

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ М.В. ЛОМОНОСОВА
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ
И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

ПРОБЛЕМЫ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

К 20-ЛЕТИЮ ОТДЕЛЕНИЯ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ
ФИЛОСОФСКОГО ФАКУЛЬТЕТА
МГУ ИМЕНИ М.В. ЛОМОНОСОВА

2016



Сборник научных статей «Проблемы религиоведения: к **20-летию Отделения религиоведения философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова**» включает статьи как ныне работающих на Отделении религиоведения сотрудников, так и выпускников Отделения. Сборник будет полезен и интересен специалистам-религиоведам, представителям смежных отраслей научного знания, заинтересованным в изучении религии, ее исторических и современных форм.

ISBN 978-5-93883-317-3



9 785938 833173

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМЕНИ М.В. ЛОМОНОСОВА

ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

Проблемы религиоведения

к 20-летию Отделения религиоведения
философского факультета МГУ
имени М.В. Ломоносова



Москва

Издатель Воробьев А.В.

2016

УДК 291
ББК 86.2
П78

Печатается по решению Ученого совета и на средства философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова

РЕЦЕНЗЕНТЫ

доктор философских наук *Глаголев Владимир Сергеевич*
доктор философских наук *Астахова Лариса Сергеевна*

П78 Проблемы религиоведения: к 20-летию Отделения религиоведения философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова / Под ред. П.Н. Костылева, И.Н. Яблокова / МГУ имени М.В. Ломоносова, философский факультет. — М.: Издатель Воробьев А.В., 2016. — 216 с.

ISBN 978–5–93883–317–3

Сборник научных статей «Проблемы религиоведения: к 20-летию Отделения религиоведения философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова» включает статьи, принадлежащие перу как ныне работающих на Отделении религиоведения сотрудников, так и выпускников Отделения. Сборник будет полезен и интересен как специалистам-религиоведам, так и представителям смежных отраслей научного знания, заинтересованным в изучении религии, ее исторических и современных форм.

«Problems of religious studies: the 20th anniversary of the Department of Religious Studies, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University» includes articles scholars of the Department and its graduates. The book will be useful and interesting for religious studies scholars and theologians, historians of religion and representatives of related sectors of scientific knowledge.

© Коллектив авторов, 2016

ISBN 978–5–93883–317–3

© Воробьев А.В. & ЦСК, оформление, 2016

Научное издание

Подписано в печать 20.09.2016. Формат 60x88/16. Бумага офсетная. Гарнитура «Таймс».
Печать офсетная. Усл.-печ. л. 13,5. Уч.-изд. л. 11,28. Тираж 500 экз. Заказ № 342.

Оригинал-макет и обложка подготовлены *А.В. Воробьевым*, корректор *С.В. Борисова*

Издатель Воробьев А.В. г. Москва, ул. Профсоюзная, 140–2–36. **8(495)772–03–76**

Типография ООО «Телер». 125299, г. Москва, ул. Космонавта Волкова, д. 12.
Лицензия на типографскую деятельность ПД № 0059

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	4
<i>Миронов В.В.</i> Религиоведение на философском факультете Московского университета	5
<i>Яблоков И.Н.</i> Проблемы самоидентификации в отечественном религиоведении: опыт решения на Отделении религиоведения философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова.....	8
<i>Забяко А.П.</i> Генезис и объект феноменологии религии (дискуссия в российском религиоведении).....	25
<i>Колкунова К.А.</i> Подходы к исследованию духовности в западном религиоведении	35
<i>Меньшикова Е.В.</i> Проблемы религии в трудах Г.Г. Шпета.....	40
<i>Давыдов И.П.</i> Методологическая проблематика в контексте религиоведческих дисциплин: различные подходы	48
<i>Апполонов А.В.</i> Роджер Бэкон о религии.....	63
<i>Барашков В.В.</i> Американская антропология религии и концепция религии Пауля Рэдина.....	74
<i>Саврей В.Я.</i> Герменевтика и экзегетика св. Андрея Критского в его «Великом покаянном каноне».....	79
<i>Вевурко И.С.</i> Антропологические аспекты «Жития преподобной Марии Египетской»	93
<i>Винокуров В.В.</i> Алхимия «Книги Бытия» Георга фон Веллинга и проблема семиотической конгруэнтности	104
<i>Золотова Е.В.</i> Альберт Швейцер о значении религии в современной культуре	108
<i>Ершова И.И.</i> О развитии истории религии в России	112
<i>Костылев П.Н.</i> Кораническая хамартиология: кардиологический аспект... ..	131
<i>Осипова О.В.</i> Опыт преподавания сравнительно-исторического индоевропейского языкознания на отделении религиоведения философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова.....	161
<i>Свиридова Н.В.</i> Общество Иисуса в трудах зарубежных исследователей	168
<i>Тажуризина З.А.</i> Возрождение религии в СССР в 70–80-е годы XX века (на материале художественной литературы)	174
<i>Трофимова З.П.</i> Проблемы религиоведения на страницах американского журнала «Религиозный гуманизм».....	182
<i>Лебедева М.С.</i> Учебно-методический комплекс по дисциплине «Религиоведческая экспертиза».....	193

Предисловие

Отделение религиоведения было открыто на философском факультете приказом от 25 июня 1996 г. №313 ректора МГУ В.А. Садовниченко на основании решения Ученого совета МГУ от 13 мая 1996 г., протокол №2. Отделение было создано на базе кафедры философии религии и религиоведения, которая, в свою очередь, наследовала вклад в науку и образование, внесенный кафедрой истории и теории атеизма и религии, учрежденной в 1959 году. Включенность отделения в состав философского факультета предоставила благоприятные условия для развития этой области научного знания и организации преподавания соответствующих учебных дисциплин.

С 1996 по 2015 год на Отделении религиоведения прошло двадцать выпусков специалистов-религиоведов, с 2015 года начат выпуск бакалавров, работает религиоведческая магистратура. Сегодня на Отделении религиоведения работают: доктор философских наук профессор В.А. Алексеев; кандидат философских наук доцент А.В. Апполонов; кандидат философских наук доцент И.С. Вевюрко; кандидат философских наук доцент В.В. Винокуров; доктор философских наук профессор В.С. Глаголев; кандидат философских наук доцент И.П. Давыдов; кандидат философских наук доцент И.И. Ершова; старший преподаватель П.Н. Костылев; кандидат филологических наук доцент О.В. Осипова; доктор философских наук профессор В.Я. Саврей; доктор философских наук профессор З.П. Трофимова; доктор философских наук профессор И.Н. Яблоков.

Сборник научных статей «Проблемы религиоведения: к 20-летию Отделения религиоведения философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова» включает в себя статьи, посвященные религиоведческой проблематике и принадлежащие перу как сотрудников философского факультета МГУ, так и выпускников-религиоведов, специалистов в области философии религии и религиоведения. Мы надеемся, что сборник будет полезен и интересен как читателю-религиоведу, так и представителю смежных отраслей научного знания, заинтересованному в изучении феномена религии, ее исторических и современных форм.

П.Н. Костылев, И.Н. Яблоков

Религиоведение на философском факультете Московского университета

Изучение религии на философском факультете и в Московском университете имеет ничуть немалую историю. Впервые научное исследование религии в Московском университете было предпринято в диссертации на соискание профессорского звания Дмитрия Сергеевича Аничкова (1733–1788), носящей название «Рассуждение из натуральной богословии о начале и происшествии натурального богопочитания» (1769 г.). Первым же учебным курсом, связанным с задачами научного изучения религии, был курс «История религиозных идей» — основной курс секции истории философии, одной из трех секций группы философских наук, открытых в 1906 году на историко-филологическом факультете Московского университета.

Изучение религии в университете не прекращалось, несмотря на постоянные структурные изменения университета; так, еще в 1918 году были заявлены такие курсы лекций, как «Учение Канта о сущности религии», «Учение Наторпа о религиозных переживаниях»; уже на факультете общественных наук (1919–1925 гг.) читались курсы по истории религии; когда он был преобразован в этнологический факультет (1925–1930 гг.), курс истории религии читал Сергей Павлович Толстов (1907–1976), в будущем — декан исторического факультета (1943–1945 гг.) и директор Института этнографии АН СССР (с 1942 г.). В 1930 году этнологический факультет был преобразован в историко-философский, однако год спустя новый факультет был выведен из состава Московского университета и конституировался под названием Московского института философии, литературы и истории имени Н.Г. Чернышевского (МИФЛИ). После восстановления философского факультета (1941 г.) первые лекции по истории религии и атеизма в рамках работы кафедры диалектического и исторического мате-

риализма стал читать в 1954 году Евдоким Федорович Муравьев (1896–1980).

Систематически религиоведческие дисциплины в университете начали преподаваться на созданной в 1959 году кафедре истории и теории атеизма и религии. Открытие кафедры состоялось в соответствии с постановлениями ЦК КПСС «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения» (07.07.1954) и «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения» (10.11.1954), в которых, вероятно, впервые был использован термин «научный атеизм». Пять лет спустя, в 1959 году, в вузы СССР была введена новая дисциплина — «Основы научного атеизма», что естественным образом повлекло за собой институализацию религиоведения в Московском университете.

У истоков кафедры стояли известные ученые во главе с профессором Ильей Диомидовичем Панцхава (1906–1986, зав. каф. до 1969 г.), затем заведующим кафедрой стал Михаил Петрович Новиков (1918–1993, зав. каф. до 1987 г.), а с 1988 года — Игорь Николаевич Яблоков. Кафедра развернула преподавание своего предмета почти на всех факультетах МГУ. В 1991 году кафедра была переименована в кафедру философии религии и религиоведения, а в 1996 году на базе кафедры было создано отделение религиоведения философского факультета МГУ. Большая работа была проведена факультетом по конституированию специальности «Религиоведение» в российских вузах. Приоритетным направлением научной работы кафедры является исследование проблемы «Религиоведение в системе философского и гуманитарного знания», а в рамках этого направления следующих тем: методологические проблемы религиоведения; исследование религиозной философии и антропологии; религии мира: история и современность; наука и религия. При непосредственном участии преподавателей кафедры и факультета был разработан как федеральный стандарт, так и стандарт Московского университета по направлению подготовки «Религиоведение».

Научные интересы студентов, аспирантов и молодых ученых-религиоведов выражаются в совместных проектах, нередко полу-

чающих большой общественный резонанс. Сотрудники отделения входят в редакционные коллегии ведущего издания по этому направлению — научно-теоретического журнала «Религиоведение» (с 2001 г.), сотрудники и выпускники отделения принимают участие в работе научного журнала «Религиоведческие исследования» (с 2009 г.), ежегодников «MAGNUM IGNOTUM» (с 2012 г.) и «Религиоведческий альманах» (с 2016 г.).

В целом история и современное состояние религиоведения на философском факультете Московского университета позволяет надеяться на дальнейшее развитие науки о религии в университетском пространстве.

Проблемы самоидентификации
в отечественном религиоведении:
опыт решения на Отделении религиоведения
философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова

Отделение религиоведения было открыто на философском факультете Приказом от 25 июня 1996 г. № 313 Ректора МГУ В.А. Садовничева на основании Решения Ученого совета МГУ имени М.В. Ломоносова от 13 мая 1996 г. протокол № 2. Включенность отделения в состав философского факультета создавало благоприятные условия для развития данной области научного знания и организации преподавания соответствующих учебных дисциплин. Отделение религиоведения создано на базе кафедры философии религии и религиоведения, которая наследовала вклад в науку и образование, внесенный кафедрой истории и теории атеизма и религии. Кафедра истории и теории атеизма и религии была учреждена Приказом Ректора МГУ имени М.В. Ломоносова академика И.Г. Петровского в 1959 году. В 2009 году отмечен 50-летний юбилей этой кафедры¹.

На Отделении религиоведения, на кафедре философии религии и религиоведения работали: доктор философских наук профессор В.А. Алексеев, кандидат философских наук Д.В. Алексеев, кандидат философских наук доцент А.В. Апполонов, доктор философских наук профессор Ю.Ф. Борунков, кандидат философских наук старший преподаватель И.С. Вевюрко, кандидат философских наук доцент В.В. Винокуров, доктор философских наук профессор В.С. Глаголев, кандидат философских наук доцент И.П. Давыдов, кандидат философских наук доцент Н.К. Дмитриева, кандидат философских наук доцент И.И. Ершова, доктор исторических наук профессор Г.М. Керимов, кандидат исторических наук А.В. Короленков, П.Н. Костылев, доктор философских наук, профессор А.Н. Красников, кандидат философских наук А.В. Кураев,

кандидат философских наук Е.В. Меньшикова, кандидат философских наук доцент А.Н. Мешков, М.Г. Микалина, доктор философских наук, профессор К.И. Никонов, кандидат философских наук, доцент Е.В. Орел, кандидат филологических наук, доцент О.В. Осипова, кандидат философских наук, доцент А.С. Попов, доктор философских наук, профессор В.Н. Савельев, доктор философских наук, профессор В.Я. Саврей, доктор философских наук, профессор З.А. Тажуризина, доктор философских наук, профессор З.П. Трофимова, доктор философских наук, профессор И.Н. Яблоков². Ныне на Отделении религиоведения продолжают работать: В.А. Алексеев, А.В. Апполонов, И.С. Вевюрко, В.В. Винокуров, В.С. Глаголев, И.П. Давыдов, И.И. Ершова, П.Н. Костылев, О.В. Осипова, В.Я. Саврей, З.П. Трофимова, И.Н. Яблоков.

После создания Отделения решался ряд задач методологического, теоретического и организационного обеспечения его деятельности. Решение указанных задач не могло не учитывать исторического наследия научных поисков знаний о религии как за рубежом, так и у нас в стране.

В области методологии одной из важных проблем была проблема самоидентификации религиоведения; решалась она на уровне философии и методологии науки. Главными направлениями решения проблемы самоидентификации были: 1) поиск адекватного понимания предмета и методов религиоведения; 2) осмысление истории отечественного религиоведения.

Нередко утверждается, что в современном отечественном религиоведении отсутствует целостность и упорядоченность знания, а потому и не достигнута самоидентификация. О «предметной аморфности религиоведения (ср. антропология, культуроведение и другие «дисциплины» знания, областью которых является «все»), при размытости границ «науки о религии» с другими областями знания («растворимость» социологии религии в социологии, психологии религии в психологии, культурологи религии в культурологии и т.д.)» пишет доктор философских наук В.К. Шохин³.

Подобной точки зрения придерживается и доктор социологических наук М.Ю. Смирнов. В книге «Религия и религиоведение в

России» он пишет: «Религиоведение в современной России — явление трудно определяемое. Как будто бы оно существует вполне осязаемо: есть государственный стандарт высшего профессионального образования, соответственно которому во многих вузах обучают студентов по направлению (а где-то — и по специальности) «Религиоведение»; учебные планы образовательных учреждений разного уровня не один год исправно включают в перечень изучаемых дисциплин «Основы религиоведения» (или «дочерние» — вроде «Истории мировых религий»); издаются учебники и всякого рода пособия по этим предметам (вплоть до шпаргалочных сборников «лучших рефератов по религиоведению»); на интернет-ресурсах на слово «религиоведение» выкладывается неподъемное для серьезного ознакомления количество сайтов; регулярно проводятся конференции типа «Религиоведение как междисциплинарная наука» и т.п. Имеется, наконец, и вполне физически реальная, хотя и диффузная, ученая среда, представители которой не боятся именовать себя религиоведами; издается уважаемый профессиональный журнал «Религиоведение»; периодически производятся (с разной мерой успеха) попытки сформировать религиоведческое сообщество (будь то «Российское объединение исследователей религии» или же «Российское сообщество преподавателей религиоведения»; помнится, как в недавние годы тихо родилась и незаметно скончалась Ассоциация религиоведов Санкт-Петербурга)...

В то же время российское религиоведение оказывается подобно миражу, с приближением к которому обнаруживается, что образ чего-то целостного рассеивается и быстро исчезает...»⁴.

Доктор философских наук заведующий кафедрой философии и религиоведения Русской христианской гуманитарной академии А.М. Прилуцкий присоединяется к «голосу о тупиках» современного российского религиоведения. В рецензии на книгу И.П. Давыдова «Эпистема мифоритуала», опубликованной в Вестнике ПСТГУ. Серия 1. Богословие. Философия. Религиоведение (2014, №3), он пишет: «...именно советский формат научного атеизма изумлял многих своей концептуальной нелогичностью: как можно изучать то, что априорно считается несуществующим? (Ведь атеизм тем отличается от религиоведения, что его задача не в изуче-

нии религии, а в «изучении того, что Бога нет!»»⁵. А чуть выше автор рецензии, выходя за нормы этоса научной дискуссии, утверждает: «...с некоторой долей ехидства можно определить как основной *вопрос современного религиоведения*: это вопрос о статусе теологии»⁶.

Неверно, что задача научного атеизма состояла будто бы «не в изучении религии, а в «изучении того, что Бога нет». Вряд ли можно признать такое утверждение А.М. Прилуцкого серьезным. А его рассуждение об «основном вопросе религиоведения» без какой-либо «доли ехидства» можно рассматривать как ложное вменение современному отечественному религиоведению придуманного автором рецензии «основного вопроса». Вопрос о статусе теологии — это отнюдь не вопрос религиоведения; это — вопрос самой теологии, а также вопрос, возникший в академическом сообществе в связи с предложением представителей религиозных объединений о введении теологии в номенклатуру научных специальностей ВАК.

Неудивительно, что профессору Русской христианской гуманитарной академии особенно близка в рецензируемой книге формулировка «религиоведение — рамочное понятие»; рамочными понятиями, по словам А.М. Прилуцкого, «можно обозначить что угодно», они «не приводят к упорядочиванию и систематизации» дискурса; это доказывается данными «терминологического анализа значения термина «религиоведение»⁷. Автор рецензии приветствует предложенный в работе «Эпистема мифоритуала» термин «пустое рамочное понятие», термин, обозначающий бессодержательное понятие; рецензент одобряет и использование этого термина для «анализа значения термина «религиоведение». Автор рецензии не согласен с мнением автора книги о том, что теология не является наукой. Рецензент полагает, что «вопрос, является ли теология наукой», — это «простой (с синтаксической точки зрения) вопрос»⁸. Аргументируя свою точку зрения, рецензент утверждает, что «термин «наука» является столь же сложноопределимым, как и термин «религия»⁹. И пишет: «...трудно (да и нужно ли?) разграничивать теологию и религиоведение»¹⁰. И с удовлетворением добавляет: «В любом случае, исследование, представ-

ленное автором, позволяет увидеть взаимодействие коннотативных и имплицитных смыслов столь привычных терминов «религия», «религиоведение», «теология»¹¹.

Изложенное видение современного отечественного религиоведения имеет, вероятно, основания в прочтении тех публикаций, в которых не выражена определенно предметная область религиоведения. На нашем Отделении религиоведения предложено понимание предмета религиоведения, вошедшее в учебники, рекомендованные к изданию Кафедрой философии религии и религиоведения и Ученым советом философского факультета и получившие гриф Минобрнауки или УМС по философии, политологии, религиоведению УМО по классическому университетскому образованию России: «Религиоведение изучает закономерности возникновения, изменения, развития и функционирования религии, ее качественные, сущностные характеристики, строение и различные компоненты (с учетом особенностей различных религий), многообразные феномены, как они представляли в истории общества (синхронно и диахронно), взаимосвязь и взаимовлияние религии и других областей культуры, а также историю самого религиоведения».

С учетом объективных процессов дифференциации и интеграции научного знания в целом, как и в рамках отдельных научных дисциплин, в том числе знаний в науке о религии, в современном религиоведении можно выделить философию религии, социологию религии, психологию религии, феноменологию религии, антропологию религии, историю религии. Дифференциацию и интеграцию знаний в религиоведении методологически обеспечивает философия религии, которая конкретизирует философские знания в целом применительно к науке о религии. Конечно, любое понимание предмета религиоведения не может считаться единственно верным и окончательным. Но предложенное понимание предмета дает возможность систематизировать знания о религии в некоторую связанную определенность.

Когда речь идет о предмете науки, рассуждения ведутся на уровне философии и методологии науки, а это требует использования философского понятийного аппарата. Конечно, при решении частных вопросов договариваются о так называемых «рабо-

чих понятиях», о «рамочных понятиях» (например, в юриспруденции, лингвистике и др.). Вряд ли правомерны сомнения в возможности семиотического подхода к решению определенных задач в религиоведении. Но при решении вопроса о предмете, методах и содержании некоторой отрасли знания, в том числе религиоведения, плодотворным является использование языка и понятийного аппарата философии и методологии науки — раздела философского знания, разработанного и разрабатываемого отечественными учеными В.Г. Кузнецовым, В.А. Лекторским, Л.А. Микешиной, В.В. Мироновым, К.Х. Момджяном, В.С. Степиным, В.С. Швыревым и др.

Неправомерно, на мой взгляд, полагать, что религиоведение — это некий «депозит всяческих знаний о религии, пополняемых из любых источников», и относить к корпусу знаний религиоведения «что угодно», любые знания о религии, возникавшие и возникающие в истории в недрах разных наук. Конечно, они могут попадать в зону внимания, но вопрос о вхождении каких-то знаний в корпус религиоведения требует специального решения. Далеко не всякая информация об исторически ситуативных фактах, о имеющих чисто лингвистическое содержание языковых единицах с использованием имен из языка религии, о литературных сюжетах, в которых упоминаются какие-то факты религиозного поведения персонажей и прочее все «что угодно» может быть отнесено к корпусу религиоведения.

К религиоведению правомерно отнести знания о «фактах с историческим значением» (по выражению известного отечественного историка и социолога А.С. Лаппо-Данилевского), иначе говоря, знания, являющиеся отражением фактов с религиозными значениями и смыслами (я не принимаю постмодернистский «отказ от презумпции стабильности значения и смысла»), отражением значимых связей религии в жизнедеятельности индивидов, групп, институтов, организаций, знания о явлениях и событиях, оказавших влияние на ценности и ориентации акторов, на эволюцию религии, а значит, знания, важные для познания определенных религиозных процессов, для развития религиоведения.

Самоидентификация религиоведения тесно связана с его историей, в том числе с выявлением влияния традиций, наследия на

его современное состояние. В этом контексте остро дискутируется вопрос об истории отечественного религиоведения. Скептики, а может быть, те, кто рассуждает в соответствии с некими сформировавшимися у них политическими установками, заявляют, что религиоведение появилось в нашей стране в 90-е гг. XX века. До 1917 года существовала духовная церковная цензура, которая не давала возможности развиваться науке о религии, а в советское время господствовал «научный атеизм», в котором не было ничего научного.

Доктор философских наук А.Н. Красников в книге «Методологические проблемы религиоведения» писал: «В 90-е годы XX в. в России в сфере науки и образования произошел переход от “научного атеизма” к религиоведению, от идеологически нагруженной критики религии к ее научному и философскому осмыслению»¹². А.Н. Красникову вторит М.Ю. Смирнов: «...российское религиоведение как таковое стало по-настоящему утверждаться только с середины 1990-х гг. Что же касается предшествовавшего советского периода, то, каков бы ни был уровень появлявшихся и тогда научных разработок, присущее им обращение с материалом религии собственно религиоведческим назвать трудно»¹³.

Развернутая «экспертиза» научной «несостоятельности» советского религиоведения представлена в статье доктора философских наук заведующего кафедрой философии религии и религиозных аспектов культуры Богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета К.М. Антонова¹⁴. Раскрывая этос науки о религии советской эпохи, К.М. Антонов ставит вопрос о ценности достоверного знания. «Советский атеизм и возникающая в его контексте наука о религии вдохновлялась мощным освободительным пафосом», а «в контексте этого пафоса достоверное знание о религии предстает не как самостоятельная, но как *инструментальная ценность*, причем эта инструментальность окрашена общим негативным отношением к предмету исследования: целью получения знания о религии как препятствия на пути к свободе является критика религии в перспективе ее конечного изживания»¹⁵.

В текстах ряда авторов советского периода содержались высказывания, выражавшие негативное отношение к религии или к тем или иным религиозным событиям и явлениям, но сами по себе такие высказывания — еще не свидетельство того, что в этосе авторов достоверные знания о религии представляли не как самостоятельная, а как инструментальная ценность. Следовало конкретно сказать, о каких текстах, о каких конкретных религиозных событиях и явлениях в текстах сказано и о каких авторах идет речь. К сожалению, К.М. Антонов не считал необходимым раскрыть диахронно и синхронно экономические, социально-политические, общекультурные условия формирования и изменения этоса религиоведения в 1920–1980-х годах. Отсутствует и выяснение связи движения этоса религиоведения с теми видами деятельности неких религиозных групп, индивидов, организаций, церквей, с теми видами, которые «принуждали» к негативной характеристике.

В заключении статьи автор выносит приговор отечественному религиоведению 1920–1980-х годов: «Наука о религии советского времени... может быть охарактеризована как экстремальная наука в том смысле, что здесь мы имеем дело не с частными отклонениями от нормального этоса, а с систематической и целенаправленной деформацией самой системы нравственных норм для эпохи 20–30-х гг. и закреплением этой системы искаженных норм на уровне само собой разумеющихся предпосылок всякой научной работы — в период 50–70-х годов... Представляется, что эта деформация негативно сказалась не только на моральном климате научного сообщества, но и на его собственно познавательных достижениях. Ее последствия ощущаются по сей день»¹⁶.

Рассмотрение содержания статьи К.М. Антонова об этосе отечественного религиоведения 1920–1980-х годов, включая посыл о целенаправленной деформации нравственных норм, позволяет высказать предположение, что в этосе автора этой статьи достоверное знание отечественного религиоведения 1920–1980-х годов предстает не как самостоятельная, но как инструментальная ценность, и эта инструментальность окрашена общим негативным отношением к предмету рассмотрения.

