетом государственной. В то время как в западной части империи эта модель не получила своего развития и в церковных вопросах церковь никогда не подчинялась государственной власти. Продолжил работу пленарного заседания проф. Р. В. Светлов, декан факультета философии, богословия, религиоведения РХГА с темой «Эдикт 313 г. в контексте истории римского религиозного законодательства». И завершил первую часть пленарного заседания доклад М. Пизери «Религия, конфессиональные идеологии и народное образование в Западной Европе Нового времени (к 1700-летию Эдикта Константина)».

После перерыва Чтения продолжили свою работу в форме пленарного и секционных заседаний. На пленарном заседании слово было предоставлено М. Сангалли с докладом «Диалог и столкновения католиков, православных и мусульман в Новое время: Рим, Венеция и Балканский полуостров». Далее выступил М. Коррадини с докладом «Образ Константина в итальянской литературе Нового времени». Работу пленарного заседания завершил доклад заведующего отделением итальянского языка и культуры кафедры романо-германской филологии РХГА доц. Капилупи С. М. «Значение "Доконстантиновского идеала" по отношению к христианскому трагизму и либеральному католицизму итальянского романиста А. Манцони».

Первое секционное заседание третьего дня Чтений носило название «Религиозные традиции в современной науке и культуре», ведущими которого были проф. О. Е. Иванов, доц. О. А. Штайн. Открыл работу секции прот. Владимир Шмалий, проректор Общецерковной аспирантуры и докторантуры Русской Православной Церкви им. Свв. Кирилла и Мефодия докладом «От Миланского эдикта до постсекулярного общества: Церковь в диалоге с наукой и культурой сегодня». В своем докладе автор отметил, что проходящие в течении нескольких столетий, начиная с Просвещения, секуляризационные процессы не привели общество к той ситуации, где религия является только частным делом, а, наоборот, мы отмечаем, что во многих странах наблюдается феномен «возвращения религии» и то, что общество находится в ситуации «постсекуляризма» и эта ситуация требует осмысления и построения новых отношений общества и религии. Свящ. Алексий Красавин в выступлении «Богословие и наука в перспективе диалога: опыт деятельности Европейского общества по изучению науки и теологии (ESSSAT)» рассказал об опыте деятельности общества ESSSAT, которая направлена на развитие диалога религии и науки не только как о возможности, но и необходимости. Интересна проговариваемая возможность создания нового модуля в системе образования такого, как «религия и наука». Белоусова Ю. В. в своем докладе «Образ протестантской конфессии в современной российской медиасреде» рассматривала динамику образа современного российского протестанта в медиапространстве на примере отечественного ТВ за более, чем 10-летний период, где такой образ претерпел незначительные изменения оставаясь в целом негативным. Были интересны приведенные цифры социологического опроса, проведенного автором доклада среди более, чем 400 респондентов в 7 городах Северо-Западного региона РФ и отражающие мнение о протестантизме, как религиозном течение христианства и об отношение к носителям этого вероучения. Второе секционное заседание «Религиозные традиции в зеркале богословия и истории» вели проф. Р. В. Светлов, доц. С. М. Капилупи. На секции прозвучали доклады: М. Пизери «Школьные реформы Ломбардии восемнадцатого века между янсенизмом и антииезуитизмом»; прот. В. Хулапа «Барменская декларация: Solus Christus в эпоху «принципа фюрера»; свящ. К. Костромина «Восток и Запад: От Миланского эдикта к 1054 г.»; Марковича К. Г. «Исторический анализ легенды об основании св. Ап. Петром кафедры епископов Рима»; Новиченко И. Ю., Токарева Е. С. «Религиозный компонент в высших учебных заведениях: опыт стран Западной Европы» и др.