Вызывает сожаление, что К.М. Антонов в этой статье не счел возможным обратить внимание на содержание издания, подготовленного кафедрой философии религии и религиоведения — «Кафедре философии религии и религиоведения 50 лет» (М., 2009) и издания «Вопросы религии и религиоведения. Вып. 1. Исследования [Тексты]: сборник / Сост. и общ. ред. В.В. Шмидта, И.Н. Яблокова при участии Ю.П. Зуева, З.П. Трофимовой. Кн. 1 (I). Религиоведение в России в конце XX — начале XXI вв. М.-ИД «МедиаПром», 2010. Этнос науки предполагает интенцию содержательного обсуждения опубликованных работ по рассматриваемой теме. К 20-летию Отделения религиоведения создалась необходимость напомнить то, о чем уже было сказано.

На мой взгляд, религиоведение в нашей стране развивалось в досоветское, советское и постсоветское время. На нашем Отделении (Е.В. Меньшикова, И.Н. Яблоков) выделены следующие периоды отечественного религиоведения: 1) XIX — начало 1920-х годов; 2) 1920–1930-е годы; 3) 1940-е — начало 1990-х годов; 4) 1990-е годы — первые полтора десятилетия XXI века.

1. В первый период — XIX в. — начало 1920-х годов — как и на Западе, исследования религии велись в рамках философии, этнографии, истории, а затем — социологии, психологии, феноменологии. В России работы западных исследователей религии были представлены как на языке оригинала, так и в русском переводе. Отечественные ученые соотносили свои научные поиски с результатами, полученными зарубежными авторами, предлагали собственные решения тех или иных проблем.

2. В период 1920–1930-х годов исследования религии проходили в условиях коренных социально-экономических и политических преобразований, преобразований в сфере культуры, изменений в области государственно-конфессиональных отношений. Велась активная борьба с религией, и многие антирелигиозные публикации содержали вульгарные, упрощенные оценки и суждения. В то же время шли научные поиски проблемного поля религиоведческого знания. Использовались различные именованья науки, изучающей религию: история религии, сравнительное изучение религии, философия религии, наука о религии (в начале

1920-х годов), религиоведение (в конце 1930-х годов). Все большее число исследователей стремилось рассматривать религию с позиций исторического материализма. Но в те годы были представлены и другие подходы: с позиции религиозной философии (П.А. Флоренский), позитивизма (Л.Я. Штернберг), феноменологии и герменевтики (Г.Г. Шпет). Развивались философские, социологические, психологические, исторические, этнографические исследования религии. Мировое значение имеют труды по буддологии (Ф.И. Щербацкого) и исламоведению (В.В. Бартольда). Немало было сделано в изучении ранних форм верований — анимизма, фетишизма, тотемизма, магии, шаманизма и др.; большое внимание было уделено анализу так называемого «сектанства».

3. В 1940-е годы, во время Великой Отечественной войны и в первые послевоенные годы, научные публикации немногочисленны. Даже именованная «наука о религии», «религиоведение» оказались как бы забытыми, их стали вспоминать, кажется, лишь через десятилетие. Научный интерес к проблемам религии возрастает в 1950-х годах, а в последующие десятилетия эта тема привлекает все большее внимание.

В 1959-м году на философском факультете МГУ имени М.В. Ломоносова Приказом ректора МГУ академика И.Г. Петровского была создана кафедра истории и теории атеизма и религии. Кафедра обеспечивала научные исследования религии и атеизма и вела соответствующий учебный процесс. В 1960–1970 годы в высших и средних специальных учебных заведениях вводился курс «Основы научного атеизма», создавались соответствующие кафедры. С соответствующим именованьем читались учебные курсы, готовились учебники и учебные пособия. В 1964 году был образован Институт научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС. В число специальностей ВАК введена специальность «научный атеизм»; в последующем названия специальности, предусматриваемой ВАКом, варьировались: «Научный атеизм, история религии и атеизма», «Научный атеизм, религия (история и современность)», «Теория и история религии, свободомыслия и атеизма». Иначе говоря, именованье «научный атеизм» обозначало учебную дисциплину и отрасль знания, в которых изучаются религия и атеизм.

Велись дискуссии о предмете и структуре научного атеизма как научной и учебной дисциплины, о ее месте в системе знания. В структуре научного атеизма было выделено и религиоведение, а к числу разделов религиоведения относили: философию религии, социологию религии, психологию религии, историю религии.

В советском религиоведении изучались: теоретические проблемы религиоведения (философские, социологические, психологические); соотношение мифологии и религии, специфика религиозного сознания; социальные функции и роль религии; священные тексты религий мира (Танах, Библия, Коран, Типитака и др.); история религий и конфессий; религиозная философия — иудаистская, православная, католическая, протестантская, буддийская, мусульманская, индуистская, конфуцианская, синтоистская и пр., различные течения внутри этих философий; взаимовлияние религии и других областей культуры (искусства, науки, политики, морали, права); свобода совести. Исследования велись в Академии наук СССР — в Институтах философии, истории, востоковедения, этнографии, Европы, США и Канады и др., в Институте научного атеизма АОН при ЦК КПСС, на кафедрах высших учебных заведений. В те годы было издано немало научных трудов — монографии, сборники статей, брошюры, статьи, словари, а также учебники и учебные пособия.

Однако именование отрасли знания и учебной дисциплины — «научный атеизм» — не получило убедительного обоснования, приводило к неадекватным суждениям, выводам и оценкам. Как известно, исторически атеизм выступал в качестве стороны определенного типа мировоззрения, отрицающей основные принципы религиозного (в узком смысле — теистического) взгляда на мир, и семантика термина «атеизм» не относилась явно и четко к имевшейся в виду области знания, а на практике уводила от нее. Нередко предмет рассматриваемой отрасли знания интерпретировался так, что фактически речь шла об атеизме как стороне мировоззрения и научная дисциплина сводилась к изложению определенных мировоззренческих положений. С этих позиций решались вопросы о социальных функциях и роли религии, о религиозной идеологии. Критика религии, различных элементов религиозного комплекса,

религиозной идеологии порой представляла не как многоаспектное научное исследование (греч. κριτικέ — искусство разбирать или судить; подразумевается τεχνη — искусство, ремесло, наука), а в качестве комплекса негативно-оценочных суждений. В ходу были разоблачительные стереотипы: «реакционная сущность» (как будто «сущность» в философском смысле может быть «реакционной» или «прогрессивной»), «извращение», «богословская фальсификация» каких-то фактов, положений, «несовместимость» научных и религиозных взглядов, знаний, познания (интерпретации тех или иных явлений с позиции религиозного мировоззрения наделялись заведомо отрицательными оценками, не учитывался факт совместимости в сознании многих ученых научных и религиозных взглядов), «антигуманизм религиозной морали» (при абстрагировании от факта существования религиозного гуманизма и включенности в религиозную мораль простых норм нравственности, от конкретно-исторического контекста) и т.д.

4. Четвертый период начался в 1990-е годы. В 1991 году произошла корректировка содержания в гуманитарных и общественных науках, в том числе в области изучения религии. Термин «научный атеизм» перестал использоваться для обозначения научной и учебной дисциплины. Министерством образования было введено высшее профессиональное образование по религиоведению. ВАК утвердил новые специальности: вначале — «Философия религии», затем — «Религиоведение, философская антропология, философия культуры», теперь — «Философия религии и религиоведения». Наша кафедра получила новое именование — философии религии и религиоведения.

На отделении религиоведения разрабатывалась концепция религиоведения и религиоведческого образования в России. Усилия были сосредоточены на научно-методическом обеспечении учебного процесса. Были подготовлены три поколения стандартов Высшего профессионального образования по религиоведению. Подготовленный в 2010 году стандарт третьего поколения предусматривает обеспечение образования на уровнях — бакалавр, магистр — с кредитно-модульными подходами, с разнопрофильностью подготовки студентов. В соответствии со стан-

дартами разрабатывались программы базовых и вариативных дисциплин профессиональной подготовки — философия религии, психология религии, феноменология религии, история религии, антропология религии, история религиоведения, история Русской православной церкви, новые религиозные движения, религиозная философия, эзотерические учения и др., а также программы спецкурсов.

В соответствии с предоставленным Московскому государственному университету (как и Санкт-Петербургскому) права подготовки собственных стандартов разработан образовательный стандарт по направлению подготовки «Религиоведение» для Отделения религиоведения философского факультета МГУ. Был подготовлен и соответствующий учебный план.

В число общепрофессиональных дисциплин (ОПД) и дисциплин специализации (ДС) включены не только собственно-религиоведческие (социология религии, психология религии, история религии и др.), но и философские дисциплины: логика, онтология и теория познания, философия и методология науки, социальная философия, этика, эстетика, философская антропология, философия культуры, история философии. В качестве обязательных в учебный план включены латинский и древнегреческий языки, а дисциплин по выбору / факультативных (в соответствии с темой научных исследований) — иврит, хинди, арабский, китайский, японский и др. По разработанному для отделения религиоведения философского факультета плану ведется подготовка специалистов-религиоведов в Московском университете.

После получения аспирантурой статуса третьего уровня образования разработана новая программа обучения аспирантов, подготовлены программы спецкурсов и спецсеминаров для аспирантов, обеспечивается чтение этих спецкурсов и проведения этих семинаров, введены требуемые формы контроля освоения аспирантами программы подготовки в аспирантуре.

Работающие на кафедре доктора философских наук входят в состав Диссертационного совета Д 501.001.09 по защите диссертаций на соискание ученой степени кандидата, на соискание ученой степени доктора наук по специальностям: 09.00.05 — этика

(философские науки), 09.00.14 — философия религии и религиоведение (философские науки).

Подготовлен ряд учебников у учебных пособий, выдержавших несколько изданий: «Основы религиоведения» (учебник, совместно с учеными ИСАА и других учебных и научных учреждений, гриф Минобрнауки); «Религиоведение: Учебное пособие и Учебный словарь — минимум по религиоведению»; «Введение в общее религиоведение» (учебник, гриф УМС), «История религии» в двух томах (учебное пособие, совместно с учеными ИСАА, гриф Минобрнауки); учебное пособие профессора А.Н. Красникова «Методология современного религиоведения» (гриф УМО); учебное пособие профессора И.Н. Яблокова «Религиоведение» (гриф Минобрнауки); учебные материалы О.В. Осиповой «Древнегреческо-русский и латинско-русский словари основных терминов религиоведения», «Латинский и древнегреческий языки» и «Религии Древней Греции и Древнего Рима: хрестоматия»; учебник для академического бакалавриата «Религиоведение». Учебник «Основы религиоведения» включен в серию «Классический университетский учебник», посвященную 250-летию Московского университета.

Религиоведческие учебные курсы организованы на философском факультете: на отделении религиоведения — курсы общепрофессиональных дисциплин и дисциплин специализации, спецкурсы, на отделении философии — курс «Философия религии», на отделении культурологии — курс «История религии», а также религиоведческие курсы на ряде факультетов МГУ — психологии, в Высшей школе телевидения, иностранных языков и регионоведения, на химическом, на геологическом, на факультете ВМиК.

Приоритетным направлением научных исследований кафедры является «Религиоведение в системе философского и гуманитарного знания».

Со времени создания отделения религиоведения доценты кафедры и прикрепленные к кафедре соискатели защитили 8 докторских диссертаций, посвященных исследованию актуальных проблем религиоведения:

Забяко А.П. Категория святости (философско-религиоведческий анализ) (в 1999 году);

Курбанов Д.М. Зороастризм в религиозном синкретизме средневекового Дагестана (в 1999 году);

Аринин Е.И. Принципы сущностного анализа в религиоведении (в 2000 году);

Чуковенков Ю.А. Генезис христианской православной антропологии (в 2004 году);

Иванова И.И. Рационалистические ереси в истории христианства (в 2006 году);

Красников А.Н. Методология западного религиоведения второй половины XIX—XX веков (в 2007 году);

Ересько М.Н. Язык религии: философско-когнитивный анализ (в 2008 году);

Ярыгин Н.Н. Происхождение и эволюция российского баптизма (на материалах Волго-Вятского региона) (в 2008 году).

За последние годы опубликовано немало научных трудов — книг, монографий, статей, в том числе статей в энциклопедических изданиях: «Человек», «Новая философская энциклопедия», «Социологическая энциклопедия», «Глобалистика. Энциклопедия», «Словарь философских терминов», «Энциклопедия религий». С 2001 года выходит в свет научно-теоретический журнал «Религиоведение»; в состав редакционной коллегии входят ученые отделения И.П. Давыдов, И.Н. Яблоков. Издается журнал «Религиоведческие исследования»; в состав редакционной коллегии входит П.Н. Костылев. Создан «Религиоведческий альманах»; в состав редакционной коллегии входят А.П. Апполонов (главный редактор), В.В. Винокуров, И.П. Давыдов, А.Э. Тициан (заместитель главного редактора), И.Н. Яблоков. Вышел в свет № 1 (1) альманаха.

Ученые отделения осуществляли и осуществляют научное руководство написанием курсовых, дипломных, выпускных квалификационных и диссертационных работ. Студенты и аспиранты публикуют значительное число научных работ в «Вестнике Московского университета. Серия 7. Философия», в журнале «Религиоведение», в других журналах, в материалах ежегодных конферен-

ций «Ломоносов», в сборниках «Аспекты» и в других. После создания Отделения с квалификацией «Религиовед. Преподаватель» факультет окончило около 100 человек.

Преподаватели, аспиранты и студенты отделения участвовали в ряде конгрессов, многих конференциях и круглых столах — международных, российских, региональных, университетских — в качестве членов оргкомитетов, руководителей секций, докладчиков.

Предпринимались и предпринимаются небезуспешные попытки организационного объединения религиоведов России. В 2006 году при учебно-методическом совете по философии, политологии и религиоведению учебно-методического объединения по классическому университетскому образованию было создано Российское сообщество преподавателей религиоведения. Сопредседателями сообщества стали заведующий кафедрой религиоведения Амурского государственного университета (Благовещенск), доктор философских наук профессор А.П. Забияко, заведующий кафедрой философии религии и религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета, доктор философских наук, профессор М.М. Шахнович и заведующий кафедрой философии религии и религиоведения Московского государственного университета, доктор философских наук, профессор И.Н. Яблоков. В 2011 году создана Ассоциация российских религиоведческих центров, Управляющий совет ассоциации включает представителей наиболее влиятельных центров страны, в состав совета включен И.Н. Яблоков.

Отделение религиоведения поддерживает связи с Институтом философии РАН, с кафедрой государственно-конфессиональных отношений Российской академии государственной службы и народного хозяйства при Президенте Российской Федерации, с кафедрой философии религии и религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета, с кафедрой религиоведения и истории факультета международных отношений Амурского государственного университета (Благовещенск), с кафедрой философии и религиоведения Гуманитарного института Владимирского государственного университета имени А.Г. и Н.Г. Столетовых, с Центром религиоведческих исследований «Религиополис» Академии труда и социальных отношений, с Центром изучения религий Россий-

ского государственного гуманитарного университета, с отделениями и кафедрами религиоведения других университетов России, с профессорами и преподавателями кафедры философии религии и религиозных аспектов культуры Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета и с другими религиоведческими центрами.

¹ О внесенном этой кафедрой вкладе в науку и образование см.: 50 лет Кафедре философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова. М., 2009.

² О сотрудниках и преподавателях, работавших на кафедре философии религии и религиоведения до создания Отделения религиоведения см.: 50 лет Кафедре философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова. М., 2009.

³ См.: *Шохин В.К.* Теология. Введение в богословские дисциплины. М., 2002. С. 36.

⁴ *Смирнов М.Ю.* Религия и религиоведение в России. СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2013. С. 163–164.

⁵ *Прилуцкий А.М.* Рецензия на монографию: Давыдов И.П. Эпистема мифоритуала. М.: Макс-Пресс, 2013. // Вестник ПСТГУ. Серия 1. Богословие. Философия. Религиоведение-1:3(53) 2014 С. 153.

⁶ Там же. С. 153.

⁷ *Прилуцкий А.М.* Указ. соч. С. 152.

⁸ Там же С. 153.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же С. 154.

¹¹ Там же.

¹² *Красников А.Н.* Методологические проблемы религиоведения. М.: Академический проект, 2007. С. 4.

¹³ *Смирнов М.Ю.* Религия и религиоведение в России. СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2013. С. 167–168.

¹⁴ См.: *Антонов К.М.* Этнос отечественного религиоведения 1920–1980-х годов // «Наука о религии», «Научный атеизм», «Религиоведение»: актуальные проблемы научного изучения религии в России XX — начала XXI века. М.: ПСТГУ, 2014.

¹⁵ Там же. С. 64.

¹⁶ *Антонов К.М.* Указ. соч. // Там же. С. 78.

Генезис и объект феноменологии религии (дискуссия в российском религиоведении)

Споры вокруг генезиса, объекта и предмета феноменологии религии обусловлены прежде всего известным обстоятельством: не все мыслители, кого позднее назовут «основоположниками» и «классиками» данного направления, ставили перед собой задачи конституирования особой методологии и особого раздела науки о религии. Будучи людьми глубоко религиозными и пребывая в конкретных историко-культурных обстоятельствах «заката Европы», они стремились отыскать в общем массиве религиозной жизни некое бессмертное животворящее ядро, «вышелушивание» которого дает доступ к энергийным началам религии. Полагая, что такое ядро ими найдено, они считали своим долгом поделиться опытом постижения сути религии. Позднее, когда русло исканий было обозначено сходными подходами, в контексте метарелигиоведческих классификаций возникла тенденция к объединению близких, но все же отнюдь не единообразных исследований под общим понятием «феноменология религии», которое к тому времени имело свою долгую историю.

Постепенно феноменология религии и споры вокруг нее дошли до российского религиоведения (мы ведем речь именно о нем, не касаясь позиции некоторых отечественных религиозных философов первой половины прошлого века, знакомых с феноменологией религии). Одна из ранних работ о феноменологии религии принадлежит Д.М. Угриновичу, обстоятельно описавшему доступный ему срез феноменологической социологии религии¹. В последующие годы появились немногочисленные, но весьма квалифицированные трактовки феноменологии религии, учитывающие как труды классиков этого направления, так и западные дискуссии вокруг него. Российские религиоведы в русле общей тенденции разномыслия вокруг феноменологии религии высказали несходные точки зрения,

причем не по второстепенным, а именно главным проблемам — например возникновения, объекта, методологии.

Попытаемся систематизировать знания о феноменологии религии, накопленные в рамках российского религиоведения. Того требует не только очевидная необходимость развития методологических подходов. Существует и сугубо пропедевтическая проблема экспликации основных понятий в рамках учебного предмета «Феноменология религии». Этот предмет является одним из основных в системе высшего образования религиоведов. Очевидно, что при нынешнем уровне российского религиоведения и сложившейся общей ситуации вокруг феноменологии религии освоение данного предмета складывается непросто. Автор не претендует на то, чтобы дать исчерпывающие ответы на дискуссионные вопросы, скорее старается осмыслить авторитетные подходы, изложенные прежде всего в учебной литературе и энциклопедических изданиях. Итак, каким образом на уровне метарелигиоведения трактуется объект и предмет феноменологии религии?

В публикациях Ю.А. Кимелева, посвященных западной философии религии и религиоведению, были представлены, пожалуй, первые системные реконструкции методологии феноменологии религии и ее места среди других религиоведческих дисциплин. Ю.А. Кимелев справедливо отмечает трудности на этом пути: «В последние десятилетия методологические дискуссии в религиоведении были связаны в основном со стремлением определить специфику предмета и методов истории и феноменологии религии, а также с попытками установить характер отношений между этими дисциплинами»². Российский исследователь позиционирует феноменологию религии как отрасль, близкую философии религии. Отдав долг уважения П.Д. Шантепи до ла Соссе (1848–1920), Р. Отто (1869–1937) и М. Шелеру (1874–1928), он пишет: «Окончательно понятие «феноменология религии» как профессиональное философское и религиоведческое понятие утвердилось благодаря творчеству голландского ученого Герарда ван дер Леу»³. В процессе развития сложились три вида феноменологии религии — описательная, интерпретативная и герменевтическая. Однако, несмотря на большие теоретические усилия представителей феноменологического

подхода, «в общем можно сказать, что феноменология религии никогда не являла какого-то содержательного или методологического единства»⁴. Не обнаружив такого единства, Ю.А. Кимелев обращает внимание на общие предметные области: «Все разновидности феноменологии религии имеют дело с отдельными религиозными феноменами, которые берутся вне их исторических связей», они должны «фиксировать и осмыслять многообразные виды отношения человека к божеству» и вместе с историей религии заниматься не внешними контекстами религии, а «самой религией».

В работах М.А. Пылаева, одних из первых в России написанных специально по феноменологии религии, представлена трактовка, хорошо вписывающаяся в содержание классических трудов данного направления. «Современное западное религиоведение восприняло феноменологию религии в достаточно широком контексте, обозначив ее как дискуссию о святом», — пишет автор в книге, подытоживающей его многолетние исследования. Далее, ссылаясь на В. Гантке, крупного немецкого специалиста, он определяет историю феноменологии религии «как один из этапов европейской философско-религиоведческой дискуссии о святом»⁵. В своей трактовке М.А. Пылаев отправляется от идеи, «что своему генезису (конституированию методологической парадигмы и категориально-понятийного аппарата) западная феноменология религии обязана выходу в свет эпохального труда немецкого исследователя религии Р. Отто «Святое»⁶. В таком ракурсе рассмотрения история возникновения феноменологии религии берет свое начало от 1917 г., а ее объектом выступает святое⁷. Увязывая генезис феноменологии религии с выходом книги, М.А. Пылаев оговаривает, что «это произведение легло на тщательно взрыхленную почву», поскольку «большинство конструктивных элементов феноменологии религии было налицо». Поясняя свою мысль, автор ссылается в первую очередь на публикации Р. Маретта, В. Вундта и Н. Зедерблома, хронологически весьма близкие «Святому». Акцентируя внимание на святом как объекте феноменологии религии, М.А. Пылаев ставит в подзаголовок книги фразу, которая заставляет читателя задуматься о перспективах религиоведения в целом как «науки о святом».

Сходная позиция представлена В.В. Винокуровым в разделе «Феноменология религии» учебника «Введение в общее религиозоведение». Автор пишет: «Основным понятием, которое использует феноменология религии, является «святое». [...] Феноменология религии рассматривает проявления святого в предметах, пространстве, времени, числах, словах, и, наконец, в действиях, представлениях и переживаниях человека и общества. Исторический религиозный опыт человечества действительно весьма многообразен, феноменологическое же рассмотрение позволяет увидеть в нем то, что является общим для многих религий, т.е. выделить основные формы проявления святого в предметах, культуре, представлениях и переживаниях»⁸. Содержание глав раздела целиком посвящено раскрытию проявлений святого, в интерпретации которых автор опирается прежде всего на феноменологию религии Ф. Хайлера (1892–1967).

В вариантах понимания феноменология религии М.А. Пылаевым, В.В. Винокуровым и некоторыми другими религиоведами она предстает в качестве философско-религиоведческой агиологии. В отечественном и зарубежном религиоведении существуют и другие трактовки, например, рассмотренная выше интерпретация Ю.А. Кимелева.

Существенное место в изучении феноменологии религии занимают публикации М.М. Шахнович. «История феноменологического изучения религий, предполагающего понимание религии и выяснение ее сущности путем анализа ее проявлений, восходит к концу XVIII — началу XIX в.», — так определяет суть и хронологические рамки генезиса М.М. Шахнович⁹.

Сдвинув границы возникновения «феноменологического изучения религии» далеко за пределы XX в., автор выделяет три этапа развития этого направления. «В своей ранней форме феноменология религии была лишь более или менее систематизирующей формой истории религии, видом межкультурного сравнения конституирующих элементов религиозной веры и практики. Эту первую форму, или первый этап феноменологического изучения религии можно назвать *описательной феноменологией религии*»¹⁰. К наиболее крупным ее представителям М.М. Шахнович относит

П.Д. Шантепи де ла Соссе и К. Тиле (1830–1902). Основания следующего этапа развития — *классической феноменологии религии* — были заложены Н. Зедербломом (1866–1931). Это утверждение М.М. Шахнович связывает с отношением к шведскому религиоведу и епископу таких влиятельных феноменологов религии, как Ф. Хайлер и в особенности Г. ван дер Леув (1890–1950), который «писал, что изменение направления в истории религии, выдвижение на первый план феноменологического метода связано с трудами этого выдающегося скандинавского историка религии и богослова»¹¹. Натан Зедерблом «искал источник религии в психической жизни человека, считая, что сущность религии определяется категорией «священное»¹². О «священном» писали Р. Отто, Г. ван дер Леув, Ф. Хайлер, И. Вах (1898–1955) и некоторые другие известные феноменологи религии первой половины XX в. Однако их исследования религии не замыкались в границах «священного». М.М. Шахнович, обращая внимание на разнонаправленность феноменологических изысканий первых двух этапов, воспроизводит мнение о том, что в тот период «якобы, существует столько феноменологий, сколько феноменологов»¹³. Третий этап — *современная феноменология религии*. Его содержание задается трудами В.К. Смита, Д. Хика, Дж. Китагавы, М. Элиаде (1907–1986) и ряда других религиоведов. «Одним из важнейших вопросов, волнующих современных религиоведов феноменологического направления, является проблема выявления общих черт и фундаментального единства различных религий, позволяющее утверждать, что все религии имеют общее основание и в них лишь осуществляются различные пути достижения общей цели»¹⁴.

Т.о., согласно М.М. Шахнович, на первом и третьем этапах развития феноменология религии не была всецело сосредоточена на изучении святого. При этом, О.К. Михельсон, автор ряда параграфов главы по феноменологии религии цитируемого издания, ссылаясь на утверждения феноменологов религии, уточняет, что для них «религиозный опыт — главный объект изучения», а универсальной формой такого опыта является опыт переживания «священного»¹⁵. В трактовке М.М. Шахнович, феноменология религии не ограничена философско-религиоведческой агиологией,

однако указывается, что в феноменологии религии стремление «выявить различные модальности священного, его символы» занимает существенное место¹⁶. М.М. Шахнович отмечает сдвиги в методологии изучения представлений о «священном/святом» в феноменологическом религиоведении: в последней четверти XX века оно опирается, прежде всего, на антропологию религий. Такого рода начинания были уже у Зедерблома и ван дер Леува, но эта тенденция полностью отсутствует у Отто и тех, кто более всего интересуется мистическим опытом и «прорывом в трансцендентное».

В середине 2000-х годов появляются посвященные методологии религиоведения обобщающие труды А.Н. Красникова (1949–2009). Значительное место в них занимает реконструкция методологических основ западной феноменологии религии. А.Н. Красников выделяет «доклассическую феноменологию религии», к представителям которой относит П.Д. Шантепи де ла Соссе и К. Тиле, оговаривая, что в «их трудах феноменология религии еще не самоидентифицировалась», были определены «лишь некоторые задачи, но оставался неопределенным предмет исследования»¹⁷. К числу выдвинутых уже на этом этапе важнейших задач автор относит «расчленение религии» (фраза К. Тиле) и «выявление в ней инвариантных элементов»¹⁸.

К основателям классической феноменологии религии А.Н. Красников причисляет Р. Отто, концепция которого, будучи изложенной в книге «Святое», определила «одно из магистральных направлений развития феноменологии религии»¹⁹. Главную заслугу Р. Отто российский исследователь видит, опираясь на суждения некоторых западных коллег, в «детальной разработке категории «священное» и феноменологическом описании универсальной, сущностной структуры религиозного опыта»²⁰. М. Шелер, «виднейший представитель классической феноменологии религии», создал «сущностную феноменологию религии», в задачи которой, согласно изложению А.Н. Красникова, входило: 1) «определение типов *homines religiosi*»; 2) «исследование «*социологических структурных форм*» религиозных сообществ (церковь, секта, монашеский орден и т.п.); 3) «изучение исторической последователь-

ности форм естественного и позитивного откровений»; 4) рассмотрение «религиозного акта» и его «внутренней логики»; 5) разработка «учения о божественном», изучение проявлений «божественного в природе», а также социальных и исторических аспектов религий. По поводу всего этого вместе и в особенности последнего А.Н. Красников замечает: «Такое понимание предмета исследования открывало широчайшие перспективы для формирующейся феноменологии религии»²¹. Окончательное становление феноменологии религии А.Н. Красников связывает с именем Г. ван дер Леува, задававшего вплоть до 50-х годов XX в. основные методологические доминанты этой дисциплины. Ван дер Леув полагал, что история религии и феноменология религии «имеют один и тот же предмет исследования, хотя осваивают его по-разному»²²; феноменология сосредоточена на описании, классификации и типологизации религиозных фактов на основе сравнения. Напротив, феноменология и психология религии, близкие методологически, имеют несовпадающие предметы исследования, поскольку «психологию интересуют только религиозные чувства и переживания, в то время как феноменология исследует все религиозные феномены»²³. В статье для энциклопедического словаря «Религиоведение» отмечено, что многие феноменологи религии направляли свои исследования на «усмотрение сущностей религиозных феноменов, их глубинных структур и значений», определение «инвариантного ядра» религиозных феноменов»²⁴.

Воссоздав широкую панораму модификаций феноменологии религии и критических суждений о ней, российский религиовед заключает, что «до сих пор продолжают споры о предмете этой дисциплины, о ее месте в ряду других религиоведческих дисциплин» и что «феноменология религии не сумела конституироваться в отчетливо выраженное религиоведческое направление»²⁵. Фиксируя вариативность феноменологических подходов, А.Н. Красников повторяет тезис о том, что существовало столько разновидностей феноменологий религии, сколько было самих феноменологов²⁶.

С православных позиций феноменология религии обстоятельно рассмотрена в курсе лекций Л.И. Василенко (1946–2008)²⁷. Цель феноменологии религии здесь представлена так: «Методиче-

ски тщательно выявлять и описывать, непредвзято и всесторонне, то, как представители разных религий или духовных традиций понимают суть своей духовной жизни и осуществляют ее на практике в единстве с действенным присутствием Высшей реальности»²⁸. Согласно автору, для феноменологии религии важно «изучать общность и различия духовного опыта разных религий, чтобы сравнивать их содержание»²⁹, а ее отличие от теологии состоит в том, что она описывает «религиозный опыт без нормативной догматической оценки»³⁰. Реконструируя концепции классиков феноменологии религии, Л.И. Василенко, конечно, обращает пристальное внимание на их трактовки святого, однако делает это в контексте выявления того, как они понимали «суть духовной жизни» и описывали «религиозный опыт». Полемизируя с одними феноменологами религии (например, с Р. Отто) и беря в союзники других (например, И. Ваха) автор настаивает, что в рамках феноменологии религии «лучше говорить об опыте веры, чем об опыте Святого»³¹, поскольку именно опыт веры первичен в качестве «опыта истинного понимания сути религиозного феномена»³². Заметим, что Л.И. Василенко не просто критически реконструирует воззрения протестантских и католических феноменологов религии, но также одним из первых в российской философско-религиоведческой традиции выстраивает православный вариант феноменологии религии³³. Православный философ предлагает рассматривать в качестве объекта феноменологии религии религиозный опыт; при этом он не сводит его только к опыту встречи со святым и, более того, отдает приоритет опыту веры.

Таким образом, в российском религиоведении сложились две основные трактовки объекта и предмета феноменологии религии. В границах первой феноменология религии сводится к постижению святого; в пределах второй предлагается более широкое понимание, включающее в объект исследования различные базисные для религии данности³⁴.

¹ Угринович Д.М. Современная англо-американская социология религии (основные направления и проблемы) // Вопросы религии и религиоведения. Вып. 1. Антология отечественного религиоведения. Ч. 1. М., 2009. С. 319–340. Первое издание статьи: Вопросы научного атеизма. Вып. 27. М., 1981.

² *Кимелев Ю.А.* Современная западная философия религии. М., 1989. С. 161.

³ Там же. С. 161.

⁴ Там же. С. 162.

⁵ *Пылаев М.А.* Западная феноменология религии. Теоретико-методологические основания и перспективы построения религиоведения как науки о святом. М., 2006. С. 9.

⁶ Там же. С. 9. Позицию М.А. Пылаева практически полностью разделяет белорусская исследовательница Н.В. Бедрицкая: «После выхода в свет знаменательной книги Р. Отто «Священное. Об иррациональном в идее Божественного и его соотношении с рациональным» окончательно оформился предмет феноменологии религии, а именно *священное*» (*Бедрицкая Н.В.* Становление феноменологического подхода к исследованию религии // *Философия и социальные науки. Научный журнал.* № 2. 2010. С. 51).

⁷ Отметим, что в «Программе курса» по «Феноменологии религии» М.А. Пылаев дает несколько иную периодизацию генезиса феноменологии религии: «Тема 1.1. Доклассическая феноменология религии. (П.Д. Шантепи де ля Соссей, К. Тиле). Декриптивная и систематическая природа феноменологии религии XIX века. Генезис классической феноменологии религии» (www.religioved.ucoz.ru/load/0-0-0-94-20).

⁸ *Винокуров В.В.* Феноменология религии // Введение в общее религиоведение: Учебник / Под ред. проф. И.Н. Яблокова. М., 2001 (2-е изд. 2007).

⁹ *Шахнович М.М.* Феноменология религии // Религиоведение: Учебное пособие / Под ред. М.М. Шахнович. СПб., 2006. С. 414.

¹⁰ Там же. С. 415.

¹¹ *Шахнович М.М.* Сравнительный метод в феноменологическом религиоведении // *Компаративистика: Альманах сравнительных социогуманитарных исследований.* СПб., 2001. С.95.

¹² *Шахнович М.М.* Феноменология религии // Религиоведение: Учебное пособие / Под ред. М.М. Шахнович. СПб., 2006. С. 416.

¹³ Там же. С. 420.

¹⁴ Там же. С. 420.

¹⁵ Там же. С. 426.

¹⁶ *Шахнович М.М.* Очерки по истории религиоведения. СПб., 2006. С. 105.

¹⁷ *Красников А.Н.* Методология классического религиоведения. Благовещенск, 2004. С. 85. В следующей монографии этого автора «Методологические проблемы религиоведения» (М., 2007) раздел по феноменологии религии воспроизводится практически без изменений.

¹⁸ Там же. С. 85.

¹⁹ Там же. С. 85.

²⁰ Там же. С. 85.

²¹ Там же. С. 90–93.

²² Там же. С. 94.

²³ Там же. С. 95.

²⁴ *Красников А.Н.* Феноменология религии // Религиоведение. Энциклопедический словарь. М., 2006. С. 1107.

²⁵ *Красников А.Н.* Методология классического религиоведения. Благовещенск, 2004. С. 96.

²⁶ По-видимому, этот тезис в западном религиоведении восходит к В. Окстоби. У него речь идет о том, что понимание религии одним феноменологом, выте-

кающее из индивидуального эйдетического видения, не может быть адекватно воспринято другим феноменологом до тех пор, пока второй не обретет аналогичный опыт эйдетического видения, но это сложно достигается в силу индивидуальных различий, поэтому феноменологические интерпретации религии являются весьма личностными восприятиями, сходными скорее с литературными или эстетическими суждениями, чем с естественными или даже социальными науками; по этой причине существует столько феноменологий, сколько феноменологов (*Oxtoby W.G. Religionswissenschaft Revisited Religions in Antiquity: Studies in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough / Ed. by J. Neusner. Leiden, 1968*). В книге «Сравнительное религиоведение: история» Э. Шарп поддержал этот тезис В. Окстоби, согласился, что такой тип феноменологии широко распространен и наглядно представлен трудами Г. ван дер Леува и Мирчи Элиаде, резонно заметив, что если гуссерлианские принципы последовательно применяются, тогда такая ситуация должна быть естественным следствием (*Sharpe E.J. Comparative Religion: A History. Chicago, 1986. P. 249*).

²⁷ *Василенко Л.И.* Введение в философию религии: Курс лекций. М., 2009.

²⁸ *Василенко Л.И.* Введение в философию религии: Курс лекций. М., 2009. С. 70–71.

²⁹ Там же. С. 71.

³⁰ Там же. С. 71.

³¹ Там же. С. 106.

³² Там же. С. 107.

³³ «Родоначальником отечественного феноменологического религиоведения» является, по мнению М.М. Шахнович, русский философ В.С. Соловьев (1853–1900), а «самое большое сочинение по религии, написанное на русском языке в рамках феноменологического религиоведения», принадлежит священнику А. Меню — речь идет о многотомной «Истории религии» (*Шахнович М.М.* Очерки по истории религиоведения. СПб., 2006. С. 106–121).

³⁴ Позиция автора статьи по поставленным в статье проблемам представлена в публикациях: *Забияко А.П.* Феноменология религии (статья первая) // Религиоведение. 2010. №4. С. 152–164; *Забияко А.П.* Феноменология религии (статья вторая) // Религиоведение. 2011. №1. С. 114–126; *Забияко А.П.* Феноменология религии (статья третья) // Религиоведение. 2011. №3. С. 88–95.

Подходы к исследованию духовности в западном религиоведении

Понятие «духовность», которое является достаточно точным русским эквивалентом английского spirituality, часто встречается в самых разных текстах, посвященных обществу, культуре, религии. «Духовность» оказывается категорией описания отдельных народов, конфессий, традиций. Нередко это понятие оказывается используется религиозно ангажированными авторами¹. Российские религиоведы чаще избегают этого понятия (так, в энциклопедическом словаре «Религиоведение» отсутствует статья «Духовность»).

На Западе, впрочем, долгое время ситуация принципиально не отличалась, spirituality, «духовность» оказывалась материей для теологически ориентированных работ. В последние же годы происходит постепенное осознание того факта, что духовность должна стать предметом религиоведческого исследования. Приживется ли эта тенденция и следует ли российскому религиоведению в данном случае следовать примеру западных коллег? На эти вопросы мы попытаемся дать ответ.

Ранее изучение духовности велось в первую очередь теологически ангажированными авторами в нескольких направлениях. В первую очередь это прикладные исследования, касающиеся роли духовности в процессе выздоровления, в организации работы и в развитии общественной сферы, процессах социализации.

В этих исследованиях, часто проводимых пасторами и членами различных церквей, ведущими социальное служение, в большинстве случаев отсутствует четкое проведение границы между религией, религиозностью и духовностью. Мнение, что любая деятельность человека является в определенной степени духовной (spiritual), становится предпосылкой для всех исследований этого рода. Духовному человеку свойственна целостность (integrity), он более ответственно относится к ценностям и моральным нормам —

такое представление разделяют все авторы, пишущие о прикладном значении духовности. Именно поэтому общественная сфера должна быть одухотворена духовностью (animated by spirituality).

Примером определения духовности, которым оперируют профессионально-ориентированные авторы, может стать высказывание Уиллы Брюс: «Я определяю ее [духовность] как поиск смыслов и ценностей, который включает некоторое чувство трансцендентного»². Несмотря на то что определений духовности едва ли меньше, чем определений религии, все они предполагают, что духовность — субъективный, индивидуальный опыт трансцендентного, в то время как религиозность для многих людей стала символом институционализованного выражения верований и практик³. При этом понятия религии и духовности в чем-то пересекаются. Так, Дэвид Бейкер выделяет три выражения духовности: «организованные» религиозные практики, «неорганизованные» духовные практики и «верование» (belief)⁴.

Исследования самых разных источников — анализ научной периодики⁵, анкетирование «религиозных профессионалов» (пасторов, священников, имамов, раввинов)⁶ — показали, что не существует даже приблизительно универсальной границы между религией, религиозностью и духовностью. Интересное предположение делает Робин Минни. С ее точки зрения, духовность оказывается точкой соприкосновения трансцендентного и повседневной жизни человека⁷. Очевидно, автором предполагается, что религиозность оказывается чем-то лежащим вне повседневной жизни.

Наиболее разработано оказывается использование духовности в медицине. Она оказывается эффективным средством по излечению алкоголизма, как показывает опыт групп «анонимных алкоголиков», которые позиционируются как «духовные», но не религиозные. Место духовности в медицинской сфере оказывается схоже с «исцелением силой веры», но не связанным с традиционными конфессиями⁸.

Джон Фарина пишет, что понятие «религия» можно считать созданным Максом Мюллером, а до того говорили о духе (spirit), поэтому духовность более отвечает христианской традиции⁹. Это связывает данного автора с группой критиков религии — Уил-

фредом Смитом, Талалом Асадом и другими авторами. В то же время эмпирические социологические исследования показывают, что смена религиозности духовностью как средства описания собственного мироощущения пришлось на поколение беби-бумеров¹⁰, предпочитающих поиск собственной духовности следованию доктринам традиционных конфессий. Смена поколений коснулась и многих других привычек и ценностей. Возможно, такие эмпирические свидетельства можно считать косвенным подтверждением тезиса о секуляризации. По результатам опросов Gallup, в 1999 году 78 процентов американцев чувствовали потребность в духовном росте, в 1994 году этот показатель был 20 процентов¹¹.

Духовность не отличалась от религиозности до подъема секуляризма в XX веке¹². По данным социологических исследований, 93 процента респондентов в США характеризуют себя как людей «духовных» (spiritual). Причем духовность воспринимается как нечто личное и субъективное, а религиозность — организованное и узкое.

Раньше использование этого термина являлось монополией католичества, но, с точки зрения Морин Малдун и Нормана Кинга, с развитием экуменических идей и межрелигиозного диалога другие христианские и нехристианские традиции начали использовать этот термин¹³. Здесь возникает проблема оценки аутентичности и неаутентичности духовности. Так, конфессионально-ориентированные исследователи весьма негативно относятся к использованию представителями движений Нью-Эйдж понятия духовности; более того, они говорят о «коммерциализации» и «консумеризации» последними традиционной, аутентичной духовности, например, на примере верований американских индейцев¹⁴. Противопоставление духовности христиан («правильной» (genuine) духовности) движениям Нью-Эйдж встречается в литературе¹⁵. Христианские авторы, например Фредерик Дробин, характеризует духовность Нью-Эйдж как путь к просвещению для ленивых, сочетающийся с экономической эксплуатацией. Но и сами сторонники идей Нью-Эйдж предпочитают употреблять этот

термин для характеристики собственного учения, избегая понятия «религия».

Иногда духовность оказывается понятием, схожим по содержанию с гражданской религией Роберта Белла. Так, Джонсон Прескотт исследует тексты «отцов-основателей», создателей и идеологов Соединенных Штатов Америки, в первую очередь Томаса Джефферсона, и обнаруживает противопоставление организованной, формальной религии индивидуальной, личному духовному опыту, который оказывается основой формирования гражданского общества¹⁶.

Президент Американской психологической ассоциации Кен Паргамент озаглавил свое обращение за 1997 год «Психология религии и духовности? Да и нет». Он предлагает различать духовность (spirituality) и религию, первую считая формой индивидуального самовыражения, а последнюю — более институциональным образованием. Его, как и других психологов, беспокоит то, к чему приводит рост «духовностей», являющихся альтернативой традиционной религии¹⁷. Духовность часто понимается как нечто более широкое, чем религия. Под ней понимается поиск смысла и интерпретации жизни, достаточно независимые от устоявшихся религиозных традиций. Психолог Вульф сравнивает эту духовность с христианским мистицизмом, не считая ее чертой сугубо современной. Он считает, что смена «религиозного» «духовным» свидетельствует лишь о большем внимании к внутренним процессам¹⁸. Но в обыденном сознании духовность и религия часто различаются: религия воспринимается как явление, лишенное духа (spirit), а духовность — как явление, придающее жизнь и силы¹⁹.

В своем недавнем интервью Ирена Боровик, польский социолог религии, на вопрос о наиболее актуальных темах социологии религии ответила, что в Польше таковой является религиозность и различные ее показатели, а в мировом масштабе это духовность²⁰. Это еще одно свидетельство того факта, что переход духовности как предмета исследования от пасторов и других конфессионально-ориентированных авторов к социологам и психологам религии, которые уже не говорят об «истинной» духовности и противопоставленной ей духовности, например, движений Нью-Эйдж, уже произошел.

Духовность как предмет исследования непрост, границы ее с религиозностью так и не были проведены. Впрочем, работа над концептуализацией духовности продолжается и уже приносит плоды. Так, Роберт Уитноу, социолог религии из Принстона, предложил следующее: «Духовность может быть определена как состояние связанности с божественным, сверхъестественным, трансцендентным порядком реальности или, в качестве альтернативы, как чувство или осознание высшей реальности (suprareality), превосходящей повседневную жизнь»²¹. Эмпирически указанная связь распространения понятия духовности с такими тенденциями последнего времени, как экуменизм, секуляризация, подъем гендерных исследований позволяют предположить, что исследования духовности могут принести немалые плоды религиоведению.

Проблемы религии в трудах Г.Г. Шпета

Г.Г. Шпет — философ, психолог, лингвист, культуролог, искусствовед, последователь философии Э. Гуссерля, сторонник «философии как знания», как «строгой науки», как науки о «смыслах»²². Г.Г. Шпет не создал специальных монографических трудов, посвященных проблемам религии, но в работах по философии, лингвистике, истории, психологии и социальной психологии, эстетике развивал феноменологический подход к рассмотрению явлений культуры, в том числе религии, а также, в контексте раскрытия содержания определенных предметных областей, уделял внимание и соответствующим аспектам религии.

Говоря о структуре знаний о культуре, Г.Г. Шпет называл и науку о религии, и философию религии. Различные явления культуры — язык, мифы, религия, нравы, учреждения и пр. — представляют собой не только акт, но и «результат» — последствие деятельности, «*социальный факт*», или (Г.Г. Шпет употребляет термин Э. Дюркгейма) — «вещь». Такого рода «вещь» «изучается и в некоторых «общих» науках — социологии, истории, этнологии, — и в специальных, — о группах, областях или сферах известных «видов» этой вещи. Таким образом, у нас получают специальные науки: языкознание, наука о религиях, история наук, история учреждений и различные «учения» о праве, и т.п.; соответственно образуются и группы философских проблем: философия языка, религии, права и пр.»²³.

Развивая идеи Э. Гуссерля, Г.Г. Шпет стремился соединить феноменологию и герменевтику (прежде всего в работе «Герменевтика и ее проблемы»). Он обратился к трудам, в которых обсуждались проблемы герменевтики. В тот период герменевтика истолковывалась психологически как искусство постижения смысла текста и предполагала прежде всего проникновение во

внутренний мир автора текста с помощью приемов вчувствования, вживания в историко-культурный контекст.

Г.Г. Шпет поддержал перевод на русский язык работы В. Дильтея «Описательная психология», и в 1924 году под его редакцией этот труд был опубликован в русском переводе. В этой работе В. Дильтей различает объяснительную и описательную психологию. По его мнению, объяснительная психология устанавливает систему причинной связи и претендует на объяснение явлений душевной жизни. Она хочет объяснить уклад душевного мира с его составными частями, силами и законами, точно так, как химия и физика объясняют строение мира телесного²⁴. Однако В. Дильтей полагает, что психология, являясь наукой о духе, не может пользоваться методами естественных наук. По мнению В. Дильтея, имеется значительное различие методов, с помощью которых мы изучаем душевную жизнь, историю и общество, от тех, благодаря коим достигается познание природы²⁵. Необходима и возможна описательная психология, кладущая в основу своего развития описательный и аналитический метод, и лишь во вторую очередь применяющая объяснительные конструкции. Описательная психология является основанием наук о духе²⁶.

В. Дильтей заявляет требование самостоятельного определения методов для наук о духе. «Первейшим отличием наук о духе от естественных, — пишет В. Дильтей, — служит то, что в последних факты даются извне, при посредстве чувств, как единичные феномены, меж тем как для наук о духе они непосредственно выступают изнутри, как реальность и как некоторая живая связь. Отсюда следует, что в естественных науках связь природных явлений может быть дана только путем дополняющих заключений, через посредство ряда гипотез. Для наук о духе, наоборот, вытекает то последствие, что в их области в основе всегда лежит связь душевной жизни, как первоначально данное. Природу мы объясняем, душевную жизнь мы постигаем»²⁷.

По мнению В. Дильтея, каждая наука о духе «требует психологических познаний. Так, например, всякий анализ факта религии приводит к понятиям «чувство», «воля», «зависимость», «свобода», «мотив», которые могут быть разъяснены исключительно в психо-

логической связи. Тут приходится иметь дело с определенными комплексами душевной жизни, так как в ней зарождается и укрепляется сознание божества. Но эти комплексы обуславливаются общою планомерною связью душевной жизни и понятны только из этой связи»²⁸. Культурные системы — хозяйство, право, религия, искусство и наука — и внешняя организация общества в союзы семьи, общины, церкви, государства возникли из живой связи человеческой души и не могут быть поняты иначе, как из того же источника²⁹.

Принимая во внимание разделение В. Дильтеем естественных наук и наук о духе, приемов «объяснения» и «постижения», Г.Г. Шпет дает свое решение вопроса о специфике познания духовных явлений, в том числе и религии, в контексте исследования культуры. Он истолковывает герменевтику непсихологически с учетом разработанного понятия «текст», учения о внутренней форме слова, о смысле, выносит за скобки не имеющие отношения к смыслу слова, полагает, что при постижении смысла слова необходимо использовать приемы семиотики.

Согласно Г.Г. Шпету, явления культуры представляют собой «объективацию совокупной субъективности»³⁰. Обосновывая эту мысль, Г.Г. Шпет обращался к идеям К. Маркса. «Любое явление культурной и социальной жизни, — писал Г.Г. Шпет, — может рассматриваться как необходимое осуществление законов этой жизни... Труд и творчество субъектов в продуктах труда и творчества запечатлены и *выражены* объективно, но в этом же объективном *отражено* и субъективное. ... Физическая вещь состоит из материала природы, сколько бы мы ни меняли ее форму. Сделаем мы из дерева статую или виселицу, *природно* изменилась только форма. Но как общественное явление, как продукт труда и творчества, как товар и предмет потребления, эта просто «чувственная вещь» становится, по выражению Маркса, «чувственно-сверхчувственной» — она, говорит он, «*отражает* людям общественный характер *их собственного* труда в виде вещественных свойств самих продуктов труда». Не нужно даже быть во что бы то ни стало, за совесть или за страх, материалистом, чтобы признать истину и констати-

руемого факта, и вытекающего из него методологического требования»³¹.

Обсуждая вопрос о методологии исследования культуры, Г.Г. Шпет разделял приемы объяснения и понимания и подчеркивал необходимость применения тех и других. «Историчность или неисторичность, — писал он в работе «Очерк развития русской философии», — определяется не характером оценок и не изображением фактов, а введением их в должный «контекст», установлением и выбором этого контекста. Здесь самый простой, хотя методологически еще не оправданный путь есть путь *объяснения*. И едва ли в этом смысле можно найти что-нибудь удобнее марксизма»³². Но наряду с *объяснением* культурных явлений требуется *понимающая деятельность*. В работе «Герменевтика и ее проблемы» Г.Г. Шпет писал: «Понимание и интерпретация поэтому и требуют определения тех специфических обстоятельств, при которых употреблялось писателем подлежащее пониманию слово, т.е. его времени, религии, партии, учения, условий общественной жизни и государственного устройства»³³.

По мнению Г.Г. Шпета, религия представляет собой явление культуры, а особенно важную роль в раскрытии содержания последней играет анализ языка, поскольку «все многообразие культуры получает в языке как таковом не только эвристический образец и не только эмпирический архетип, но принцип предмета и метода»³⁴. Содержание языкового предмета — живой смысл, — течет и осуществляется в живых, творимых и осуществляющихся формах, и «языковое сознание, по предписанию своего предмета, есть сознание диалектическое»³⁵. Г.Г. Шпет полагает, что рассмотрение языкового сознания всегда и необходимо ориентируется на его единство, которое и в задаче, и в осуществлении есть единство *культурного сознания*. «Такие обнаружения культурного сознания, как искусство, наука, право, и т.д., — писал Г.Г. Шпет, — не новые принципы, а модификации и формы единого культурного сознания, имеющие в языке архетип и начало. Философия языка в этом смысле есть принципиальная основа философии культуры»³⁶.