Четвертый и последний день XIII Свято-Троицких международных академических чтений в РХГА включал в себя конференции: «Культура и искусство в трансляции национальных символов и смыслов» под руководством проф. М. Н. Цветаевой и «Церковь, государство и общество в истории русской мысли», где ведущим был проф. А. А. Ермичев. А также семинары: «Хайдеггеровскими тропами в поисках истины», ведущая канд. филос. наук И. С. Хромец (Украина); «Модуль "Светская этика" в школьном образовании: теоретические аспекты и практика преподавания» и киносеминар «Человек в зеркале психологии», ведущая декан кафедры психологии РХГА доц. М. В. Руднева.

Докладчиками семинара «Модуль "Светская этика" в школьном образовании: теоретические аспекты и практика преподавания» стали: ректор РХГА, заведующий кафедрой педагогики и философии образования РХГА, руководитель лаборатории ценностно-культурологической педагогики СЗО РАО (на базе РХГА) доктор философских наук, проф. Д. К. Бурлака; заведующий кафедрой этики Санкт-Петербургского государственного университета кандидат философских наук, доцент В. Ю. Перов; заведующий кафедрой философии образования Санкт-Петербургской академии постдипломного образования доктор философских наук, проф. К. В. Романов; заместитель председателя Отдела религиозного образования и катехизации Санкт-Петербургской митрополии РПЦ (МП) свящ. Илия Макаров; преподаватель Католической высшей духовной семинарии

«Мария — Царица Апостолов» кандидат философских наук свящ. Хосе Мария Вегас. Скиперы семинара поделились своими соображениями о содержании и теоретических основаниях светской этики как учебной дисциплины, ее месте как модуля в рамках введенного в общеобразовательных учреждениях России курса «ОРКСЭ», опыте преподавания светской этики, месте в учебно-воспитательном процессе и перспективах преподавания этого курса в рамках предметной области «Основы духовно-нравственной культуры народов России». Формат семинар предполагал обсуждение выступлений в котором живое участие приняли собравшиеся в зале, а это представители органов управления образованием Санкт-Петербурга и Ленинградской области, религиозных организаций, руководители и работники образовательных учреждений и учреждений повышения квалификации.

На киносеминаре «Человек в зеркале психологии» были просмотрены документальные фильмы: «Джон» режиссеров Джеймса Робертсона и Джойса Робертсона; «Свято» режиссера Виктора Косаковского. Фильм «Джон» рассказывал о значении привязанности и влиянии разлуки на психофизиологическое развитие ребенка. Исследования, сделанные на основе этого фильма, подтвердили взаимосвязь присутствия близкого человека на последующую жизнь детей. Главный герой документального фильма «Свято» — двухлетний сын режиссера Святослав. В. Косаковский провел над ним эксперимент: два года прятал от него зеркала, а потом показал и снял его реакцию на видео. Обсуждение фильмов проходило в ракурсе трех аспектов: социального сиротства и его последствий, вопроса экзистенциальной отчужденности и одиночества, а также этического компонента представленных фильмов. Участники семинара обсуждали проблемы: в чем специфика детско-родительских отношений; как ребенок, столкнувшийся с эмоциональной холодностью родителей, справляется с этой ситуацией; что в условиях современности побуждает родителей оставлять своих детей в домах сиротства; возможна ли полноценная психологическая компенсация в условиях приемной семьи; каковы возможные психологические последствия оставления ребенка и т. д.

Подводя итоги Свято-Троицких чтений следует отметить, что Чтения стали заметным явлением в научной жизни Санкт-Петербурга, Северо-Запада России и вызвали большой интерес научного сообщества из других городов и частей России, а также стран ближнего и дальнего зарубежья. Как результат такого интереса стал четырехдневный формат Чтений, участие, кроме России, ученых из Белоруссии, Украины, Италии и Испании.

Работа XIII Свято-Троицких чтений освещалась различными средствами массовой информации, такими как: РИА-Новости С-Пб, К-портал (объединение католических журналистов освещающих жизнь Католической Церкви в России и СНГ), Радио Ватикана, Радио «Град Петров», Санкт-Петербургская православная духовная академия, Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата, Служба «Среда» (некоммерческая исследовательская организация по изучению современного российского общества, веры и религии), Общецерковная аспирантура и докторантура РПЦ МП, Christian Media Group и др.