Принципы лингвистики Г.Г. Шпет применил и в исследовании этнической психологии. При этом, используя распространенные

термины «душа» и «дух народа», он писал: «Я думаю, что к настоящему времени термин «душа» настолько уже очищен от метафизических пережитков, что им можно пользоваться ... только усвоив термину некоторое положительное содержание вспомогательного для науки «рабочего» понятия — того, что физики называют «моделью», сознавая нереальный, фиктивный смысл соответствующей «вещи». Стоит только отрешиться от представления души как субстанции, чтобы тотчас отбросить и все гипотезы о ее роли как субстанциального фактора в социальной жизни. То же относится к термину «дух». Только при этом условии оба термина в серьезном смысле могут толковаться как *субъект* (*materia in qua*) — чего от «духа» требовал уже Гегель. Термин «дух народа», подобно (но не тождественно) «духу времени», «духу профессии, класса, солидарности», и т.п., удобен теперь тем, что толкуется *коллективно*. А этим, в свою очередь, окончательно преодолевается традиционное представление о субъекте как индивидуальной особи — туманном биологическом прикрытии все той же гипотезы субстанциальности»³⁷.

Язык является основой формирования индивидуального и коллективного сознания. Внешняя, звуковая и внутренняя, смысловая форма языка неразрывно связаны. Выражение и смысл, составляя единство, образуют «тождественное бытие социально-культурного типа». Г.Г. Шпет выделяет два вида внутренней формы — логическую и поэтическую, взаимосвязь этих видов передает и содержание понятия, и его социальный смысл, и тем самым дает возможность понять окружающий мир. Поэтическая форма слова включает его в более или менее произвольные связи, подчиненные не логике, а фантазии, связанной с символом.

Язык является орудием труда и творчества человека и знаком определенного социума. Являясь «созданием нации, он остается вместе с тем и самосозданием индивида... Рассматриваемый как мировоззрение или как связь идей — а оба эти направления в нем объединяются, — язык всегда и необходимо покоится на общей совокупности духовных сил человека... Язык есть как бы внешнее явление духа народов — их язык есть их дух, и их дух есть их язык»³⁸. В одной нации на язык воздействует однородная субъек-

тивность, и во всяком языке наблюдается своеобразное мировоззрение. Слово обозначает нечувственное понятие, но в языке они всегда принимаются образно. Г.Г. Шпет писал: «В чувственное созерцание, фантазию, чувства и, через их взаимодействие, в характер вообще глубже проникает обозначение отдельных внутренних и внешних предметов, так как здесь поистине природа связывается с человеком, и отчасти действительно материальное содержание — с формирующим духом. В этой области по преимуществу поэтому проявляются национальные особенности. Великая межа прокладывается здесь в зависимости от того, вкладывает народ в свой язык больше объективной реальности или больше субъективной *реальности*, или *больше субъективной интимности* (Innerlichkeit) (как, например, в языках греческом и немецком). Национальное различие сказывается как в образовании отдельных понятий, так и в богатстве языка понятиями известного рода — таково, например, богатство санскрита религиозно-философскими понятиями»³⁹. Таким образом, по мысли Г.Г. Шпета, изучение языков дает возможность воссоздать религиозную картину мира, которая выражается в каждом национальном языке.

¹ См., например: *Мень А.* О духовности. Лекция в ФИАН АН СССР (8 февраля 1989) // video.google.com/videoplay?docid=8551780350130258308#.

² См.: *Bruce W., Novinson J.* Spirituality in Public Service: a Dialogue // *Public Administration Review*. Vol. 59. 1999. № 2. P. 163–169.

³ См.: *Weaver A., Pargament K., Flannelly J., Oppenheimer J.* Trends in the Scientific Study of Religion, Spirituality, and Health: 1965–2000 // *Journal of Religion and Health*. Vol. 45. 2006. № 2. P. 208–214.

⁴ См.: *Baker D.* Studies of the Inner Life: the Impact of Spirituality on Quality of Life // *Quality of Life Research*. Vol. 12. 2003. P. 51–57.

⁵ См.: *Weaver A., Pargament K., Flannelly J., Oppenheimer J.* Trends in the Scientific Study of Religion, Spirituality, and Health: 1965–2000 // *Journal of Religion and Health*. Vol. 45. 2006. № 2. P. 208–214.

⁶ См.: *Hyman C., Handal P.* Definitions and Evaluation of Religion and Spirituality Items by Religious Professionals: a Pilot Study // *Journal of Religion and Health*. Vol. 45. 2006. № 2. P. 264–282.

⁷ См.: *Minney R.* What Is Spirituality In An Educational Context? // *British Journal Of Educational Studies*. Vol. 39. 1991. № 4. P. 386–397

⁸ См.: *Kohn G.* Toward a Model for Spirituality and Alcoholism // *Journal of Religion and Health*. Vol. 23. 1984. № 3. P. 250–259.

⁹ См.: *Farina J.* The Study of Spirituality: Some Problems and Opportunities // *US Catholic Historian*. Vol. 8. 1989. № 1/2. P. 15–31.

¹⁰ См.: *Sutherland J., Poloma M., Pendleton B.* Religion, Spirituality, and Alternative Health Practices: the Baby Boomer and Cold War // *Journal of Religion and Health*. Vol. 42. 2003. № 4. P. 315–338.

¹¹ См.: *Garcia-Zamor J.-C.* Workplace Spirituality And Organizational Performance // *Public Administration Review*. Vol. 63. 2003. № 3. P. 355–363.

¹² См.: *Zinnbauer B., Pargament K., Cole B., Rye M., Butter E., Belavich T., Hipp K., Scott A., Kadar J.* Religion and Spirituality: Unfuzzifying the Fuzzy // *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol. 36. 1997. № 4. P. 549–564.

¹³ См.: *Muldoon M., King N.* Spirituality, Health Care, And Bioethics // *Journal of Religion and Health*. Vol. 34. 1995. № 4. P. 329–349.

¹⁴ См.: *Aldred L.* Plastic Shamans and Astroturf Sun Dances: New Age Commercialization of Native American Spirituality // *American Indian Quarterly*. Vol. 24. 2000. № 3. P. 329–352.

¹⁵ См.: *Drobin F.* Spirituality, the New Opiate // *Journal of Religion and Health*. Vol. 38. 1999. № 3. P. 229–239.

¹⁶ См.: *Prescott J.* Spirituality and Community // *The Journal of Speculative Philosophy*, New Series. Vol. 11. 1997. № 1. P. 20–39.

¹⁷ См.: *Pargament K.* The psychology of religion and spirituality? // *The International Journal for the Psychology of Religion*. 1999. № 9. P. 3–16.

¹⁸ См.: *Wulff D.M.* *The Psychology of Religion*. N.Y., 1991.

¹⁹ *Furseth I., Repstad P.* An introduction to the sociology of religion. P. 23.

²⁰ См.: *Муха О.* Соціологія релігії у світових іменах, європейських трендах та методологічних проблемах // www.religion.in.ua/5716-sociologiya-religiyi-u-svitovix-imenax-yeuropejskix-trendax-ta-metodologichnix-problemah.html.

²¹ *Wuthnow R.* *Spirituality and Spiritual Practice* // *The Blackwell Companion to Sociology of Religion* / Ed. by Richard K. Fenn. Blackwell Publishing, 2003. P. 307.

²² Подробнее об идеях Г.Г. Шпета см.: *Кузнецов В.Г.* Герменевтическая феноменология в контексте философских воззрений Густава Густавовича Шпета // *Логос*. 1991. Вып. 2.; *Кузнецов В.Г.* Проект герменевтической феноменологии Г.Г. Шпета // *Философия науки: исторические эпохи и теоретические методы*. Воронеж, 2006.

²³ *Шнем Г.Г.* Введение в этническую психологию // *Шнем Г.Г.* Сочинения. М., 1989. С. 512.

²⁴ См.: *Дильтей В.* *Описательная психология*. М., 1924. С. 3.

²⁵ См.: *Дильтей В.* Там же. С. 8.

²⁶ См.: Там же. С. 66.

²⁷ *Дильтей В.* Указ соч. С. 8.

²⁸ Там же. С. 12.

²⁹ См.: Там же. С. 13.

³⁰ *Шнем Г.Г.* Введение в этническую психологию // *Шнем Г.Г.* Сочинения. М., 1989. С. 479.

³¹ *Шнем Г.Г.* Там же. С. 480. Приведенная Г.Г. Шпетом мысль К. Маркса в труде «Капитал», вошедшем в 23-й том второго издания на русском языке Сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса, выражена так: «...таинственность товарной формы состоит просто в том, что она является зеркалом, которое отражает людям общественный характер их собственного труда как вещный характер самих

продуктов труда, как общественные свойства данных вещей, присущие им от природы...». См.: *Маркс К. Капитал // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. М., 1960. С. 82.*

³² *Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Шпет Г.Г. Сочинения. М., 1989. С. 13.*

³³ Цит. по: *Кузнецов В.Г. Герменевтическая феноменология в контексте философских воззрений Густава Густавовича Шпета // Логос. 1991. Вып. 2. С. 205.*

³⁴ *Шпет Г.Г. Внутренняя форма слова // Психология социального бытия. Москва-Воронеж, 1996. С. 82.*

³⁵ Там же. С. 81.

³⁶ Там же. С. 80.

³⁷ *Шпет Г.Г. Введение в этническую психологию // Шпет Г.Г. Сочинения. М., 1989. С. 478.*

³⁸ *Шпет Г.Г. Внутренняя форма слова // Психология социального бытия. Москва-Воронеж, 1996. С. 55.*

³⁹ *Шпет Г.Г. Указ соч. С. 66.*

Методологическая проблематика в контексте религиоведческих дисциплин: различные подходы

В выступлениях на конференциях 2010–2011 гг.¹ нам уже приходилось касаться проблемы метода в религиоведении. Хотелось бы подчеркнуть востребованность этой проблематики в современном религиоведческом дискурсе в РФ и спустя пять лет. Несмотря на многочисленные публикации, в первую очередь учебных и справочных пособий, за последние четверть века (1990–2015), единственным на сегодня профильным изданием по религиоведческой методологии в России продолжает оставаться труд А.Н. Красникова². Отечественные религиоведы не обходят стороной тему метода, но со страниц их книг не видна целостная картина методологии современного религиоведения, так как указанная проблематика в них затрагивается не полно и спорадически, она просто имплицитно содержится внутри каких-то более крупных дидактических единиц или разделов³.

1. Лонерган vs Ло

Обращают на себя внимание две публикации на русском языке: «Метод в теологии» Бернарда Лонергана (англ. изд. 1971 г.) и «После метода» Джона Ло (англ. изд. 2004 г.)⁴. Согласно взглядам Б. Лонергана⁵, «...философия — это не теория на манер науки, не какая-то техническая форма здравого смысла и даже не возврат к досократовской мудрости. Ее главная функция — способствовать самоприсвоению, которое затрагивает самые основания философских различий и непониманий. Другая, вторичная, функция философии заключается в различении, сопряжении, обосновании различных областей смысла, а также, в не меньшей степени, в обосновании методов наук и содействии их унификации»⁶.

Действительно, философия — самостоятельный род познавательной человеческой деятельности, существующий наряду с наукой. Она способна выступать в роли методолога для наук (не *других* наук, т.к. сама философия — не наука⁷). Но наука ли теология? Для канадского неотомиста ответ очевиден и позитивен. Но что тогда метод, в т.ч. метод в теологии? Метод для Б. Лонергана — это «...нормативный паттерн повторяющихся и взаимосвязанных операций, приносящих кумулятивные и прогрессирующие результаты»⁸, <при этом канадский неотомист подчеркивает, что> «...следует проводить различие между нормативным паттерном, внутренне присущим нашему сознанию и нашим интенциональным операциям, ...и объективациями этого паттерна в понятиях, предложениях, словах...»⁹.

Далее у него получается, что самый универсальный метод — диалектический, он востребован и в теологии. Более того, аристотелевская диалектика¹⁰ отлично интегрировалась в неотомизм как «обобщенная апологетика, осуществляемая в духе экуменизма, нацеленная в итоге на всеохватное видение и продвигающаяся к этой цели через признание различий, разыскание их реальных и зримых оснований и устранение лишних оппозиций»¹¹.

В итоге Б. Лонерган сводит диалектику к хорошо себя зарекомендовавшим в схоластике контрroversивному и апологетическому типам христианской теологии¹², предлагая распространить такую редуцированную диалектику на всю гуманитарную сферу, провозгласив ее универсальным методом европейской и американской гуманитаристики.

Агрессивная экспансия теологии в область эпистемологии, в очередной раз стремящейся превратить философию в свою «служанку», усложняет процесс религиозоведческой самоидентификации, но одновременно делает его еще более актуальным для философии религии. На наш взгляд, дело в том, что регулярно случается подмена понятий «философии-о-религии» и «философии-в-религии», ведь философия способна интегрировать не только научные и философские знания о религии, но и теологические (наглядная иллюстрация — творчество Фомы Аквината). Наиболее свежим примером, по нашему мнению, является публи-

кация на русском языке комментария профессора философии Университета св. Фомы (шт. Миннесота) Майкла Роты к статье преподавателя философии в Колледже св. Петра Оксфордского университета Тима Дж. Моусона «Стоит ли размышлять о том, существует ли Бог?», который начинается со слов: «Философское размышление о Боге и религиозных вопросах уже давно занимает важное место в западных университетах. Даже в государственных университетах преподаются курсы ... в области, известной как «философия религии». <...> Если через двести лет большинство профессоров философии будут атеистами, то, ... философия Бога привлечет не больше внимания, чем философия ведьм...»¹³.

Из цитаты с очевидностью следует, что христианский философский теизм в США стремится занять место философии религии, так как философия религии оказывается фактически тождественна «философии Бога». Тот же подход просматривается и в «Оксфордском руководстве по философской теологии», изданном на русском языке при финансовой поддержке фонда Дж. Темплтона¹⁴, чья рубрификация (книги, а не фонда) мало чем отличается от кембриджского «Введения в философию религии» Майкла Мюррея и Майкла Рея¹⁵, поскольку М. Мюррей, М. Рей и Томас Флинт — единомышленники¹⁶.

Эпистемология, развивающаяся внутри теологии, вряд ли может претендовать на научность в строго-сциентистском понимании этого слова. На наш взгляд, ни философский теизм (остающийся теизмом), ни естественная теология (остающаяся теологией) не являются областями философского знания, даже если они отдают предпочтение рационалистической аргументации (как известно, *Abusus non tollit usum* — «Злоупотребление не исключает использования»), и должны сохранять свою самоидентификацию в качестве богословских дисциплин. Оперирование философскими категориями не делает теизм автоматически философским, а его маркировка в качестве «философского теизма» чисто конвенциональна. Видимо, теизм, чуждый догматизма, европейской конфессионально ангажированной теологией оказался постепенно вытеснен за ее пределы — пока не оказался в гносеологическом универсуме философии, где стал некритично идентифицироваться

с ней. Но незачем множить сущности без основания, инкорпорируя теизм в философию религии, поскольку теизм — это не философия-о-религии. Он не имеет предметом своего дискурса религию как социальный феномен, он рассуждает преимущественно о боге, причем не любом, а наделенном вполне узнаваемыми атрибутами авраамического: абсолютности, личностности, трансцендентности, бытийственности, креативности, активности и т.д. В теизме место онтологии занимает онтоотеология.

В этом смысле Джон Ло — полная противоположность Бернара Лонергана. Он — сторонник акторно-сетевой теории¹⁷ (далее АСТ — *И.Д.*) Бруно Латюра¹⁸ и позиционирует себя как методолог АСТ¹⁹. Остается удивляться тому, насколько редко применяется АСТ на практике в современной России²⁰, да и в хорошо известном отечественным специалистам кратком обзоре Филиппа Коркюфа «Новые социологии» (1995 г.) акторно-сетевой теории уделено более чем скромное место²¹.

Джон Ло, будучи великолепно начитан в области постструктурализма и постмодернизма²², но не стремясь нарочно эпатировать публику, со страниц своей книги «После метода» открыто заявляет, что *метода нет*, во всяком случае, такого, к которому привыкла «европейско-американская метафизика» со времен Аристотеля и который она культивировала на протяжении существования как классической, так и неклассической научных парадигм (если оперировать понятийным аппаратом теории Томаса Куна и его сторонников²³). Общее понятие метода, заявленное Джоном Ло, — это «...система для предложения более или менее доходных гарантий. Она обещает в той или иной степени быстро и безопасно довести нас до пункта назначения, то есть знаний о процессах, действующих в едином мире. Обещает снизить риски, с которыми мы сталкиваемся на протяжении всего пути. Метод позволяет нам отбраковать ложные гипотезы: это важная часть саморепрезентации методологии... Еще она позволяет нам узнать, что отдельные методы не работают. Но в качестве рамки метод как таковой по крайней мере временно надежен»²⁴.

И такого универсального метода (наподобие лонергановской диалектики) сейчас нет ни в арсенале философии метода, ни в арсенале

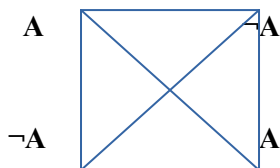
методологии науки. Получается, выражаясь нашим языком, что метод — это *пустое рамочное понятие*²⁵. Вообще, дискурс Джона Ло оригинален частотой использования термина «рамочный» — ученый употребляет его производные во многих контекстах, обозначая, например, «рамочные допущения европейско-американской метафизики», цитирует «Науку и африканскую логику» Хеллен Верран в эпитафе к 7 главе: «В этой книге я испробую новую форму критики, которая отличается рамочной конструкцией...» и т.п.²⁶

Метод, по мысли Джона Ло, необходимо заново сконструировать (расширить — подорвать — переделать²⁷). Плодом его усилий стал новый инструмент — «метод-сборка», адаптированный именно для гуманитаристики. Он предпринял три попытки дать ему определение²⁸. На наш взгляд, наиболее адекватной дефиницией можно считать следующее: «Метод-сборка — это процесс учреждения и изготовления пучков ветвящихся отношений, которые сгущают присутствие и поэтому производят отсутствие, формируя, опосредуя и разделяя их. Зачастую метод-сборка связана с предъявлением реальностей там-вовне и изображением этих реальностей здесь-внутри, а также с учреждением Иного»²⁹.

Британский методолог АСТ исходит из постструктуралистских посылок: реальности мультипликативны (подразумевается, видимо, онтологический релятивизм и плюрализм); метод-сборка в руках исследователя всякий раз вытягивает нити действительности из беспорядочного клубка вероятностей³⁰ и «стягивает» реальность в некий правдоподобный пучок отношений (подобно оплетке многожильного кабеля), выполняя демаркационную, интегративную и дезинтегрирующую функции; сама метод-сборка не статична и не константна, она сугубо ситуативна, утилитарна, создается под конкретную задачу и вскорости заменяется своим новым «релизом», чем-то напоминая бесконечную череду одних и тех же компьютерных программ с их «багами», «патчами», «бета- и альфа-версиями» и регулярными обновлениями.

Поскольку понятийный аппарат теории Джона Ло искусственно усложнен и метафоричен, — а наиболее значимые термины и метафоры его лексикона (такие как «хинтерланд», «сборка», «аллегория», «киборг») нашли отражение в специальном словаре³¹, — не-

обходимо несколько подробнее остановиться на терминологии процитированного выше определения. На наш взгляд, отношения между «внешним» | «внутренним» || «Иным» легко задаются более привычными философскими оппозициями *трансцендентного* | *имманентного* || *трансцендентального* или же наглядным способом — при помощи семантического квадрата³² (с одним «редуцированным» отношением контрарности, см. рис. 1):



где **A** будет соответствовать «внешнему» («там-вовне»); **A** — это «внутреннее» («здесь-внутри» как репрезентация / замещение трансцендентного имманентным системе координат наблюдателя); $\neg A$ = «Иное», вытесняемое в отсутствие; а $\neg A$ — невозможный «взгляд из ниоткуда», т.е. научная фикция бесконечно удаленной точки проективной геометрии (откуда взирает «Всевидящее Око» христианского теизма): «...если что-либо делается присутствующим, то что-то иное, но соотносимое с ним делается отсутствующим, выталкивается из поля видимости: присутствие невозможно без отсутствия. <...> Это означает, что метод-сборка делает что-то присутствующим, создавая отсутствие. Формально я определил это как учреждение присутствия, явленного отсутствия и отсутствия как Иного. <...> ...метод неизбежно производит не только истины и не-истины, реальности и не-реальности, присутствия и отсутствия, но и конфигурации ... и сборки вещей (а также отчеты о них), которые могли бы быть иными»³³.

Постмодернистский «неояз» понадобился Джону Ло для трансгрессивного прорыва за пределы традиционного (в европейско-американской классической и постклассической парадигме) языка описания сущностей, поддающихся философскому и научному наблюдению, дескрипции, объяснению и предсказанию. Он постулирует перформативность предмета и объекта научного исследования, продуцируемого самим методом-сборкой. Европейские и американ-

ские ученые привыкли вычленять, эксплицировать предмет своего исследования из статичного, овнешненного, заданного проблемным полем и ограниченного объекта. Но бытие — это поток, ~Дао. Остановить его нельзя. Пока ученый будет фиксировать и анализировать мгновенное единичное состояние потока «Дао», оно уже изменится (= войти в одну и ту же реку невозможно и единожды) и результаты анализа устареют, не успев оформиться. Форма предшествует содержанию (как у Аристотеля). То есть в научном подходе АСТ первична метод-сборка, уникальное сплетение возможностей в субъективную версию реальности, а объект и предмет вторичны, зависят от способа обнаружения, «сборки» очередного «релиза», инструментального оснащения наблюдения, фиксации и языка описания: «В противоположность европейско-американскому здравому смыслу, <Латур и Вулгар> говорят нам, что невозможно изолировать друг от друга: а) производство отдельных реалий; б) производство утверждений об этих реалиях; в) создание технических, инструментальных, человеческих конфигураций и практик, устройств записи, производящих эти реалии и утверждения. Все это производится вместе. Научные реалии приходят только вместе с устройствами записи. Без устройств записи и создаваемых ими утверждений и записей реалии не существуют»³⁴.

Иначе говоря, согласно АСТ, действительность, в том числе социальная, не «позирует» ученому, ожидая, когда он ее корректно запечатлеет: «*Παυτα ρε*» (Гераклит). Предмет исследования — это индивидуализированный «купаж», или «ассамбляж», составляемый самим ученым, он не вычленяется из непреходящей и объективированной реальности методом абстрагирования, а всякий раз конструируется заново, поэтому его достоверность вынужденно конвенциональна.

Какие методологические последствия влечет это для религиоведения на практике?

В области социальной религиоведческой антропологии становится очевидным, что необходимо принимать мифоонтологические «большие нарративы» аборигенов в качестве альтернативы результатов исследовательской установки («метод-сборки»). Причем такой миф, артикулируясь, не просто реактуализируется, а буквально

регенерируется (что заставляет вспомнить лакановский психоанализ и клинический случай, выраженный в знаменитом вопросе: «Кто мы сегодня?»): «Нарративы и то, что они утверждают, не фиксированы в практике аборигенов. Они снова и снова становятся предметом переговоров. <...> У австралийских аборигенов ... имеют место множественность теорий и регулярность практик — полная противоположность европейско-американской единственности теории и множественности практик. То есть формы истории повторяются, но нет необходимости в единственной форме»³⁵.

И это принципиальный момент для религиозоведческого (т.е. осуществленного религиозоведом) анализа религиозной самоидентичности и самоидентификации³⁶: ритуалы необходимы верующим для воссоздания единства «земли-личности-родства-религии-предков», так как, по представлениям аборигенов, «...мир создается и пересоздается в каждом собирании, каждой церемонии, каждой ре-презентации, ...каждом сгущении»³⁷.

В области феноменологии религии: Джон Ло применял свой метод для описания сущности молитвенного собрания квакеров и пришел к открытию, что метод-сборка входит в резонанс с определенными феноменами, усиливая их настолько, что они делаются зримыми, одновременно другие «частоты» явления «заглушаются», подавляются, превращаясь в фоновые «шумы»³⁸. И заранее предугадать, что в предмете исследования высветится, а что уйдет в тень, ученый не может (возникает ситуация напряженного ожидания и взаимного диалогического всматривания субъекта и объекта, поскольку оба они — актанты акторной сети).

Действительно, религиозные обряды и ритуалы — это «реализация локаций» (термин Ло), способ освоения и присвоения пространства и интериоризации социальной группы, ассимиляции, например мигрантов (как в данном случае), и кооперации их трудовых усилий.

2. Религиоведение как комплекс дисциплин

Не случайно в названии данной статьи фигурирует словосочетание «религиоведческие дисциплины» (во множественном числе). По нашему убеждению, религиоведение не является единой комплекс-

ной наукой, но комплексом сравнительно автономных дисциплин, таких, например, как философия религии, социология религии, феноменология религии, религиоведческая антропология и проч., которые лишь объединяются рамочным понятием религиоведения. Более того, некоторые из этих дисциплин отвечают сциентистским критериям научности (история религии, социология религии, религиоведческая социальная антропология), а некоторые — нет (психология религии, феноменология религии и др.)³⁹. Мы солидарны с мнением отечественного социолога М.Ю. Смирнова, что состав и строение религиоведения в России до сих пор аморфны, при этом возможны три взаимоисключающих финальных состояния:

а) религиоведение как целостная комплексная наука (комплексная дисциплина и комплекс дисциплин кардинально отличны друг от друга⁴⁰ по вектору интеграции — вертикальной субординации или горизонтальной координации);

б) религиоведение как проблемное поле, т.е. депозит всяческих знаний о религии, пополняемый из любых источников, в том числе теологических, герметических и паранаучных;

в) религиоведение как комплекс сравнительно автономных дисциплин, искусственно объединенных министерской номенклатурой, вузовским учебным процессом и т.п. «внешними» факторами.

И если отечественный социолог склоняется при многочисленных оговорках к первой версии исхода, то мы — к последней⁴¹. На проверку оказывается, что у религиоведения нет своего уникального метода, играющего роль маркера («кто его применяет, тот религиовед»). «Религиоведческий анализ», наряду с «литературоведческим», «искусствоведческим», «правоведческим» и любым другим по сути своей останется *анализом* — универсальным приемом мыслительной деятельности, общепризнанным методом общенаучного значения наравне с синтезом и другими найденными в логике способами получения достоверной информации. Религиоведение заимствует методологию частных наук (т.н. «наук родительного падежа») — социологии религии, психологии религии, религиозной антропологии, доставшуюся им от общей социологии, общей психологии, социальной антропологии (общая антропология включила бы в себя и дисциплины естественнона-

учного цикла, например, антропологию, биологическую и медицинскую антропологию и т.п.). Демаркационную линию целесообразно провести, учитывая два полюса тяготения — к эмпирически проверяемому, достоверному знанию (социология, история, антропология) и к метафизически-умозрительному, априорному знанию (философия, феноменология, психология).

Следовательно, эпистемологическая картина усложняется, так как приходится учитывать влияние и опосредованное присутствие общетеоретических дисциплин. На фоне религиоведения за четкими контурами частных религиоведческих дисциплин проступают черты общенаучных теорий, обеспечивших методологический базис своим производным. Именно *эпистемология религиоведения* должна заниматься эпистемологическими и методологическими проблемами религиоведения, такими как демаркация науки, теологии и философии религии.

3. Классификация и квалификация методологии

Многие учащиеся по магистерским и аспирантским программам религиоведческого профиля испытывают затруднения в формулировке предварительных и финальных выводов своих работ потому, что они их *просто не получают* из-за безграмотного подбора средств достижения своей цели. Причем банальное перечисление ими методов, применяемых в религиоведении, ситуацию не проясняет. В учебниках, к примеру, под ред. И.Н. Яблокова, из издания в издание воспроизводится неполный перечень «методов исследования»: «...применяются общеполитологический, социально-политологический, специальные общенаучные и частнонаучные, теоретические и эмпирические методы: диалектика, системный метод, анализ, синтез, абстрагирование, обобщение, экстраполяция, моделирование, аналогия, гипотеза, индукция, дедукция, наблюдение, эксперимент»⁴².

На наш взгляд, необходимо, во-первых, *разработать максимально подробную номенклатуру религиоведческих методов*, приветствуя лозунг Макса Мюллера «классифицируй и овладевай». Такая классификация методов до сих пор не осуществлена, что

является серьезным эпистемологическим упущением. Номенклатура должна выстраиваться по принципу родо-видовой дифференциации и включать в себя достаточно дробную шкалу градиентов, к примеру: Подход (родовое понятие) || методология (надвидовое понятие) || метод (вид) || методика (подвид). При таком делении остается достаточно пустых рубрик шкалы в запасе выше (с общими чертами: класс, подкласс) и ниже (с индивидуализирующими признаками конкретных приемов, алгоритмов и эвристик), с одной стороны, и это обеспечивает поле для маневра, а с другой — исчезает путаница в иерархии понятий, когда принципы или же подходы называются методами (метод — это способ оперирования с предметной областью, но прежде к ней нужно приблизиться — чему служат подходы. Базовые принципы вообще должны быть исключены из прикладного инструментария).

Во-вторых, в интересах и научного, и учебного процесса необходимо прямо на страницах учебников, как это уже сделано в питерском издании под ред. М.М. Шахнович применительно к методам социологического исследования⁴³, *давать развернутую характеристику метода*, разъясняя учащимся его сильные и слабые стороны, но главное — следует предупреждать о границах его применимости (общеэпистемологическое требование фальсификации) и статистическом разбросе (Δ) ожидаемых результатов. Метод — инструмент, и, каким бы обще- или частнонаучным он ни был, он по самой своей природе не может быть абсолютно универсальным. Поэтому операционально оправданной оказывается лишь некая сумма (Σ) методов — адекватная задаче методология, которая в дискурсе Джона Ло и окажется на поверку «метод-сборкой».

Выводы

1. На наш взгляд, «Российское сообщество преподавателей религиоведения»⁴⁴ и «Российское объединение исследователей религии» наглядно демонстрирует демаркацию двух «религиоведений» в России с двумя типами методологий: «ученого» и «педагогического»⁴⁵, причем ситуация усугубляется многократным удвоением их институций за счет размежевания конфессионального и светско-

го религиоведения — с одной стороны, конфессиональной и светской теологии (философского теизма, который допускает рецепцию «диалектического» метода Б. Лонергана) — с другой⁴⁶.

2. Религиоведение следует обогатить методологией постнеклассической сциентистской парадигмы, в частности, методами АСТ Бруно Латура и Джона Ло, поскольку они имеют высокий эвристический потенциал как минимум в области социологии религии, феноменологии религии и религиоведческой социальной антропологии.

Однако следует иметь в виду, что религиоведы со своей акторной сетью могут и опоздать — и пальма первенства перейдет к теологам, у которых есть один сильный союзник — «Бог» (что бы ни понималось под этим термином⁴⁷), который тоже выступает одним из актантов. Если светские религиоведы (а не светские теологи) не смогут заручиться финансовой, административной, политической поддержкой сильных актантов и не выстроят свою «длинную сеть», они проиграют рационалистической «лонергановской» традиции в теологии на своем же предметном поле.

¹ См.: *Давыдов И.П.* Методологические проблемы в контексте вузовского преподавания религиоведческих дисциплин в России. // *Этнодиалоги. Научно-информационный альманах. № 3 (36), 2011. С. 263–265; Давыдов И.П.* Проблема оптимизации религиоведческой методологии в педагогическом процессе. // XXI Ежегодная богословская конференция ПСТГУ. Материалы: Т. 1. М.: ПСТГУ, 2011. С. 89–91.

² *Красников А.Н.* Методология классического религиоведения. Благовещенск, 2004. 148 с. (Библиотека журнала «Религиоведение»). Ее расширенный вариант см.: *Красников А.Н.* Методологические проблемы религиоведения. / Учебное пособие. М.: Академический Проект, 2007. 239 с.

³ См., напр.: *Аринин Е.И.* Религиоведение: Акад. курс лекций. В 2 ч. Владимир: ВГУ, 2005. 115 с. (Лекция 5 «Философское религиоведение», лекция 6 «Научное религиоведение» и лекция 7 «Структура и проблемы современного религиоведения»); *Аринин Е.И.* Философия религии: принципы сущностного анализа. Архангельск: ПГУ, 1998. С. 34–67 (в т.ч. «Принципы как фундаментальные методологические подходы», с. 114 и след., с. 170 и след. и с. 205 и след. посвящены раскрытию роли субстратного, функционального и субстанционального принципов/подходов в религиоведении); *Кимелев Ю.А.* Современная западная философия религии. М.: Мысль, 1989. С. 63–68; *Кимелев Ю.А.* Философия религии: Систематический очерк. М.: Нота Бене, 1998. С. 27–32; *Шахнович М.М.* Очерки по истории религиоведения. СПб.: СПбГУ, 2006. С. 157 (и в целом по тексту); *Религиоведение: Учебное пособие / Под ред. М.М. Шахнович.* СПб.: Питер, 2007. С. 359–414 и след.; *Яблоков И. Н. (ред.)* Религиоведение: Учебное по-

собие и Учебный словарь-минимум по религиоведению. М.: Гардарика, 1998. С. 19–22; Яблоков И.Н. Философия религии. Актуальные проблемы. М.: РАГС, 2007. С. 83–85.

⁴ См. на рус. яз.: *Лонерган Бернард*. Метод в теологии / Перев. с англ. Г.В. Вдовиной. М.: ИФТИ, 2010. 400 с.; *Ло Джон*. После метода: беспорядок и социальная наука / Перев. с англ. под ред. С. Гавриленко. М.: Институт Гайдара, 2015. 352 с.

⁵ Не удивительно, что такой пронизательный мыслитель, каким был А.Н. Красников, еще в своей кандидатской диссертации обратился к исследованию философского наследия Б. Лонергана. См.: *Красников А.Н.* Методология современного неомизма. М.: МГУ, 1993. 80 с. Особ. с. 52 и след.

⁶ *Лонерган Бернард*. Метод в теологии... С. 111–112.

⁷ См.: *Давыдов И.П.* Эпистема мифоритуала. М.: МАКС Пресс, 2013. 180 с. С. 18–19.

⁸ *Лонерган Бернард*. Метод в теологии... С. 18–19.

⁹ *Лонерган Бернард*. Метод в теологии... С. 33.

¹⁰ О ней см. спец.: *Джохадзе Д.В., Джохадзе Н.И.* История диалектики: эпоха античности. М.: КомКнига, 2005. 328 с. С. 101–182.

¹¹ *Лонерган Бернард*. Метод в теологии... С. 148.

¹² *Лонерган Бернард*. Метод в теологии... С. 155.

¹³ *Рота М.* О том, существует ли Бог, размышлять стоит: комментарий к статье Т. Моусона. // Философия религии: Альманах / ИФ РАН. Вып. 4: 2012–2013 / сост. и отв. ред. В.К. Шохин. М.: Наука, Восточная литература, 2013. С. 179.

¹⁴ Оксфордское руководство по философской теологии / Сост. Томас П. Флинт и Майкл К. Рей. М.: ЯСК, 2013. 872 с.

¹⁵ *Murray Michael J. & Rea Michael.* An Introduction to the Philosophy of Religion. Cambridge, C.U.P., 2008. 291 p.

¹⁶ *Мюррей Майкл, Рей Майкл.* Введение в философию религии / Пер. с англ. М.: ББИ, 2010. С. VII–VIII.

¹⁷ Следует иметь в виду, что ныне существует две школы АСТ: Парижская (Бруно Латур и Мишель Каллон) развивает общетеоретические вопросы, а Ланкастерская (Джон Ло, Эннмари Мол и др.) — семиотические и топологические. (См.: *Вахштайн Виктор.* Социология вещей и «поворот к материальному» в социальной теории. // Социология вещей. Сборник статей / Под ред. В. Вахштайна. М.: Территория будущего, 2006. С. 32–35).

¹⁸ О нем см. подр.: www.bruno-latour.fr/ (30.09.2014). Его ближайший соратник профессор социологии парижской Горной школы Мишель Каллон (род. 1945 г.) — не менее именитый ученый, однако его работы узко специализированы и касаются применения АСТ в экономике. Полный список трудов третьего основоположника АСТ — профессора факультета социальных наук британского Открытого университета Джона Ло (род. 1946 г.) можно найти на его официальной страничке университетского сайта, см.: www.open.ac.uk/socialsciences/main/staff/people-profile.php?name=John_Law (30.09.14).

¹⁹ См. подр.: heterogeneities.net/approach.htm (30.09.2014). На рус. яз. см.: *Ло Джон.* Объекты и пространства // Социология вещей. Сборник статей / Под ред. В. Вахштайна. М., 2006. С. 223–243.

²⁰ Даже телемост по онтологии акторно-сетевой теории, прошедший 17 июня 2014 г. в стенах философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова в рамках Международной конференции «Онтологические исследования в России и в

Италии — IV» между сотрудниками кафедры онтологии и теории познания философского факультета МГУ и представителями Санкт-Петербургского отделения Российского Онтологического общества (см.: new.philos.msu.ru/news/item/telemost_po_aktorno_setevoi_teorii_2436/ и lomonosov-msu.ru/rus/event/2516/) (30.09.14) не вызвал сколько-нибудь ощутимого резонанса.

²¹ *Коркюф Филипп*. Новые социологии. / Перев. с франц. под науч. ред. Н.А. Шматко. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2002. С. 97–107.

²² *Ло Джон*. После метода: беспорядок и социальная наука. М., 2015. С. 27, 78, 173–174, 333–345.

²³ См. на рус. яз.: *Кун Томас*. Структура научных революций / Перев. с англ. под общ. ред. С.Р. Микулинского и Л.А. Марковой. Благовещенск: БГК имени И.А. Бодуэна де Куртенэ, 1998. 300 с.

²⁴ *Ло Джон*. После метода... С. 29–30.

²⁵ О пустых рамочных понятиях см. спец.: *Давыдов И.П.* Эпистема мифоритуала. М., 2013. С. 144–146; *Прилуцкий А.М.* Рецензия на книгу: Давыдов И.П. Эпистема мифоритуала. М.: Макс-Пресс, 2013. 180 с. // Вестник ПСТГУ. Сер. 1: Богословие, философия. 2014. № 3 (53). С. 151–155.

²⁶ *Ло Джон*. После метода... С. 202, 252 и др.

²⁷ *Ло Джон*. После метода... С. 28.

²⁸ *Ло Джон*. После метода... С. 176 и 325.

²⁹ *Ло Джон*. После метода... С. 252.

³⁰ «Альтернативная метафизика предполагает, что внешнее неисчерпаемо, избыточно, активно, что оно — множество колеблющихся потенциальностей и в конечном счете абсолютно неопределенный поток» (*Ло Джон*. После метода... С. 296).

³¹ *Ло Джон*. После метода... С. 321–332.

³² *Греймас А.Ж., Курте Ж.* Квадрат семиотический // Семиотика / Сост., вступит. ст. и общ. ред. Ю.С. Степанова. М.: Радуга, 1983. С. 496–502.

³³ *Ло Джон*. После метода... С. 295 и 294. Джон Ло предпосылает своей работе эпиграф из «Алисы в Зазеркалье» Льюиса Кэрролла. На наш взгляд, фрагмент из первой сказки, отражающий сентенцию Герцогини, комплементарен высказыванию Ло: «А мораль отсюда такова: всякому овощу свое время. Или, хочешь, я это сформулирую попроще: никогда не думай, что ты иная, чем могла бы быть иначе, чем будучи иной в тех случаях, когда иначе нельзя не быть» (*Кэрролл Льюис*. Приключения Алисы в Стране Чудес. Сквозь зеркало и что там увидела Алиса, или Алиса в Зазеркалье / Перев. с англ. Н.М. Демуровой. М.: Наука, 1991. С. 74).

³⁴ *Ло Джон*. После метода... С. 69.

³⁵ *Ло Джон*. После метода... С. 266–267, плюс к этому С. 271–287.

³⁶ См. подр.: *Давыдов И.П.* От «мест памяти» — к религиозной идентичности (вместо Предисловия) // *Вевурко И.С., Винокуров В.В., Давыдов И.П., Осипова О.В., Панин С.А., Фадеев И.А.* MAGNUM IGNOTUM: Магия. Герменевтика. Экклесиология / Под общ. ред. И.П. Давыдова. М.: Маска, 2015. С. 3–45.

³⁷ *Ло Джон*. После метода... С. 269.

³⁸ *Ло Джон*. После метода... С. 236–245.

³⁹ Об этом подр. см.: *Давыдов И.П.* Эпистема мифоритуала. М., 2013. С. 9–56.

⁴⁰ Несмотря на все возражения И.Н. Яблокова, сводящиеся к цитированию «Словаря русского языка» (Т. 2., 1982). (См.: *Яблоков И.Н.* Самоидентификация

религиоведения в современной России. К дискуссии в отечественной литературе // religious-life.ru/2014/10/yablokov-samoidentifikatsiya-religiovedeniya-v-sovremennoy-rossii-k-diskussii-v-otechestvennoy-literature/ (09.10.2014)).

⁴¹ См. подр.: *Смирнов М.Ю.* Религия и религиоведение в России. СПб.: РХГА, 2013. С. 167–181; *Давыдов И.П.* «Черный ящик» российского религиоведения в свете акторно-сетевой теории Бруно Латура // Вестник РХГА. 2015. Т. 16. Вып. 1. С. 193–203.

⁴² Основы религиоведения: Учебник / Под ред. И.Н. Яблокова. М.: Высшая школа, 1994. С. 7.

⁴³ Религиоведение: Учебное пособие / Под ред. М.М. Шахнович. СПб., 2007. С. 359 и след.

⁴⁴ См.: Вестник Российского сообщества преподавателей религиоведения. 2008. № 1. 130 с.

⁴⁵ *Смирнов М.Ю.* Религия и религиоведение в России. СПб., 2013. С. 176–179, 186–188.

⁴⁶ См. на рус. яз.: *Давыдов И.П.* Эпистема мифоритуала. М., 2013. С. 26–56; *Мюррей Майкл, Рей Майкл.* Введение в философию религии / Пер. с англ. М.: ББИ, 2010. 410 с.; Оксфордское руководство по философской теологии / Сост. Томас П. Флинт и Майкл К. Рей. М.: ЯСК, 2013. 872 с.; *Шохин В.К.* Введение в философию религии. М.: Альфа-М, 2010. 288 с.; *Шохин В.К.* Философия религии и ее исторические формы (античность — конец XVIII в.). М.: Альфа-М, 2010. 784 с.

⁴⁷ *Латур Бруно.* Нового Времени не было. Эссе по симметричной антропологии / Перев. с франц. СПб.: Европейский университет в СПб., 2006. С. 98–106 и 147.

Роджер Бэкон о религии

Роджер Бэкон (ок. 1214 — ок. 1294), несомненно, является одним из самых ярких мыслителей своей эпохи. Есть много аспектов его творчества, которые и сегодня вызывают интерес у исследователей (такие, например, как критика традиционной схоластической теологии, концепция религиозной реформы, идеи об «экспериментальной науке» и др.). При этом для религиоведа, возможно, интереснее всего предпринятая Бэконом попытка сопоставить различные религиозные традиции, которые были известны европейцам в середине XIII в. Конечно, один только факт такого сопоставления еще не делает Бэкона отцом-основателем сравнительного религиоведения, однако его классификация религий (он называет их «сектами», или «законами») весьма оригинальна и заслуживает внимания — хотя бы уже потому, что это, пожалуй, первая в истории западноевропейской мысли попытка создания более сложной классификации, чем элементарное противопоставление «истинной религии» и всех остальных¹.

Следует заранее отметить, что интерес Бэкона к нехристианским религиям имел, конечно, не столько научный, сколько миссионерский характер. Неслучайно «секты» рассматриваются им в рамках «моральной философии», «которая убеждает в том, что надлежит верить истинной религиозному учению (secta), которую должен принять весь род человеческий, любить ее и удостоверять делами»². Собственно, «моральная философия» Бэкона есть не что иное, как естественная теология, часть философии, которая занимается доказательством существования Бога, определенных его атрибутов и бессмертия человеческой души, а также обосновывает соответствующие индивидуальные и общественные нормы. Богооткровенная теология, то есть библейское учение, согласно Бэкону, затрагивает те же темы, «но иначе, а именно в соотношении с верой Христовой»³. Соответственно, задачей «моральной философии» становится, во-первых, ока-

зание помощи «любому христианину» «при подтверждении его убеждений» и, во-вторых, «обретение знания, как исправить заблуждающихся»⁴. Иначе говоря, мы наблюдаем здесь еще один вариант классической средневековой максимы «философия — служанка теологии»: «моральная философия» нужна для того, чтобы предоставить миссионеру (*persuasor sectae fidelis*) рациональные обоснования истинности христианства.

Надо отметить, что Бэкон не дает четкого определения «закона», или «секты», но по отдельным его высказываниям⁵ и ссылкам на «Политику» Аристотеля⁶ можно понять, что речь идет об «образе жизни» в самом широком смысле слова, включающем как религиозные, так и светские законы и нормы. Здесь Бэкон следует традиции греко-арабской политической философии (с главными ее представителями в лице Аристотеля и аль-Фараби⁷), в которой граница между светским и религиозным довольно подвижна⁸. Для общества, где доминирует религиозное сознание⁹, такая ситуация вполне нормальна, а в европейском Средневековье религиозное сознание, безусловно, доминировало никак не в меньшей степени, чем в античной Греции. Соответственно, Бэкон в этом отношении не слишком оригинален; тем не менее, говоря о тех или иных «законах», он обращает свое внимание преимущественно именно на их религиозную составляющую (так, например, он пишет о различии законов (*leges*) у тех народов (*nationes*), которые «заметно (*notabiliter*) отличаются ритуалом (*in ritu*)»¹⁰). Склонность Бэкона видеть в «законах» прежде всего религиозные нормы объясняется как тем, что он, в общем и целом, был сторонником теократии¹¹, так и тем, что, будучи последовательным христианином, считал самой важной для человека вещью спасение души и загробное блаженство, и всю свою философию, в том числе политическую, подчинял этой высшей цели («вся мудрость направлена на постижение того, как спастись роду человеческому, а это спасение заключается в принятии того, что ведет человека к счастью будущей жизни»¹²). Таким образом, сравнивая и классифицируя законы, Бэкон сравнивает и классифицирует главным образом именно религии, или, если использовать более подходящий в данном случае термин самого Бэкона, «секты»¹³.

Итак, Бэкон сравнивает и классифицирует известные ему религии в трех аспектах: 1) *secundum diversitates finium* (т.е. сообразно тому, что тот или иной «закон» полагает в качестве цели существования человека); 2) *secundum usum gentium* (т.е. сообразно тому, как различные народы (*nationes*) поклоняются Богу или богам); 3) *secundum viam astronomiae* (т.е. сообразно тому, как небесные тела могут влиять на возникновение и существование религий, а также на приверженность того или иного народа определенной религии).

Сначала лучше рассмотреть второй принцип классификации, поскольку он более понятен, чем остальные. В основании этого принципа лежит объем истинных знаний о Боге и религиозном культе, причем «истинный» здесь значит, конечно же, «соответствующий христианской догматике и церковной практике». Поэтому неудивительно, что на низшей ступени у Бэкона находится такой «народ», как «чистые язычники» (*Paganī rūgī*), к которым Бэкон относит, например, пруссов. Язычники меньше всего знают о Боге, не имеют священников, но любой из них, как пишет Бэкон, «по собственному усмотрению измышляет (*fingit*) себе Бога, поклоняется чему хочет и совершает жертвоприношения когда хочет»¹⁴. Кроме того, у язычников нет «закона», т.е. писаного свода правил, относящихся к общественной жизни (в том числе и к религии), и поэтому они живут исключительно в соответствии с неписанным обычаем (*consuetudo*). Несколько выше находятся идолопоклонники (*Idolatriae*), к которым Бэкон относил жителей Восточной Азии. У них есть священнослужители и места для религиозных собраний, определенные молитвы и жертвоприношения; кроме того, они признают существование многих богов, но ни один из них не является всемогущим.

На третьем месте Бэкон помещает «религию татар». Тот факт, что Бэкон не считал татар (вернее монголов) идолопоклонниками или язычниками, был обусловлен тем, что о монголах и их религии он знал из сообщений францисканцев де Рубрука и де Плано Карпини, один из которых оставил следующее свидетельство: «Татары веруют в Бога, которого признают творцом всего видимого и невидимого, а также признают творцом как блаженства в этом мире, так и мучений, однако не чтут его молитвами или вос-

хвалениями или каким-либо обрядом... Сверх того, они набожно поклоняются солнцу, луне и огню, а также воде и земле, посвящая им начатки пищи и питания»¹⁵. Как представляется, это (или подобное) описание (независимо от того, являлось оно истинным или нет) смутило Бэкона, и он не смог однозначно идентифицировать религию татар ни как многобожие, ни как единобожие, а потому выделил в особую «переходную» религию. Соответственно, татары уже знают о всемогущем Боге, но при этом у них сохраняются пережитки идолопоклонства и язычества: поскольку они почитают небесные тела, огонь и порог дома. И в этом отношении, отмечает Бэкон, татары весьма дики (*sunt brutales multum*).

На четвертом месте в своем «*Opus Tertium*» («Третьем сочинении») Бэкон без каких-либо специальных комментариев помещает «закон сарацин», то есть ислам. Выше него находится иудаизм, поскольку иудеи больше всех знают о Боге благодаря своему богооткровенному закону; кроме того, они обоснованно ожидали Мессию (хотя неприятие иудеями Христа девальвирует это последнее обстоятельство). Наконец, следует «истинная религия» — христианство, которое истолковывает иудейский закон духовно и потому — должным образом.

Таким образом, число основных религий равно шести. Это число определяется, во-первых, тем, что, согласно Бэкону, аристотелевская политическая философия говорит о шести «простых целях» (подробнее о них будет сказано далее), а также тем, что таково число конъюнкций известных планет и Юпитера¹⁶. Последнее обстоятельство, однако вносит в построения Бэкона определенную путаницу. Дело в том, что конъюнкцию Луны и Юпитера Бэкон уверенно связывал с «законом антихриста», в результате чего в «*Opus maius*» («Большем сочинении») в списке религий *secundum usum gentium* место ислама занял именно этот «грядущий закон», «который временно одолеет все прочие, кроме разве что избранной группы христиан», которая, однако, будет весьма небольшой из-за гонений, которые обрушатся на ее приверженцев при воцарении антихриста.

Так как вопрос о планетарных конъюнкциях уже был затронут, далее можно обратиться к тому, как Бэкон понимал различие «за-

конов», или «сект» *secundum viam astronomiae* (т.е. сообразно тому, как небесные тела могут влиять на возникновение и существование религий, а также на приверженность того или иного народа определенной религии). Данное деление «законов» имеет непосредственное отношение к средневековым астрологическим представлениям и т.н. «гороскопу религий» (что касается последнего, то здесь основным источником для Бэкона был известный арабский астроном и астролог Абу Машар)¹⁷. Точка зрения, согласно которой физические изменения, имеющие место на Земле, так или иначе обуславливаются движением небесных тел, не была для Средневековья чем-то необычным, скорее наоборот. Однако Бэкон шел значительно дальше: по его мнению, «сведущий астролог может с пользой исследовать многое из того, что относится к нравам, законам, религиозным учениям (*sectae*), войне и миру и т.д.»¹⁸. И хотя Бэкон отрицал необходимый характер влияния планет на жизнь человека¹⁹, он, тем не менее, утверждал, что шесть планет сообразно своим конъюнкциям с Юпитером «склоняют людей к принятию законов либо всегда, либо в большинстве случаев, либо так, что закон воспринимается с большей охотой»²⁰. Таким образом, согласно Бэкону, религия язычников и идолопоклонников находится под влиянием Марса и Солнца²¹, религия татар — под влиянием Марса, религия мусульман — под влиянием Венеры, религия иудеев — Сатурна, религия христиан — Меркурия. Что касается Луны, то, как уже было сказано, Бэкон связывал ее с «религией антихриста». Интересно, что здесь, как и в случае классификации *secundum usum gentium*, он проявил определенную непоследовательность: для того чтобы атрибутировать конъюнкцию Луны и Юпитера «антихристову закону», ему пришлось объединить в одну группу (влияние Марса и Солнца) язычество и идолопоклонство.