МАГИСТЕРСКАЯ ПРОГРАММА «РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ» ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЙ ПРОФИЛЬ «МИСТИКО-ЭЗОТЕРИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ»

Русская христианская гуманитарная академия (Санкт-Петербург) объявляет о наборе учащихся на магистерскую религиоведческую программу с профилем научного изучения западного и отечественного эзотеризма и мистицизма. Образовательный цикл рассчитан на 2–2,5 года. За отведенное время магистранты получают возможность прослушать 12–15 специализированных курсов (не считая курсов общей направленности), посвященных мистико-эзотерической проблематике. Начало занятий — с января-февраля 2014 г., после укомплектования группы. Обучение платное.

Перечень специальных дисциплин:

— Введение в эзотериологию
— История и философия магии
— Астрология
— Алхимия
— Гностицизм и герметизм
— Неоплатонизм
— Каббала и еврейский мистицизм
— Европейский эзотеризм 16–19 вв.
— Масонство
— Современные оккультные направления
— Теософия и антропософия
— Традиционализм
— История мистицизма и эзотеризма в России
— Христианский мистицизм
— Трансперсональная психология

Объявляемая магистерская программа — единственная в своем роде на всем постсоветском пространстве. Никакое другое учебное заведение России и других постсоветских государств не готовит подобных специалистов. Со студентами будет работать опытный преподавательский состав программы, среди которых кандидаты и доктора наук.

Руководителями программы являются д. ф. н., проф. Роман Викторович Светлов и к. ф. н., доц. Сергей Владимирович Пахомов. Планируется подготовка специалистов, прекрасно разбирающихся в специфике самых разных эзотерических традиций, категорий, символов, знающих множество мистико-эзотерических и эзотериологических текстов. Занятия проходят с учетом всех современных образовательных требований, предполагают вовлечение студентов в активную интеллектуальную деятельность и интенсивную самостоятельную работу.

Собеседование по вопросам приема проводится в РХГА каждый вторник с 14.00 до 15.00, по адресу: Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15, ауд. 506.

АСПИРАНТУРА АКАДЕМИИ

В Русской христианской гуманитарной академии осуществляется подготовка научно-педагогических кадров высшей квалификации через очное и заочное обучение в аспирантуре, а также через соискательство.

В соответствии с лицензией Федеральной службы по надзору в сфере образования и науки Министерства образования и науки России в РХГА открыт прием на следующие специальности:

07.00.02 — Отечественная история (исторические науки);
09.00.03 — История философии (философские науки);
09.00.13 — Философская антропология, философия культуры (философские науки);
09.00.14 — Философия религии и религиоведение (философские науки);
13.00.01 — Общая педагогика, история педагогики и образования (педагогические науки);
19.00.01 — Общая психология, психология личности, история психологии (психологические науки);
24.00.01 — Теория и история культуры (культурология).

В аспирантуру на конкурсной основе принимаются граждане России, государств ближнего и дальнего зарубежья, имеющие высшее профессиональное образование, успехи в научных исследованиях и склонность к научной работе. Предпочтение отдается лицам, работающие по профилю избранной специальности. Те же правила распространяются и на соискателей.

Порядок подачи документов и конкурсного отбора — в соответствии с законодательством и нормативными документами органов управления наукой и образованием Российской Федерации. Обучение платное.

Поступающие проходят следующие вступительные испытания:

— **Экзамен по философии**
— **Экзамен по специальности**
— **Экзамен по иностранному языку.**

Текущую информацию о размере и порядке оплаты программы обучения в аспирантуре (соискательства), необходимых документах, расписаниях вступительных экзаменов, научных планов работы аспирантов, перспективах работы над диссертациями можно получить по телефону: (812) 971-05-17.

Заведующая отделом аспирантуры — кандидат философских наук, доцент Штайн Оксана Александровна

Тел.: (812) 971-05-17

Факс: (812) 571-30-75; 314-35-21