Наконец, можно сказать несколько слов о классификации «законов» *secundum diversitates finium* (т.е. сообразно тому, что тот или иной «закон» полагает в качестве цели существования человека). Здесь рассуждение Бэкона развертывается в контексте греко-арабской политической философии, прежде всего, философии Аристотеля и аль-Фараби. Каждое человеческое сообщество ру-

ководствуется определенными законами, а эти законы устанавливаются сообразно тем целям, к которым стремятся члены данного сообщества. Ссылаясь на Аристотеля и аль-Фараби, Бэкон указывает шесть таких «простых» целей, из которых пять — это временные блага («плотская любовь», «богатство», «власть», «господство над всем миром», «почести»), а одна — вечное благо («благо будущего блаженства»). Хотя к последней цели стремятся все люди, представления о ней у разных народов различны, ибо, как пишет Бэкон, «одни рассматривают это блаженство как удовольствие телесное, другие — как наслаждение духовное, а третьи — как то и другое; а есть еще учения, которые сочетают это блаженство с иными целями — всеми или несколькими, и различным образом»²². Соответственно, Бэкон намеревается показать, как эти цели могут сочетаться у разных народов и в разных законах.

Предложенная им картина такова. «Чистые язычники» в земной жизни стремятся к плотским удовольствиям, богатству и почестям, а потому того же желают себе и в жизни будущей. Именно поэтому они «имеют обычай публичного сожжения мертвых вместе с драгоценными камнями, золотом, серебром, помощниками, семьей, друзьями, всеми богатствами и благами, надеясь, что смогут наслаждаться всем этим после смерти»²³. Идолопоклонники тоже любят блага этого мира и тоже надеются обрести их в грядущей жизни. Поэтому их «закон» не только не запрещает, но, наоборот, поощряет накопление материальных ценностей, и, как говорит Бэкон, «никто из идолопоклонников даже не помышляет о духовном»²⁴. Правда, их жрецы практикуют аскезу и воздержание, но делают это лишь для того, чтобы получить материальные и чувственные блага в иной жизни. Татары одержимы жадной властью и могуществом и считают, что их император (великий хан) должен быть единственным правителем всего мира — так же как на небесах может быть только один Бог. Исламу в этой схеме достается место «религиозного закона», испорченного плотским влечением: Бэкон вспоминает как об обетовании чувственных наслаждений в раю, так и о многоженстве, разрешаемом мусульманской религией в земной жизни. В связи с этим ислам (наряду с идолопоклонством, язычеством и «законом татар») оказывается, соглас-

но Бэкону, среди тех религий, которые обещают в иной жизни только земные, материальные и телесные блага.

Иначе обстоит дело с иудаизмом и христианством, хотя между ними и имеются существенные различия. Иудейский закон, считает Бэкон, заповедует стремление не только к материальным, но и к духовным благам, однако только те из иудеев, которые трактуют свой закон духовно (*spiritualiter*), желают себе как телесных, так и духовных благ; большинство же, напротив, толкует закон буквально, а потому желает только телесных благ — как в этой жизни, так и в жизни грядущей. Что же касается христиан, то они, в соответствии со своим законом, «соотносят духовное с духовным» (1 Кор 2, 13), а потому стремятся к духовным благам в земной жизни (обладание же телесными благами не является самоцелью: христианин должен владеть только необходимым их количеством и только «по причине бренности человека»). Впрочем, отмечает Бэкон, христиане войдут в грядущую жизнь как духовно, так и телесно, хотя тело праведников после воскресения будет прославленным телом — согласно словам апостола о том, что «сеется тело душевное, восстает тело духовное» (1 Кор 15, 44).

В заключение можно сказать следующее. Цели, которые преследовал Бэкон, были сугубо апологетическими и миссионерскими, и это не могло не наложить свой отпечаток на общий ход его рассуждения. Так, например, распределение религий по рангам сообразно их близости к христианству, является в конечном счете лишь инструментом для достижения главной цели: для доказательства того, что христианство является единственной истинной религией и должно быть принято всеми народами. Поэтому все представленные выше классификации суть не конечный результат специального, так сказать, «независимого» исследования, но исходные посылки указанного доказательства, встроенные в общий теологический контекст.

Тем не менее необходимо отметить следующее обстоятельство. Независимо от целей, которые ставит перед собой Бэкон, его попытки классифицировать исторические религии имели место в рамках «моральной философии», которая хоть и близка к теологии, но вовсе не тождественна с ней. С одной стороны, Бэкон (как

уже было отмечено выше) вполне следует известной формуле «философия — служанка теологии». Однако, с другой стороны, когда он пишет, что «философия предшествует религиозному учению (*secta*) и на нем завершается, а также располагает к нему при помощи сходных истин *и его исследует* (курсив мой — А.А.)»²⁵, он — парадоксальным образом — исходит из автономности философского знания и, более того, предполагает возможность рационального исследования различных религиозных традиций. Поэтому не случайно Бэкон ссылается на философов (прежде всего на Аристотеля), которые, «обозревая законы различных государств и стран, а также цели этих законов»²⁶, стремились найти наилучший «закон». В этом горизонте христианство оказывается одной из существующих религий (хотя и единственно истинной), а потому может сопоставляться и сравниваться с ними при помощи рационального инструментария философии²⁷.

Нельзя не отметить также довольно смутного, но все же историзма, который характеризует бэконовское исследование религий. Сама идея «гороскопа религий», согласно которому религии возникают, развиваются и исчезают, не случайно вызвала жесткую критику со стороны ортодоксальных теологов. Хотя подобные гороскопы (которые, благодаря и Бэкону в том числе, стали довольно популярны в XIV в.) были ненаучны и даже нелепы, они исподволь вводили принципы исторического мышления и ставили под сомнение ортодоксальную идею о вневременности и неизменности религии. Таким образом, если оставить в стороне общую теологическую ориентацию творчества Бэкона, нельзя не заметить, что уже им были заложены принципы рационалистической критики («критики» — в смысле «объективного научного исследования») религии, которыми впоследствии активно пользовались мыслители эпохи Просвещения.

Наконец, нельзя не сказать о том, что в некоторых отношениях бэконовское исследование религий выглядит вполне современно. Например, в нем присутствует подразделение религий сообразно таким факторам, как многобожие/единобожие, наличие/отсутствие священства, наличие/отсутствие священных текстов, наличие/отсутствие мест публичного богослужения и т.д. Говоря о

«религии язычников», Бэкон вполне корректно замечает, что «язычники поклоняются любовью тому, что кажется им полезным (например, Солнцу, Луне, животным, деревьям, огню, воде и т.д.), а страхом они поклоняются тому, что их пугает»²⁸. Или, например, трудно не согласиться с утверждением Бэкона о том, что любой религиозный «закон» (по крайней мере, это касается тех «законов», о которых он упоминает) ссылается на трансцендентную реальность как на источник своей легитимности: «Все верят, что получили свои религиозные учения (sectae) через откровение... Ведь любой, кто предлагает свое учение, ссылается на божественный авторитет, чтобы ему больше верили»²⁹.

¹ Первые попытки систематизировать знания о религии предпринимались еще в Античности. Однако, как правило, античные мыслители либо говорили о некоей «всеобщей» религии с определенными национальными вариациями (так, например, Геродот легко отождествлял Зевса и Амона-Ра, Диониса и Осириса, Афродиту и Хатор и т.д.), либо акцентировали внимание на различии между «народной» и «философской» религией (Платон, стоики). Христианские мыслители более остро воспринимали различия между религиями, что неудивительно, поскольку христианская монотеистическая религия откровения резко контрастировала с языческим политеизмом и существенно отличалась от иудаизма, несмотря на генетическую связь с ним. Тем не менее проведение различий между этими тремя традициями если и предполагало их классификацию, то лишь по принципу «истинная/ложная религия». И вообще, христианских авторов до Бэкона куда больше, чем «ложные религии», которые считались раз и навсегда ниспровергнутыми, интересовали собственно христианские ереси (или то, что считалось таковыми).

² The Opus Maius of Roger Bacon, 3 vols / Ed. Bridges J.H. Oxford, 1879–1900. Vol. 2. P. 366–367.

³ Любопытно, что, согласно Бэкону, естественная теология «издавна предвосхищала» основные положения христианской религии и это «стало большой поддержкой христианской вере». Поскольку Бог желает, чтобы все люди спаслись (2 Пет 3, 8), Он всегда представлял людям возможности постичь истину, вплоть до того, что сообщал ее «не только тем, кто был рожден и воспитан в ветхом и новом законе (lex), но и другим людям (Ibid. P. 243)». Впрочем, идея о том, что Бог даровал «внутренние иллюминации» язычникам, «не ради их самих, но ради христиан», была довольно широко распространена еще со времен Августина (который, в частности, писал о том, что такой иллюминацией можно объяснить знаменитое «пророчество сивиллы»). Кроме того, Бэкон придерживался не менее традиционной концепции «плагиата греков». Так, с его точки зрения, Аристотель «различал в [Боге-]творце отца, ум отца и взаимную любовь между ними; единую субстанцию, неделимую божественность, но троичную в лицах; и об этом он узнал от своего учителя Платона, но более совершенным образом — из иудейских книг и от современников-иудеев, в среде которых процветал закон

Божий и от которых он получил всю свою мудрость» (Fr. Rogeri Bacon Opera quaedam hactenus inedita / Ed. by J. S. Brewer. Vol. 1. L., 1859. P. 423).

⁴ The Opus Maius of Roger Bacon. Vol. 2. P. 367.

⁵ Например: «А другие народы (nationes) отрицают наш закон и удовлетворяются другими образами жизни (aliis modis vivendi)» (Un fragment inédit de l'Opus Tertium de Roger Bacon. Quaracchi, 1909. P. 165). Надо заметить, что термин «народы» (nationes) в данном случае подразумевает не только и не столько этническую общность, сколько общность, объединенную определенным «законом».

⁶ Например: «Аристотель в своей “Политике” и в науке о законах перечисляет простые и сложные законы и отвергает дурные, а один, который является совершенным, утверждает» (Ibid. P. 168).

⁷ См., например: *Аль-Фараби*. Философские трактаты. Алма-Ата, 1972. С. 323–324.

⁸ Хотя в случае Аристотеля это, может быть, не столь очевидно, надлежит отметить, что его «идеальный город» не может существовать без религиозного культа («Политика», 1328b12), причем расходы на его отправление «являются общими для всего государства» (1330a17), и даже закон, запрещающий непристойности, допускает их «в культе известных божеств» (1336b17).

⁹ Как пишет И.Н. Яблоков, в этой ситуации религиозное сознание «пронизывает общественное, групповое и индивидуальное сознание. Религиозные группы совпадают с этническими общностями. Религиозная деятельность составляет непрерывное звено общей социальной деятельности. Религиозные отношения “налагаются” на другие социальные связи. Институты власти соединяют в себе власть религиозную и светскую» (*Яблоков И.Н.* Социология религия. М., 2014. С. 252).

¹⁰ Un fragment inédit de l'Opus Tertium de Roger Bacon. P. 168.

¹¹ Интересно, что Бэкон был уверен в том, что положение багдадского халифа в исламе соответствует положению римского папы в «государстве верных» (res publica fidelium). Как представляется, он считал оптимальным вариантом государственного устройства сочетание светской и духовной власти в одних руках. В этом отношении характерны его слова, обращенные к папе Клименту IV: «Вы владычествуете над Церковью Божией и должны руководить всем миром» (Fr. Rogeri Bacon Opera quaedam hactenus inedita. P. 87). Опять-таки, в этой связи можно вспомнить, что Бэкон крайне неодобрительно смотрел на возрастающую роль светского права: «Ныне все трактуется, объясняется и согласовывается преимущественно посредством светского права и полностью возводится к нему — и в обучении, и на практике, чего быть не должно, и как бы [светское право] ни было важно, оно будет прислуживать [церковному праву], как служанка своей госпоже» (Ibid. P. 85).

¹² The Opus Maius of Roger Bacon. Vol. 2. P. 366.

¹³ Термин «religio» Бэкон использует очень редко, определения ему не дает, но подразумевает под «религией», судя по всему, культ: «Религиозными называют тех, кто избрал Бога... и кто снова и снова избирает его посредством истинного и постоянного культа» (Ibid. P. 247).

¹⁴ Ibid. P. 192.

¹⁵ *Де Плано Карпини И.* История Монголов. СПб., 1911. С. 7–8.

¹⁶ Согласно средневековым астрономическим представлениям, всего планет семь: Меркурий, Венера, Марс, Сатурн, Юпитер, Луна, Солнце. Конъюнкция в аст-

рологии — один из основных аспектов (под «аспектом» подразумевается дуга определенной величины, соединяющая два элемента гороскопа (как правило, планеты), откладываемая вдоль эклиптики и измеряемая в градусах). Конъюнкция подразумевает расположение планет в непосредственном соседстве друг с другом (дуга 0°).

¹⁷ Абу Машар Джафар ибн Мухаммад ибн Умар аль-Балкхи (787–886), известный на латинском Западе как Альбумазар, выдвинул идею о том, что астрология может давать предсказания о грядущей судьбе не только отдельных людей или человеческих сообществ, но и религий. Согласно Жану Бодену, «Альбумазар был настолько гнусен, что посмел установить пределы для религий сообразно небесным влияниям, и утверждал, что христианская религия придет к своему концу в 1460 г.» (*Bodin J. On the Demon-Mania of Witches. Toronto, 1995. P. 81.*)

¹⁸ *The Opus Maius of Roger Bacon. Vol. 1. P. 251.*

¹⁹ По мнению Бэкона, планеты оказывают влияние не на разумную душу, которая «никоим образом не может быть принуждена к чему-либо» (*Ibid. Vol. 2. P. 371*), но исключительно на тело.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Окончательной ясности здесь у Бэкона нет. Так, он пишет, что «религиозные учения (*sectae*) язычников и идолопоклонников сводятся к религии Марса и к египетской [религии], которая заключается в поклонении Солнцу как предводителю небесного воинства» (*Ibid. P. 372*).

²² *Ibid. P. 367.*

²³ *Ibid. P. 369.*

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Un fragment inédit de l'Opus Tertium de Roger Bacon. P. 174.*

²⁶ *Ibid. P. 164.*

²⁷ Надо сказать, что иногда Бэкон заходил в своем рационализме весьма далеко. Например, он пишет, что всерьез можно рассматривать только «законы Христа, Моисея и Магомета», поскольку они лучше всех остальных согласуются с разумом (*sunt magis rationabiles*)» (*Ibid. P. 173*). Это именно тот случай, когда, если можно так выразиться, философия из служанки теологии внезапно становится ее судьей.

²⁸ *The Opus Maius of Roger Bacon. Vol. 2. P. 372.*

²⁹ *Ibid. P. 385.*

Американская антропология религии и концепция религии Пауля Рэдина

Под антропологией религии (в российской науке иногда называемой этнологией религии) понимается прежде всего область изучения религий первобытных¹ народов. Этой областью, накоплением материала в ее пределах, занимаются прежде всего антропологи. На основании их материалов эти данные анализируют и исследователи в других областях науки, в том числе религиоведы.

Следует помнить, что одной из важнейших побудительных причин формирования религиоведения как науки послужило как раз накопление большого массива этнографических данных и возможность их сравнительного изучения. Принимая во внимание то, что одной из основных тенденций религиоведения второй половины XX — начала XXI веков является исследование и попытки объяснения и даже прогнозирования современных религиозных процессов, мы думаем, что научный потенциал, связанный с изучением религий первобытных народов, отнюдь не исчерпан. За XIX–XX века и в наше время был накоплен огромный массив фактов, касающийся самых разнообразных аспектов религиозной жизни первобытных народов. Было предложено и множество гипотез, пытающихся объяснить или как-то понять эти явления. Однако эти объяснения породили еще большее количество вопросов, и на многие из них, как частного порядка, так и на самые фундаментальные, до сих пор нет удовлетворительного ответа.

В этой статье мы рассматриваем американскую антропологию религии первой половины и середины XX века, прежде всего на примере концепции религии Пауля Рэдина (1883–1959). Многочисленные тщательно собранные американскими антропологами данные о религиях североамериканских индейцев и концепции, основанные на этих данных, а также на еще более обширном материале, в отечественной науке были изучены еще достаточно неполно.

В истории американской антропологии большое влияние имела школа исторической антропологии, основанная в начале XX века Францем Боасом. Ее основными чертами можно назвать подробнейшее исследование всех аспектов культуры каждого отдельного племени и критическое отношение к любым обобщениям, строящимся на собранных фактах. Этой школе изначально было присуще критическое отношение к эволюционистским теориям, не принимали они и построений диффузионизма, настаивая на уникальном характере явления в каждой данной культуре.

Тем не менее ученики Ф. Боаса, такие как Р. Лоуи, А. Гольденвейзер, Р. Бенедикт и другие, создали свои концепции, которые в определенной степени развили или отклонили те или иные положения исторической школы. В этой статье нас будет интересовать антропология религии Пауля Рэдина. П. Рэдин — один из наиболее выдающихся американских антропологов. Тема религии была одной из самых главных в изучении им первобытных обществ. Ключевые его работы в этой области — это статья «Религия североамериканских индейцев» (1914) и книги «Первобытный человек как философ» (1927), «Первобытная религия» (1937), «Религиозный опыт естественных народов» (1951), «Мир первобытного человека» (1953). Если другие американские антропологи избегали делать обобщения касательно первобытной религии, то в концепции П. Рэдина отчетливо прослеживается разработка теоретических проблем². В большой мере они основывались на данных, собранных самим П. Рэдином у североамериканских индейцев виннебаго, также они опирались и на общее понимание Рэдином сущности религии первобытного общества, что позволило ему привлекать данные о таковых религиях, собранные другими исследователями в разных частях земного шара.

Во многом эти положения вытекают из определения религии, которое дает П. Рэдин. Религия, согласно ему, «состоит из двух частей: первая — легко, если не однозначно, определяемое специфическое чувство; и вторая — определенные особые действия, обычаи, верования и концепции, связанные с этим чувством»³. Это специфическое религиозное чувство и определяет конкретное отношение того или иного человека к религии. Как пишет Рэдин,

это специфическое чувство наиболее тесно связано с «верой в духов, обитающих вне человека, которые представляются более могущественными, чем человек, и контролирующими все те элементы в жизни, которым он придает особое значение»⁴. Между тем интенсивность чувства может быть разной у различных людей. Поэтому, чтобы дать более ясное объяснение религии, Рэдин выделяет по степени религиозности три типа людей. Согласно ему, это «истинно религиозные» (truly religious people), «индифферентно религиозные» (indifferently religious people) и «время от времени религиозные» (intermittently religious people) люди. В каждом из этих типов существует множество вариаций. Рэдин приводит примеры восприятия религии каждым из этих типов людей. Наиболее же отчетливо различие в религиозных представлениях первого и двух последующих типов людей.

«Истинно религиозными» людьми являются прежде всего шаманы, жрецы и знахари. Такие люди стремятся к систематизации своих представлений о религии, рассматривают духов существами, которых можно только попросить (но не заставить) в чем-то помочь людям. Они подчеркивают сложность путей какого-либо сообщения с духами. «Индифферентно» и «время от времени» религиозные люди считают возможным заставить духов при помощи определенных (чаще всего магических по своему характеру) процедур помочь людям. Зная религиозные традиции своего племени, они не вникают во все сложности религиозных построений (которые развиваются жрецами). Это лишь набросок основных черт их религиозности. Рэдин дает более подробное их описание и, что самое главное в его методе, приводит большие отрывки из рассказов о себе («автобиографий») людей первобытных племен, что дает нам понять все разнообразие религиозных представлений людей. Члены одного племени, однако, имеют общие мифические сказания, священные церемонии, то есть тот же материал, передаваемый традициями племени от поколения к поколению. Этот факт и привел Рэдина к тому, чтобы подчеркивать религиозные чувства, так как именно они оживляют (и обновляют) те верования, которые были переняты от предыдущих поколений.

«Истинно религиозных» людей Рэдин также называет религиозными «формуляторами» (religious formulators), имея в виду то, что они могут оформлять в какие-то общепонятные формы свои религиозные представления, а также преобразовывать уже существующие религиозные традиции. Происходит это чаще всего путем компромисса религиозного «формулятора» с воззрениями простых людей. Таким образом, в первобытном обществе люди не только пассивно воспринимают религиозные традиции, но также могут их преобразовывать, как-то влиять на их развитие. Это утверждение очень важно и дает нам более объективно взглянуть на первобытную религию, приняв во внимание, что это не просто совокупность непонятных нам верований, но ряд представлений, важных или для простых членов племени, или для религиозных «формуляторов» в разное историческое время, которые приобрели такую форму не случайно, но во многих случаях и сознательно, даже если нам и не известны подробности возникновения того или иного обычая.

Рэдин принимает во внимание и влияние степени экономического развития того или иного племени на придание той или иной формы религии. Поэтому при примерно одинаковом экономическом развитии можно допускать сравнение элементов религии у разных первобытных племен.

Рэдин пытается дать определенные схемы развития религии. Одним из главных в его концепции религии положений является то, что магия предшествует религии. В связи с этим одной из задач религиозного «формулятора» всегда становилось преобразование магических представлений в религиозные верования. Религиозный «формулятор» и его представления поэтому в концепции Рэдина являются определенным мерилем религии. Рэдин выдвигает концепцию эволюции религии от веры в призраков через веру в духов, тотемизм, веру в богов к имплицитному монотеизму, которого могли придерживаться отдельные религиозные «формуляторы». Эта концепция — одна из самых спорных в наследии Рэдина, однако отдельные ее моменты, несомненно, представляют интерес.

Таким образом, мы видим, что Рэдин выдвинул ряд интересных положений, касающихся первобытной религии. Так как он

был полевым исследователем, он видел многие ее аспекты более глубоко. Понятно поэтому, почему для него важно рассмотреть не только те или иные верования первобытных людей, но также характер и представления тех конкретных людей, которые их придерживались. Наиболее очевидно это своеобразие представлений у религиозных «формуляторов», которые к тому же могут более ясно высказать свои верования. В связи с этим понятно подчеркивание Рэдином роли таковых «формуляторов» в религии первобытных народов. Рэдин говорит о значимости религии для первобытных людей, так как она была важным средством противостояния кризисам, которые достаточно часто случались как в жизни отдельных людей, так и в масштабе всего племени, что было связано с недостатком возможностей преодолеть такие кризисы другим путем.

Антропология религии П. Рэдина показывает нам, что в изучении первобытных религий можно и нужно по возможности применять методы социологии и психологии религии, те методы, которые обычно применяют только к развитым религиям. Особенно важно при этом рассматривать различия (*variability*) в религиозных представлениях людей или групп людей, что даст нам, во-первых, глубже понять психологические основания их верований и, во-вторых, покажет возможную их обусловленность теми общественными процессами и закономерностями, которые изучает социология религии, касаясь также и проблемы взаимодействия религиозных представлений различных групп людей в обществе.

¹ Под термином «первобытные народы» мы будем понимать те племена, общины людей с относительно простым экономическим и политическим развитием, которые наблюдались и изучались европейскими исследователями начиная с 16–18 веков. В английской терминологии их чаще всего называют «*primitive*», «примитивными», не имея в виду отрицательных коннотаций.

² Значимость поставленных им теоретических проблем для религиоведения впервые в отечественной науке отметил А. Н. Красников (См.: *Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения*. М., 2007. С. 200.). Об антропологии религии П. Рэдина писали также С.А. Токарев, В.Р. Кабо, Д.Б. Зильберман и др.

³ *Radin P. The Nature and Substance of Religion // Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research / Ed. by Waardenburg J. Paris: Mouton, 1973. Vol. 1. P. 568.*

⁴ *Radin P. Ibid.*

Герменевтика и экзегетика
св. Андрея Критского
в его «Великом покаянном каноне»

Традиционное толкование Священного Писания, по его теоретической и практической сторонам, которые мы (довольно условно, если говорить о точности терминологии) отождествляем с герменевтикой и экзегетикой, сохраняет свою актуальность в религиозной жизни христианина — главным образом литургической. Если в научных и даже богословских комментариях Библии в наше время трудно найти единство, о каком бы уровне смысла — историческом, нравственном или духовном — ни шла речь, и этот факт наглядно представлен не только полемикой ученых относительно текста, но и содержательным разнообразием самого этого текста в периодически появляющихся новых переводах Писания, то церковная интерпретация, пронизывающая собой молитвенное пространство, наименее уязвимое для перемен, происходящих в шаткой области мировоззрений, остается по большей части незыблемой. «Молитву, — писал еще в VII в. преп. Исаак Сирий, — почитай ключом к истинному смыслу сказанного в Божественных Писаниях»¹. Если эта интерпретация и терпит урон, то прежде всего потому, что самой молитве уделяется не так много внимания, как того требует сложность и многосмысленность литургических текстов. Также к причинам относительной скромности того места, которую традиционное толкование занимает в практике современного православия, можно отнести утрату культуры чтения Библии большей частью мирян, затронувшую также и духовенство. Несмотря на это, потенциал, сохраняемый данным типом комментария, остается огромным, так как процесс «обращения» и «воцерковления» в православии до сих пор тесно связан с интенсивным вхождением в литургический и келейный цикл и сопутствующим ему освоением памятников гимнографического творчества.

Гимнография представляет собой особую форму использования навыков интерпретации, выработанных в течение многих веков непрерывной преемственности монашеской жизни. Экзегеза отцов Церкви обычно изучается в другой своей форме — трактатов и гомилий, в которых она получила систематическое изложение². В целях теоретической классификации такой подход вполне оправдан, хотя ему и не удастся во многих случаях при объяснении логики патристических толкований избежать пробелов, заполняемых только навыком их применения в условиях молитвенного бытования библейского слова. Но этим подходом решительно нельзя ограничиться, когда дело касается праксиса древнецерковной экзегезы, в том числе — изучения ее практического функционирования в религиозной жизни. Проблема состоит в том, что только в литургическом пространстве оживают и наполняются красками те подходы, правила, методы извлечения смысла из ткани «священной истории» (Ветхого и Нового Завета), которые в теоретическом виде представляют собой лишь потенциальные, подготовительные способы работы с ним. Именно в этом пространстве оказывается продуктивным характерное для мысли отцов признание множественности смысла Писания, которое вызвало сильный протест в Новое время³, и правомочность которого только в последний период снова получила признание⁴. Погруженный в молитвенное состояние, гимнограф следовал принципу отнесения каждого мотива, каждого слова в Библии к себе лично, подбирая из имеющегося набора смыслов тот, который наилучшим образом отвечал конкретной духовной ситуации. Одним из лучших примеров такой практической экзегезы служит «Великий покаянный канон» (Ὁ Μέγας Κανὼν) святителя Андрея Критского.

Андрей Иерусалимлянин, также именуемый Критским по последнему месту своего служения, родился в Дамаске, как полагают патрологи, ок. 650 г. и умер на острове Лесбос ок. 720 г.⁵. Согласно славянскому переводному житию, по достижении четырнадцати лет св. Андрей получил «округленное наказание» (с греч.: ἐγκύκλιος παιδεία), т.е., по-видимому, изучил семь «свободных искусств»⁶, начиная с грамматики, о которой житие упоминает особо⁷. В Константинополе он был рукоположен в диакона и поставлен распорядите-

лем благотворительных учреждений при кафедральном соборе св. Софии Премудрости Божией. На Крите, став архиепископом, святитель также прославился попечением о бедных и строительством церквей. Древние источники называют св. Андрея не только гимнографом, но также композитором (мелургом) и оратором, что подтверждается довольно крупным собранием составленных им проповедей и гомилий⁸. Но самым выдающимся произведением этого автора является, несомненно, «Великий покаянный канон».

Канон — это молитвенная поэма из девяти песен, которая появляется в церковном обиходе именно со времени св. Андрея Критского и, по мнению исследователей, именно в связи с его творчеством. Каждая песнь канона состоит из нескольких строф (тропарей), построенных в точном ритмико-мелодическом соответствии со вступительным стихом (ирмосом), который обычно пропевадается хором. В основе ирмосов лежат песни Ветхого и Нового Заветов, поэтому их сюжетная линия остается всецело библейской, тогда как последующие тропари посвящены основной теме канона: тому или иному событию церковного года, среди которых особое, выдающееся место занимают покаянные дни Великого поста. Но содержание этих тропарей, как правило, не отрывается полностью от библейской основы⁹. В случае Великого канона оно даже, напротив, постоянно возвращается к ней, так что весь текст становится одним пространственным комментарием на Священное Писание в его ключевых событиях и лицах. Свое наименование «Великого» покаянный канон св. Андрея Критского получил, прежде всего, по двум причинам: во-первых, из-за своего беспрецедентного объема (он содержит в себе 250 тропарей, так что с этим канонам не идет в сравнение ни одно из произведений данного жанра)¹⁰; во-вторых, из-за своей первостепенной значимости в практике покаяния и «сокрушения сердца», как абсолютно необходимых условий при подготовке к встрече недели страстей Господних и вершины православного праздничного года — «непорочной Пасхи».

Герменевтика

Приступая к исследованию герменевтических принципов, лежащих в основе Великого канона, следует обратить внимание на

общую цель, с которой создавалась эта литургическая поэма. Существует мнение, согласно которому первоначально канон вообще был написан не для соборной, а для келейной (частной, домашней) молитвы, и, тем самым, выражает личный покаянный настрой своего автора. «Весь он направлен на то, — пишет еп. Виссарион (Нечаев), — чтобы пробудить душу от греховного усыпления, раскрыть пред нею, как пагубно греховное состояние, расположить ее к строгому самоиспытанию, самоосуждению и раскаянию, подвигнуть к отвращению от грехов и исправлению жития»¹¹. При этом св. Андрей сумел выразить чувство покаяния настолько полно, универсально и — при посредстве библейской образности — вселенски, что вскоре его великий труд занял одно из центральных мест в уставе годовой церковной службы.

Во всяком случае, Великий канон, как тип произведения в самом широком смысле, действительно представляет собой беседу человека с собственным сердцем, или диалог личности со своей душой, и это также выделяет его на фоне большинства литургических произведений этого жанра, в то же время приближая к самому основополагающему, древнему литургическому произведению — Псалтири царя и пророка Давида. Внутренний диалог — одна из ранних форм литературы вообще, известная уже на Древнем Востоке¹². Особенность внутреннего диалога св. Андрея Критского состоит в том, что большинство традиционных для этого жанра вопросов, таких, как смысл жизни, теодицея, отношения людей между собой и с обществом — в нем отсутствуют. Душа во время чтения канона словно уединяется (недаром его по сей день принято читать в темноте, при свете одних свечей) и, предоставленная самой себе, дает себе нелюбимую оценку в глазах абсолютной истины и безупречной нравственной правды — в глазах Господа Бога.

В связи с такой характеристикой произведения обнаруживается основной подход его автора к библейскому тексту: будучи обращенным к внутреннему, духовному миру, в котором обитает душа, оно рассматривает все исторические реалии, нанизанные на хронологическую шкалу «священной истории», как реалии духовного мира. Никакое другое толкование, при учете означенной цели, не имело бы практического смысла. Как выразился один из выдаю-

щихся историков церковной мысли, в Великом каноне св. Андрея Критского «духовное око зрит события обоих Заветов в духовном свете»¹³. При этом все они концентрируются вокруг персонального, личностного центра — предстояния Богу «лицем к лицу». Эпиграфом к Великому канону могли бы служить слова псалма: «Взыска Тебе лице мое, лица Твоего, Господи, взыщу. Не отврати лица Твоего от мене и не уклонися гневом от раба Твоего» (Пс. 26:8–9). По верному замечанию современного исследователя, «события Священной Истории явлены в Каноне как события жизни каждого христианина, трагедия греха и измены — как личная трагедия читающего Канон. И наоборот, жизнь каждого человека показана как часть истории человечества, описанной в Книге книг»¹⁴.

Еще одним основополагающим принципом герменевтической структуры поэмы является христоцентричность. Это вполне традиционный для святых отцов прием сквозного чтения Библии, который заключается в том, что вся она, целиком, понимается как откровение о главной цели творения — Боговоплощении, «скинии Бога с человеками» (Откр. 21:3), с которой библейские лица и события увязываются всеми возможными способами: через историю, как подготовительные этапы для достижения этой цели; посредством этической рефлексии, способной разъяснить смысл поврежденности человеческой природы и необходимость искупления; наконец, при помощи символического мышления, как ее прообразы. Отсюда, как отмечает один из специалистов по гимнографии, «для структуры основной части Великого канона характерны новозаветные обращения к Христу Спасителю на фоне главенства ветхозаветных размышлений»¹⁵. Сам автор Великого канона объясняет свой принцип следующим образом: «Христос, младенствовав плотью, приобщился мне, и все, что принадлежит природе, добровольно исполнил, кроме греха, показывая тебе, о душа, пример и образ Своего снисхождения» (9. 6).

Экзегетика

Обратимся теперь к конкретно-экзегетическому уровню, на котором и расцветает несравненная поэзия Великого канона¹⁶.

Средневековая экзегетика в ее развитом состоянии различала четыре уровня смысла, совокупность которых получила на латыни название конной четверицы (quadriga) и была сформулирована следующим образом:

Littera gesta docet, quid credas allegoria,
moralis quid agas, quo tendas anagogia¹⁷.

Буква учит тому, что было; аллегория — тому, во что веришь; моральный смысл — тому, что делаешь; а к чему стремишься — анагогия.

Более традиционной для православной Церкви была такая иерархия этих уровней, которая надстраивала этику над историей и аллeгорию над этикой, тогда как анагогический смысл, возводящий (греч. ἀναγωγή означает «возведение», т.е. ведение вверх) к «будущим благам», по существу являясь мистическим и недоведомым, практически сливался в одно с аллегорией. Такую трехуровневую структуру впервые развернул Ориген в своем трактате «О началах», хотя и до него в толкованиях отцов она фактически уже имела место. Термин «аллегорический [смысл]» при объяснении Ветхого Завета впервые употребил апостол Павел в послании к Галатам (ἀλληγορούμενα, Гал. 4:24). Мы попытаемся рассмотреть все четыре выделяемых зрелой средневековой экзегетикой смысла, чтобы по возможности более точно дифференцировать истолковательные подходы св. Андрея Критского. При этом, однако, нам придется объединить моральный смысл в один раздел с историческим, потому что история не рассматривается автором Великого канона сама по себе, отдельно от извлекаемых из нее уроков, что вполне понятно с точки зрения его прагматики.

История — этика

Как отмечают все комментаторы канона, св. Андрей Критский начинает свое покаянное исповедание с воспоминания о первозданном человечестве, в лице Адама и Евы отпавшего от Бога, ставшего смертным, тленным и тем самым положившего начало

земной истории, которая вся была и остается искажением Божественного замысла о творении¹⁸. Такое начало, разумеется, имело для автора не только исторический, но и мистический смысл, поскольку в духовном плане, согласно учению отцов Церкви, каждый человек представляет собой не только потомка Адама, но и самого Адама, будучи уникальным и неповторимым, несводимым ни к чему иному образом Божиим. Еще Филон Александрийский представил Адама образом владычествующего ума, а его жену и помощницу Еву — образом телесной природы, которая призвана помогать уму в познании творения и, через творение, самого Творца, но способна вводить его в заблуждение, увлекаясь чувственными вещами самими по себе, т.е. пренебрегая их свойством возводить к иному, мистическому плану бытия¹⁹.

Св. Андрей сохраняет эту древнюю интерпретацию и пользуется ею (1. 4, 10)²⁰, однако ему, как христианскому богослову, рассматривающему мир не только в категориальной статике, но и в конкретно-эсхатологической динамике, не свойственно сводить событие грехопадения только к необходимым этапам гносеологического процесса, к чему клонится толкование Филона. Сами эти этапы, по св. Андрею, сделались необходимыми по причине первоначального события, имевшего строго персональный и потому исторический (вернее, в строгом смысле, доисторический) смысл.

Причина, по которой Адам лишился и лишил своего потомства Рая, состоит в нарушении воли Божией. То же самое, продолжает автор канона, случается и со мной, «отметающим постоянно жизненные Твои словеса» (1. 5). «Потомки Адама, наследовавшие от него, путем естественного рождения, греховную природу, умножают это несчастное наследие еще произвольными, личными грехами, и в сем отношении примером своего праотца увлекаются до ревности, до соревнования ему, как бы опасаясь оказаться позади его на пути греха»²¹.

Далее следует череда ветхозаветных образов, также рассматриваемых исторически. Мы можем заметить, что природа такого рассмотрения состоит в придании им силы примеров, добрых и дурных, для жизненного пути человека. Сам автор называет подобные примеры (напр., в троп. 8. 11) термином «ипограмма»

(ὕλογραμμός), что дословно означает «пропись» — буква, написанная учителем в начале строки как образец. Это термин из жизни начальной школы, в которой обучали грамоте и письму. Ипограммами являются Авель и Каин, которые принесли Богу, соответственно, непорочную и ущербную жертву (1. 7–8); Хам, который не покрыл наготу отца, но посмеялся над ним, как и я посмеялся над грехом своего ближнего (3. 11); Давид, осквернивший свою первоначальную праведность (2. 22). Но самой значительной ипограммой, обучающей верующего искусству жизни, выступает Христос (9. 6).

Историческое толкование, строго говоря, никогда не остается в рамках истории: оно все время стремится вырвать себя из этих рамок по линии обобщения, которое придает ему характер известного в античной стилистике тропа «синекдохи» (συνεκδοχή, буквально «совосприятие»), т.е. называние целого посредством части. Так воспоминается сетование народа Израиля в пустыне, когда люди хотели вернуться к жирной египетской пище, предпочитая ее манне, полученной с неба: автор видит в этом пример (не аллегория, а именно пример) предпочтения земного небесному (6. 7). Однако, поскольку этот пример имеет не только историческое значение, связанное с конкретными ситуациями отвращения от даров свыше из-за влечения к чувственным удовольствиям, но и общий характер перехода от духовного умонастроения к плотскому, он приобретает силу аллегории, не отрываясь от своей нравственно-исторической основы. Аналогичным образом строится отсылка к судьбе библейского героя Самсона, который, дав остричь себе голову, предал обеты назорейства. Подобно ему, я «остриг» свои добрые дела (6. 23). Самсон здесь — и человек, сделавший то же самое, и символ отступления от обетов. Характер синекдохи имеет также пример Озы, неосторожно прикоснувшегося к ковчегу (он желал поддержать его, когда тот накренился) и немедленно умершего. Приводя его на память, св. Андрей делает краткий вывод: «Почитай Божественное как должно» (7. 7). Говоря о пророке Илие, сподобившемся прижизненного восхода в иной мир на огненной колеснице, он резюмирует: «Сего, о душе моя, восход помышляй» (8. 2).

В рамках исторической интерпретации проводится не только сопоставление частного с общим, но и анализ природы самого этого общего. Так, сын Давида Авессалом, переспавший с наложницами отца, «восстал на естество» (7. 8). Представляя этот вопиющий случай, святитель переходит от него к идее о том, что вообще всякий грех есть восстание на естество, т.е. грех противоестественен для человека. Продажа Иосифа его братьями, как преступление против любви, обращается во внутренний духовный план личности и преобразуется таким образом: я, возлюбив грех, продал «иноплеменникам» лучшую часть себя самого (5. 3–4). В подобных поэтических шагах различие нравственного смысла от аллегорического уже утрачивает всякую функциональную значимость.

Аллегория

Текст Великого канона позволяет проследить, как рождалась аллегореза в древних толкованиях Библии. Хотя св. Андрей, конечно, не только не являлся ее изобретателем, но и выступает наследником уже состоявшейся традиции, применение им приемов иносказания нельзя назвать механическим или чисто оперативным: это, безусловно, творческий процесс, начало которого полагается на уровне метафоры. Как известно, метафора принадлежит к фундаментальным свойствам языкового мышления²². Метафорой является, например, «буря зол», в которой находит себя молящийся. Отправляясь от нее, выстраивается сложный образ: утопающий Петр, из-за маловерия утративший способность ходить по водам, и протянутая ему рука Христа оказываются аллегорией борьбы христианина с грехом при помощи Божественной благодати (2. 4).

Обнажение Адама после грехопедения аллегорически трактуется как обнажение человека от Бога; отлучение от древа жизни — лишение духовной пищи (1. 3). Обнажение также представляет собой утрату первозданной красоты и посрамление (2. 10). Кожаные одежды — страстное, греховное состояние плоти (2. 12). Следуя традиции, восходящей к Филону Александрийскому²³, св. Андрей изъясняет Вавилонскую башню как столп, воздвигнутый

против неба желаниями плоти, сокрушением которого Бог оказывает милость человеку, стоявшему на пороге собственной гибели (2. 34). Вполне традиционным является также толкование Агари — служанки, родившей Аврааму первого сына, как рабского состояния души. Но, в отличие от апостола Павла (Гал. 4:25), святитель отождествляет это рабство не с утратившим актуальность иудейским ритуальным законом, а с потерей христианином духовной свободы, данной ему в Крещении. Поработив свою волю страстям, душа «рождает» «презорство», т.е. небрежность или самодовольство (αὐθάδεια), символом которого выступает Измаил (3. 19).

Некоторые аллегории «Великого покаянного канона» кажутся неожиданными, требуют особого комментария. Так, например, в трагическом соперничестве Каина и Авеля первый представляется душой, а второй — телом (2. 29). Подобное толкование представляет собой не что иное, как проповедь поэтическими средствами, сообщающую слушателям несколько важных и нетривиальных положений христианской антропологии: а) грех коренится в душе, а не в теле; б) душа по статусу «старше» тела, обладает первородством, подобно Каину; в) подвиг, угодный Богу, начинается с телесных трудов, но ленивая душа, как бы позавидовав младшему брату, может убить его своими «злодействами». Похожий пример — толкование земли, охваченной водами потопа, как плоти, страдающей за вину души (2. 31). Земля есть «плоть» в том же смысле, в каком она есть «и деяние и жизнь». Как обработка земли дает человеку хлеб, так труды дают монаху преуспевание в молитве. Ленивость монаха приводит к тому, что плоть, а с ней вместе душа, гибнет в «потопе» греха.

Совершенно аллегорический, и традиционный, характер имеет интерпретация лестницы, которая «стоит на земле, а верх ее касается неба» (Быт 28:12), виденной во сне Иаковом, путешествовавшим в Харран, как лестницы добродетелей (3. 20). Здесь «лестница» понята в качестве метафоры восхождения, способ которого — а именно «деятельное восхождение», состоящее в совершении монашеских подвигов — подсказывается всей историей христианской аскетической практики. Весьма вероятно, что именно такое истолкование «лестницы Иакова» было подсказано автору канона

одноименной книгой «Лествица, возводящая на небо» преп. Иоанна Синайского, жившего на век раньше, чем он.

Применяя аллегорический метод для объяснения событий из жизни пророка Моисея (5. 7–11), св. Андрей и здесь держится практики, связанной преемством с экзегетическим наследием Александрийской школы. Моисей, как один из новорожденных мальчиков-израильтян подлежавший убиению по указу фараона, — это целомудренное делание (πρᾶξις), которое отличается мужественностью и на которое поэтому ведут охоту все соблазны мира. Спасенный чудом, он должен вырасти в юношу и убить «египтянина» — т.е. плотской ум, или ложное, суетное знание²⁴, чтобы затем убежать в «пустыню» бесстрастия от ярости «фараона», в образе которого концентрируется насилие греха над человеческой совестью. Вселение в пустыню становится для «Моисея», т.е. целомудрия (σωφροσύνη), путем к видению Богоявления. Вспомним, что целомудрие было в числе четырех «платоновских» добродетелей основополагающей (*Платон*. Государство, 432а) и подразумевало не только чистоту тела и помыслов, но и умеренность, воздержность всей жизни. Принимая это во внимание, неудивительно, что так трудно «вырастить» Моисея. Апофеозом его пути становится переход через Черное море, которое он рассекает надвое своим жезлом. Здесь «море» представляется хорошо знакомым литургической поэзии «морем житейским», а рассекающий его «жезл» — крестом.

Аллегорией креста является и деревянный кол, которым был убит угнетавший евреев военачальник Сисара (6. 26). В таких случаях основанием для аллегоризации является перевод исторического события в категориальную плоскость: есть угроза, и есть избавление от нее, достигнутое невоенным путем. Если таков истинный смысл гибели Сисары, то она является символом единственного в своем роде события Искупления, когда угрожавший всем людям гибелью ад был поражен в голову распятием Сына Божия на кресте. Аналогичным образом построено аллегорическое прочтение образа Саула, который, потеряв ослов из своего стада, встретил пророка Самуила и был помазан на царство. «Как бы мне, — резюмирует св. Андрей, — не потерять царство, найдя ослов — «скотския похоти» (7. 3).

На страницах Великого канона встречается и аллегорическое толкование евангельских притч Иисуса Христа. Как Новый Завет понимается им в качестве итога Ветхого Завета, так и эти притчи обобщают весь ряд образов из священной истории. Основным принципом интерпретации здесь является все то же практическое требование к читающему Священное Писание — прилагать все к себе самому. Согласно этой логике, я и блудный сын, и впавший в руки разбойников. Соответственно, священник и левит, которые прошли мимо, не оказав мне помощи, представляют собой Ветхий Завет, осуждающий грех, но не способный очистить от него, а милосердный самарянин — Христос (1. 17). Потерянная золотая монета — «царский образ» Божий в человеке, который только Христос может найти (2. 20; 6. 15).

Анагогия

Трудно, как мы уже отмечали, выделить анагогию в чистом виде в поэзии Великого канона. Если определять ее смысл как «то, к чему стремишься» (*quo tendas*), то многое из того, что по формальным признакам можно определить как аллегорию, не теряя своей аллегорической природы, приобретает значение анагогии.

Таково стремление к Небесному Иерусалиму, которое, начиная с Послания к Евреям, усматривается в исходе Авраама из отеческого дома в Землю Обетованную (Евр. 13:14). Авраам исходит из Харрана и становится странником; христианин исходит из области греха и тоже становится странником. В Обетованной Земле Авраам встречает Мелхиседека — царя и «священника Бога Всевышнего» (Быт. 14:18), имя которого значит по-еврейски «царь правды» и который благословляет Авраама хлебом и вином. Для христианской экзегезы естественно видеть в нем прообраз Христа, поскольку еще в Псалтыри он приобрел мессианские черты (Пс. 109:4), а в том же Послании к Евреям они были опознаны как принадлежащие Иисусу (Евр. 7). Таково аллегорическое значение Мелхиседека. Но св. Андрей толкует его образ как идеал человеческой личности, обращая к себе — молящемуся — такие слова: «Священника Божия и царя уединена, Христово подобие в мире жития в человецех подражай» (3. 21).

Нетрудно заметить, что структура этой анагогической экзегезы христоцентрична. Мелхиседек, независимо от того, является он предметом истории или аллегории, выступает как «подобие» (ἄφομοίωμα) Христа благодаря своей уединенной и святой жизни. Подражая ему, т.е. ведя такую же жизнь, верующий тоже достигает заветной цели уподобления Христу.

Тема Святой Земли присутствует еще в ряде аллюзий, например, об Иисусе Навине, который разведает ее, «какова есть», перед тем, как войти в нее. Соответственно этому, душа призывается к осознанию красоты Царства, в которое она должна вселиться посредством «благозакония» (6. 10). Иордан — «временное текущее естество» (6. 12). Монах переходит его посуху, как левиты с ковчегом Завета, чтобы вступить во владение землей, обещанной отцам. Образ Лота, бегущего на гору из преданного пламени Содомы, также используется анагогически: «На горе спасайся, душе, якоже Лот оный...» (3. 2). Христианин спасается, только восходя «горé», постоянно совершая над собой усилие, а потому вершина горы представляет собой символ устремлений молящегося.

Можно заметить, что, при переходе к событиям Нового Завета, смысл от анагогического и аллегорического снова возвращается к истории. Так, если Христос постился, взалкал и был искушаем, «показуя свое человечество», то душа должна ориентироваться на этот пример без всякого символизма, как на пример терпения искушений (9. 8–9). Относительно других, преимущественно ветхозаветных, сюжетов, следует сказать, что все они вкладываются в этот конкретный личностный образ Христа как его прообразы (типосы), либо как негативный фон, оттеняющий совершенство Богочеловека и показывающий христианину опасности, которые его подстерегают.

«Великий покаянный канон» позволяет понять природу библейских комментариев эпохи патристики не как отвлеченных схоластических упражнений, но как матрицы для возможно более полного и совершенного использования библейского текста, чтение которого на жизненном этапе зрелости становилось основной формой ученых занятий, в главном деле христианина — деле очищения своей души от скверны греха.

¹ *Исаак Сирин, преп.* Слова подвижнические, 85.

² По такому принципу построена, например, серия Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков.

³ Ср.: *Тисельтон Э.* Герменевтика. Черкассы: Коллоквиум, 2011. С. 354.

⁴ См.: *Ванхузер К.* Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания. Черкассы: Коллоквиум, 2007. С. 358.

⁵ *Krumbacher K.* Geschichte der Byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (524–1453). München: Beck, 1897. S. 319.

⁶ Ср.: *Марру А.-И.* История воспитания в античности (Греция) / Пер. с франц. А.И. Любжина. М.: ГЛК, 1998. С. 247.

⁷ См. в Цветной Триоди: Синаксарь в четверток пятой седмицы Великого поста.

⁸ Андрей, архиеп. Критский // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 352.

⁹ «В идеале, — отмечает игумен Филипп (Симонов), — тема библейской песни должна быть выражена не только в ирмосе данной песни, но и во всех ее тропарях» (*Филипп (Симонов), иг.* Училище покаяния. Схолии на полях Великого канона. М.: Паломник, 2008. С. 24).

¹⁰ *Виссарион (Нечаев), еп.* Уроки покаяния в Великом каноне св. Андрея Критского, заимствованные из библейских сказаний. Изд. 3-е. СПб., 1897. С. 3.

¹¹ Там же.

¹² *Акимов В.В.* Древнеегипетский “Разговор разочарованного со своим Ба” и библейская книга Екклезиаста // Труды Минской духовной академии. 2010. № 8. С. 109.

¹³ *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Исторический обзор песнопевцев и песнопения Греческой Церкви. СПб., 1902. С. 197.

¹⁴ *Кошелева Т.И.* Интертекстуальность в религиозном дискурсе // Вестник Новгородского университета. 2008. № 47. С. 77.

¹⁵ *Игнатия (Пузик), мон.* Церковные песнотворцы. М.: Подворье ТСЛ, 2005. С. 129.

¹⁶ См. о поэтических приемах св. Андрея Критского в работе: *Правдолюбов С., прот.* Великий канон св. Андрея Критского: История, поэтика, богословие: Магист. дис. / МДА. Т. 1–2. М., 1987.

¹⁷ См.: Hebrew Bible. Old Testament: The History of Its Interpretation. Vol. II. From the Renaissance to the Enlightenment / Ed. by Ch. Brekelmans, M. Sæbø, M. Naran. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008. P. 367.

¹⁸ Ср.: *Филипп (Симонов), иг.* Цит. соч. С. 45–46.

¹⁹ *Филон Александрийский.* О Херувимах, 58–64.

²⁰ Здесь и далее «Великий покаянный канон» цитируется по тексту четверга пятой седмицы Великого поста. Первая цифра соответствует песни канона, вторая — тропарю в составе данной песни.

²¹ *Виссарион (Нечаев), еп.* Цит. соч. С. 8–9.

²² Как отмечает классик отечественного языкознания, «метафоричность есть всегдашнее свойство языка и переводить его мы можем только с метафоры на метафору» (*Потебня А.А.* Из записок по теории словесности. Харьков, 1905. С. 108). См. также: *Вежбицкая А.* Семантические универсалии и базисные концепты. М.: Языки славянских культур, 2011. С. 505.

²³ См.: *Филон Александрийский.* О смешении языков, 101.

²⁴ Ср.: *Филипп (Симонов), иг.* Цит. соч. С. 408.

Антропологические аспекты «Жития преподобной Марии Египетской»

Житие святой Марии, подвизавшейся в Иорданской пустыне, является одной из самых известных житийных повестей, на протяжении веков не перестававшей быть источником творческого вдохновения в литературе Востока и Запада¹. Традиция приписывает авторство патриарху Софронию Иерусалимскому (начало VII в.), однако в самом тексте Жития автор остается анонимным. И все же это произведение обладает яркими авторскими чертами. Во-первых, оно есть запись устного рассказа, передававшегося монахами обители близ Иордана из поколения в поколение примерно два столетия, и агиограф сознательно отделяет себя от своего источника, подчеркивая, что Житие могло быть уже записано кем-то другим полнее и лучше. Во-вторых, анализ текста показывает, что все детали в нем, а также образы, композиция и стиль, отточены и выверены до последней мелочи. Полностью лишенное стереотипных черт, за исключением тех, которые обусловлены единством христианской святости как феномена, Житие может служить идеальным образцом своего жанра.

Отсутствие стереотипности связано не только с талантом писателя, но и с уникальностью пути героини повествования, преподобной Марии. Ниже я намерен остановиться подробнее на такой особенности этого Жития, как регулярно встречающаяся аномия поступков, которые ведут героиню к святости. Для начала достаточно будет отметить, что напряжение смысла в повествовании возникает между двумя центральными лицами: Марией и Зосимой, который находит ее в пустыне. Зосима представляет собой воплощение иноческого пути, пройденного в самых благоприятных для этого условиях: он вырос при монастыре, не знал другого быта и с младенчества был приучен ко всем монашеским добродетелям: послушанию, труду, посту и молитве. Зосима непри-

творно праведен и благочестив, что показывается, в том числе, и его отношением к Марии. Движение Зосимы к цели аскетической жизни — совершенству — отличается прямоотой, поступательностью и постоянством. Напротив, Мария, в отрочестве предавшись разврату, на протяжении всей юности не помышляла ни о чем духовном, так что при раскаянии обнаружила себя на дне нравственного падения. И однако же она обгоняет Зосиму на пути к святости, оставляя его далеко позади себя. Если прочитать Житие Марии как часть жизнеописания Зосимы (а текст позволяет сделать и это), предметом его будет поиск и обретение духовного наставника, которым стала для опытного монаха скрывавшаяся во «внутренней пустыне» отшельница.

Исследователи нашего текста указывают на то, что содержательному анализу житие до сих пор еще практически не подвергалось². Обычно его рассматривают, со стороны жанра, как жизнеописание «кающейся блудницы». В таком своем качестве оно вдохновляло многих писателей, художников и даже кинематографистов. Притягательность образа грешницы, предавшейся суровой аскезе, с мирской точки зрения вполне понятна: в нем есть элемент авантюрный, романтический, драматический (момент раскаяния), и в то же время имеет место экзотика таинственного мира пустыни, в которую хрупкая женщина бежит от людей, с тем, чтобы в течение многих лет внутреннего борения переживать с титаническим размахом (сравн. мотив Искушений св. Антония, особенно в том виде, в каком он известен западной традиции) все те же страсти, которые мир переживает привычно и вяло. Но беспристрастное чтение Жития, не изменяющее пропорций его структуры домысливанием или воображением, в качестве основной темы обнаруживает в нем не эпизоды грехопадений, искушений и даже подвигов, а целостную, очаровывающе скупую и пламенную икону величия, приобретенного человеком в пустыне.

Композиция «Жития преподобной Марии Египетской» как рассказа в рассказе о поиске монахом Зосимой наставника, который бы продемонстрировал ему, что сам он, Зосима, еще далеко не достиг совершенства, делает концепцию жанра жизнеописания «кающейся блудницы» глубоко проблематичной. В средневековой

агиографии существует немало таких описаний, и все они сводятся к тому, что раскаяние способно исторгнуть душу из бездны порока, вернуть ей первозданную чистоту, приблизить ее к Богу. Нередко бывшие блудники становятся святыми, проповедниками, даже возглавляют церкви — такие истории пользовались большой популярностью в Средние века, о чем свидетельствует знаменитый сборник Иакова Ворагинского «Золотая легенда» (1255 г.), в котором элементы образа Марии Египетской сделались частью жизнеописания св. Марии Магдалины. Среди раскаявшихся грешников было также немало мучеников. По всей видимости, такие жития служили Церкви полемическим ответом на доводы периодически возникавших радикальных групп (таких, как монтажисты и донатисты), не признававших возможности восстановления в церковном общении после совершения смертных грехов. Религиозного читателя пример перехода от греховной жизни к святости не столько развлекал в качестве приключенческой новеллы, сколько утешал, обнадеживая его в себе самом: если даже такая бездна падения преодолима, то и мои повседневные проступки могут быть заглажены покаянием.

Именно в этом качестве Житие преп. Марии малоприспособлено: ее падение не столь ярко, как преступления многих других героев, лишено изощренности, тривиально и представляет лишь доведенную до предела степень одного из самых распространенных во все времена городских пороков. (Недаром оно происходит в Александрии, мегаполисе античного мира, где были собраны все виды удовольствий). Напротив, ее подвиг беспримерно тяжел, а образ жизни так же недосыгаем, как и приобретенная ею святость. Борения Марии с ее собственной плотью в пустыне — голод, жажда, холод и зной — могут быть приравнены к мученичеству, однако это жизнеописание не является и мартирологом. Нельзя свести его также к жанру преподобнических житий. Не является оно биографией чудотворца, хотя творение чудес для преп. Марии стало таким же естественным, как для Христа. Определение жанра, как видно, мало что дает в понимании этого текста.

Общий смысл памятника трудно понять, не переведя внимание с отдельных эпизодов на магистральные темы. Прежде всего, по-

сколько житие Марии включено в житие Зосимы, им обрамляется, ее следует рассматривать именно как того, кто был открыт Зосиме сообразно с его нуждами. Зосима, проживя в монастыре до старости, начал считать себя совершенным и получил откровение свыше — перейти в монастырь на Иордане, где он получит знание о большей степени совершенства, чем у него. Недостатки Зосимы впоследствии выясняются, но только при встрече с Марией, которая повергает его в страх, малодушие и нетерпение. На контрасте с этими качествами в лице преподобной читателю показаны полное бесстрашие и безупречная вера, творящая чудеса. «Ты... в большей степени умерла для мира», — говорит Зосима. Житие является также иконой Божественного промысла (провидения), который ведет святых навстречу друг другу — Зосиму как священника, чтобы преподать Марии последнее причастие, а ее как наставницу, чтобы Зосима получил урок. Помимо этого наш памятник можно рассматривать и в качестве развернутого комментария на Новый Завет.

Ключевыми в этом отношении являются слова, произнесенные Марией перед иконой Божией Матери в храме, где произошло ее обращение: «Я слышала, что для того стал Бог Человеком, которого Ты родила, чтобы призвать грешников на покаяние»³. Это, по существу, цитата повторяющихся в трех синоптических Евангелиях слов: «Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию» (Мф 9:13; Мк 2:17; Лк 5:32). Св. Иоанн Златоуст, более чем авторитетный толкователь в древней Церкви, утверждает, что о «праведниках» в этом контексте сказано «иронически» (εἰρωνεύόμενος), тогда как истинный смысл изречения состоит в том, что «на земле не было ни одного праведного»⁴. Следовательно, для того, чтобы спастись, нужно в полной мере осознать себя грешным. Этого сознания не доставало Зосиме, который, проживя в монастыре, где он провел детство, более пятидесяти лет, начал думать: «Есть ли такой монах на земле, который мог бы преподать мне иной... неизвестный и мною не исполненный, вид аскезы?»⁵

Но, если Мария только превосходит Зосиму в подвижничестве, тогда непонятна цель ее исповеди, занимающей сердцевину повествования⁶. На ней, как на кающейся грешнице, исполняются дру-

гие слова Христа, сказанные одному фарисею: «Видишь ли эту женщину?... Прощаются грехи ее многие за то, что она возлюбила много; а кому мало прощается, тот мало любит» (Лк 7:44, 47). Наконец, в дополнение к сказанному, Житие Марии может быть прочитано как толкование и на слова отцов пустыни, среди которых особенно замечательно для нашего случая рассуждение аввы Дорофея (VI в.) о двух сестрах, еще детьми проданных на невольничьем рынке: одну купила святая, а другую — блудница. Рассуждение сводится к тому, что «никакой человек не может знать судеб Божиих, но Он один ведает все и может судить согрешение каждого, как Ему единому известно»⁷. С точки зрения данного случая, Житие преп. Марии является теодицеей, показывающей, как нищета добродетели может обернуться тем бóльшим богатством. У истоков лежит здесь и рассуждение свт. Григория Нисского (IV в.) о «крайнем пределе» греховности, ощутив который, «разумное создание должно неминуемо прийти к осознанию границы зла. Перейдя эту границу, как солнце сквозь тучу, оно вновь окажется в обители света»⁸.

Но никакое биографическое и психологическое понимание этого Жития не позволяет прояснить изумительную слаженность всех его частей, если не признать за ним характер символического повествования. Символизм нарастает с того момента, как Зосима, покинув стены своего нового монастыря, углубляется во внутреннюю пустыню. Особенностью Иорданской обители, описанной в Житии, было то, что Великим постом иноки покидали ее для ведения отшельнической жизни, которая продолжалась до недели Страстей. Зосиму не смущают условия подвига в пустыне, но степень уединения оказывается для него новой. «Возжеле же внити в пустыню, — повествует славянское Житие преп. Марии, — якоже глаголаше, дабы обрел поне единого отца живуща в ней и постыщася. И приложися ему желание к желанию...»⁹.

Нельзя не заметить, что движение Зосимы парадоксально: он удаляется от населенной части мира (Житие называет Иордан буквально границей ойкумены), бежит от людей, чтобы найти человека. И выражение «внутренняя пустыня» как нельзя лучше соответствует его духовному состоянию. Прибавим к этому, что Зосима

исполнил все заповеди, которые знал и разумел, — перед нами готовый образ души, после прохождения аскетического подвига удаляющейся от внешних впечатлений во «внутреннюю пустыню» сердца и встречающей там «внутреннего», или «сокровенного, человека», заботиться о котором увещевали христиан еще апостольские послания (1 Пет 3:4; Рим 7:22; 2 Кор 4:16). Все признаки этого человека налицо: то, что он убегает от наблюдателя, то, что при встрече оказывается нагим, наконец, и то, что представляет из себя кающуюся блудницу. Зосима впервые видит Марию в пору молитвы шестого часа — т.е. в полдень, время опасных видений (Пс 90:6) и начала крестной агонии Христа (Мф 27:45)¹⁰.

Рассмотрение жизни Марии как истории души, снимающее с ее судьбы последний налет романтизма, обещает быть плодотворным ввиду стройности подлежащего анализу материала. Как и душа в античной антропологии, Мария начинает свой путь с ошибочного признания себя плотью. «В образе Марии, — пишет современная исследовательница, — есть прямота и нет лукавства, корысти, есть в определенном смысле честность и одновременно простота неразвитого ума и чувства, подчиненного телесности... При всей распушенности, все совершается [ею] почти подетски»¹¹. Но ретроспективно сладострастие оценивается Марией-отшельницей не как насилие природы над духом, а как насилие над самой природой¹²; она клянется Пресвятой Деве, своей поручительнице, что «больше не станет бесчестить свою плоть»¹³.

Таким образом совершается переход на иной уровень понимания: ответственность лежит не на теле, а на душе. Греховна душа; именно поэтому Зосима, узнавая в истории «плотской» Марии повесть о жизни души, когда подвижница прерывает речь, боясь осквернить его слух описанием своих грехов, просит ее продолжать — не как исповедающий священник, но как ученик: «Глаголи Господа ради, о мати моя, глаголи, и не престани от полезныя ми повести»¹⁴. Зосима, конечно, не видел бы пользы в таком рассказе, если бы речь шла о грехах Марии, а не души человеческой, в которой он узнавал и свою собственную. Такое покаянное отождествление себя со всеми грешниками (за образец обычно брались прежде всего лица Ветхого Завета) хорошо известно нам из православной

традиции молитвы. Особенно сильным его выражением стал современный Житию канон преп. Андрея Критского, вместе с которым оно читается на церковной службе в дни Великого поста.

Итак, Мария была душой, а не плотью. Двенадцать лет, по исполнении которых она покинула родительский дом, потеряла невинность и поселилась в Александрии, — это библейский возраст раннего совершеннолетия, который у иудеев по сей день отмечается как *бат-мицва* (букв.: *дочь заповеди*) и знаменует переход из детства, когда ответственность за поступки человека несет отец, в юность, когда он уже отвечает за них сам и может вступить в брак. Об этом возрасте апостол Павел сказал: «Я жил некогда без закона; но когда пришла заповедь, то грех ожил, а я умер» (Рим 7:9–10). Мария говорит о себе, что презрела любовь (στυργή) живых родителей, уйдя от них в город. Здесь просматривается параллель с Песнью песней, где юная невеста, не откликнувшись на любовь жениха, выходит в ночной город и попадает в руки городских стражей.

Наличие различных смысловых уровней позволяет понять общезначимость Жития преп. Марии, признанную за ним Церковью, установившей чтение этого памятника для всех постящихся. Как «великая грешница», Мария представляет собой исключение, эксцесс. Но как душа, она проходит стадии греха и обращения, одинаковые для всех людей. Наконец, ее покаяние иллюстрирует момент внутренней жизни, в который душа любого человека осознает себя великой грешницей, перенося свою точку зрения с внешнего уровня, где можно сравнивать, иногда выгодно, себя с другими, на внутренний, где сопоставление себя со святыней дает однозначную оценку душе: «Была я сосудом, избранным диаволом»¹⁵.

Обращение Марии типично для грешника. Ему предшествует не рефлексия, а встреча со святыней. Так обращаются в Евангелии почти все: блудницы, мытари, разбойники, гонители. Самое примечательное в этом обращении то, что женщина, придя в Иерусалим случайно, с толпой, в которой она развратничала, не имела никаких причин войти в храм для поклонения святому кресту. Ее попытка проникнуть в церковь может быть адекватно описана словами библейской поэмы: «Не знаю, как душа моя влекла меня»

(Песн 6:12). Если это влечение имело для автора Жития конкретную богословскую коннотацию, то искать ее следует в области антропологии (т.к. телеология представлена уже самим путешествием) — а именно в традиционном учении о «призывающей благодати», согласно которому «Святой Дух присутствует в каждом из существ... содержит в Себе ведение о каждом, промыслительно проникает во всех... возбуждает в каждом естественный разум, через который приводит в сознание греховности»¹⁶.

Описание обращения Марии обладает религиозно-философской ценностью, т.к. позволяет видеть конкретное значение молитвы святым: недопущенная невидимой силой ко кресту, Мария не чувствует в себе сил обратиться к самому Спасителю, и объектом ее молитвы становится икона Богородицы в притворе. В православном сознании Богородица — человек, сохранивший выпестованную поколениями святых предков чистоту, не имевший вольных грехов, но во всем подобный нам. Обращение к ней для Марии, *девицы* по социальному статусу, есть обращение и к лучшей части себя самой, к идеалу собственной души. Общность имени доводит это сопоставление до предельной символической отчетливости. Богородица и ведет ее в пустыню, и продолжает помогать ей там.

Не оставляя ветхозаветной линии при анализе образности Жития, мы видим, что переход через Иордан одновременно является для подвижницы исходом из Египта — библейской метафоры греха. Обетованной землей для нее стало Заиорданье — пустыня как «иномирие»¹⁷. Шестнадцать лет, в течение которых Мария борется с искушениями, она подъедает принесенный с собой хлеб, а после переходит к питанию пустынной растительностью, восполняя недостающее, как она говорит Зосиме, «Словом Божиим». Итак, путешествие души в *иной мир* сопровождается постепенным изживанием *сего мира*, представленного человеческой пищей.

Замечательно, что после обращения Мария уже оказывается преображенной: случайный прохожий, желая дать ей милостыню, зовет ее «матушка» (ἀλλά μοῦ). Далее все происходит с нарастающей скоростью, как бы преодолевая инерцию земного притяжения (о связи такого прорыва к свету с осознанием последней степени тьмы уже было сказано). Специалисты отмечают, что в средневе-

ковом изобразительном искусстве «облик преп. Марии нередко наделяется гротесковой выразительностью (растрепанные седые волосы, запрокинутая голова, стремительный шаг), создающей пронзительный образ отшельницы»¹⁸. Если картины кающихся грешниц, созданные в новое время, можно назвать душевными — типичны томность лиц, пластика жестов и, в целом, некоторая увядающая эротичность, — то канонические изображения Марии-отшельницы скорее духовны: это душа, ставшая духом и приобретающая характерное для ангельской породы *пламеновидное* свойство (сравн. Пс 103:4).

И здесь мы сталкиваемся с еще одним парадоксом: лик Марии-духа проявляется только в конце подвижнического пути, но внутренне пронизывает ее Житие с самого начала. Об этом постоянно сигнализирует здесь и там встречающаяся аномия, как бы преднамеренно, хотя и негласно, противопоставленная законничеству. Нелегален и дерзок, с точки зрения мирской логики, уже сам блуд Марии, живущей на собственном иждивении, порочащей свое тело без вовлечения его в экономические отношения. Неканонично покаяние, совершенное Марией без исповеди, а также последовавшее за ним причастие, от которого правила отлучили бы ее на много лет. По форме спасение святой происходит исключительно в терминах крайней икономии. Но икономия есть послабление из сострадания к грешнику, который не может нести подвига, тогда как Мария совершает беспримерный даже для опытных отшельников подвиг. Значит, самая икономия в ее истории тоже аномична. Прибавим к этому, что в Житии полностью отсутствует тема «заслуг». Аскетические труды Марии в пустыне рисуются не как отплата за ранее полученные удовольствия, но как мучительная борьба с болезнью греха. Она не вменяет своим достижениям никакой ценности, приписывая дело спасения благодати, данной всем верующим от Искупителя.

Об аномии, как сознательно проводимой линии, свидетельствует и еще ряд важных деталей. Живя в пустыне, Мария не посещает храм, так что по правилам ее следовало бы отлучить от церковного общения. Нигде не учившись, она сама говорит наизусть словами Писания. При первой встрече с Зосимой преподобная про-

износит молитву, а он, будучи священником, отвечает «аминь», чем ставит себя на место мирянина (сравн.: 1 Кор 14:16). Наконец, во время второй (и последней) встречи, после молитвы, Мария целует Зосиму «во уста», как было принято у христиан во время литургии (здесь употреблен литургический термин ἀγύατη). Этот малозаметный эпизод можно считать, по моему мнению, кульминацией Жития: Марии возвращено девство, ее страх перед встречей с человеком, а тем самым и с миром, побежден, и она в лице Зосимы принимает ученика. На следующий год монах находит ее в пустыне уже умершей.

Редкая для дидактических произведений проповедь анонии в «Житии преп. Марии Египетской» может быть объяснена из двух значимых антропологических предпосылок. Об одной из них я уже упоминал: спасение в православной традиции понимается строго как дар, хотя принятие этого дара и требует от человека напряжения всех его сил. «Не называй Бога справедливым, — писал св. Исаак Ниневийский, — ибо справедливость его не познается из дел твоих... Сын Его явил нам, что Он, скорее, благ и милостив... Где справедливость Божия, если мы грешники, а Христос умер за нас?»¹⁹ Другая связана уже с концом пути и задана в часто цитируемых древними отцами словах апостола Павла: «Праведнику закон не лежит» (1 Тим 1:9). Как спасение Марии-грешницы, так и поступки Марии-праведницы не укладываются ни в какие правила, поскольку беспримерной милости Божией отвечает беспримерный подвиг — и в этом был главный урок текста, предназначенного для прочтения простыми христианами. Отсюда мы можем заключить, что причащение Марии перед смертью, для которого Зосима, не зная о том, и был послан, является не введением Жития в канонические рамки, как иногда думают, а чем-то другим. Причастие было последним *желанием* преподобной, в котором соединилась вся ее очищенная от греха естественная воля.

¹ О литературных откликах на Житие у европейских и русских писателей см.: Heine M. Die Spiritualität von Asketinnen: von den Wüstenmüttern zum städtischen Asketinnentum im östlichen Mittelmeerraum und in Rom vom 3. bis zum 5. Jahrhundert. Münster: LIT, 2008. S. 66–69.

² *Дорофеева Л.Г.* “Ангел во плоти”. Образ святой в житии преподобной Марии Египетской: к проблеме понимания // *Филологические науки: вопросы теории и практики.* 2013. № 5. Ч. 1. С. 59.

³ *Vita S. Mariae Aegyptiae* (PG 87) IV. 23.

⁴ *S. Joannis Chrysostomi Commentarius in Sanctum Matthæum Evangelistam* (PG 57) XXX. 3.

⁵ *Vita S. Mariae* II. 3.

⁶ *Дорофеева.* Цит. соч. С. 59.

⁷ *Авва Дорофей.* Душеполезные поучения. Поучение шестое.

⁸ *Савреј В.Я.* Каппадокийская школа в истории христианской мысли: Учебное пособие. М.: МГУ, 2011. С. 136.

⁹ Житие и жизнь, преподобная матере наша Мария Египетская // *Канон св. Андрея Критского.* М.: Старообрядческая книгопечатня, 2002. Л. 64.

¹⁰ Сравн. тропарь Шестого часа в Часослове, глас 2-й.

¹¹ *Дорофеева.* Цит. соч. С. 60.

¹² *Vita S. Mariae* II. 18.

¹³ *Ibid.* III. 23.

¹⁴ Житие и жизнь, преподобная матере наша Мария Египетская. Л. 72.

¹⁵ *Vita S. Mariae* II. 17.

¹⁶ *Максим Исповедник, преп.* Вопросыответы к Фалассию, XV.

¹⁷ *Беднягина Т.В.* Мифопоэтические истоки пространственной организации Жития Марии Египетской // *Современная филология.* Уфа: Лето, 2011. С. 40–41.

¹⁸ *Татарченко С.Н.* “Причащение преподобной Марии Египетской” в византийской монументальной живописи // *Вестник ПСТГУ. Серия V. Вопросы истории и теории христианского искусства.* 2012. Вып. 1. С. 25–26.

¹⁹ *Исаак Сирин, преп.* Слова подвижнические, LX.

Алхимия «Книги Бытия» Георга фон Веллинга и проблема семиотической конгруэнтности

В тезисе 132 «Замечаний по основаниям математики» (I, ок. 1937–1938; 132)¹ Людвиг Витгенштейн приступил к исследованию проблемы возможности «мыслить невозможное»: «Думая, что для меня это невозможно, я мысленно *пытаюсь* это сделать. <...> И можно самому биться в мыслительных судорогах, в каких *бьется* человек, пытаюсь безуспешно мыслить невозможное»². В тезисе 140 он возвращается к этой проблеме, вводя образ «геометра», который пытается совместить две подобные конгруэнтные фигуры, одна из которых является зеркальным отражением другой (I, ок. 1937 — 1938; 140)³. Эту тему он затрагивал еще в «Трактате» (6.36111)⁴. Здесь он замечал, что, для того что бы зеркально симметричные фигуры совпали, надо выйти из самого *пространства*, в котором их пытаются совместить. Редуцировав проблему до одномерного пространства (используются фигуры: прямая + точка, где последняя расположена слева и справа от отрезка прямой), он показал, что операция отражения эквивалентна повороту одномерной фигуры в двумерном пространстве. Для того что бы надеть левую перчатку на правую руку, перчатка должна поворачиваться в четырехмерном пространстве. Однако перчатку с левой руки можно надеть на правую руку, если вывернуть ее наизнанку. Тогда операция выворачивания перчатки *показывает* операцию поворота в четырехмерном пространстве. Это просто, если вместо перчатки использовать замкнутую фигуру, которую нельзя вывернуть наизнанку, например, шар. Деформируя его внутрь, мы приходим к необходимости его разорвать и превратить в тор (бублик). Важно, что кроме изменения внешней формы происходит инверсия внешней и внутренней поверхностей шара (как в перчатке), внутренняя поверхность становится внешней и наоборот.

В «Замечаниях» он пристальное внимание уделяет математическим и семиотическим фигурам, т.е. занимается геометрией математики и геометрией семиотики. Геометрической фигурой математики выступает числовой ряд. Например, ряды: 1,2 и 2,1. Что перед нами — один и тот же ряд, к которому применена операция переворачивания, или два разных ряда? Или ряды знаков «ОН» и «НО». Или, например «ДОМ» И «МОД». В первом случае мы можем получить, совмещая ряды, слово «ОННО», во втором «ДОММОД». Образуется целый ряд новых сем и слов, которые использование логики и грамматики наполнит новой семантикой:

ОН...НО. ОННО. ОН или ОНА. ОН, но не ОН. ТОТ да не ТОТ.
ДОММОД. ДОМ...МОД.

В «Замечаниях по основам математики» (III, 1941 и 1944) Витгенштейн, осмысливая свою работу, говорит, что напрашивается ее сравнение с алхимией: «Можно говорить о своего рода алхимии в математике»⁵. Это замечание нуждается в прояснении, уточнении и обосновании. Еще в первой части «Замечаний» Витгенштейн утверждал, что он здесь предлагает «замечания о естественной истории человека: не сообщение о курьезных случаях, а констатация фактов, в которых никто не усомнился и которые ускользают от внимания потому, что постоянно происходят у нас на глазах» (I, ок. 1937 — 1938; 141)⁶. Следовательно, он предполагает, что существует история этих мыслей, структур и операций. Алхимия скорее курьез, чем общий случай, но приведенное замечание позволяет поставить вопрос о том, что, может быть, какой-то искатель философского камня, сам того не ведая, занимался на самом деле математическими и семиотическими фигурами, рядами, конгруэнтностями, операциями...

Как ни странно это прозвучит, но такой человек действительно был. Это — Георг фон Веллинг (1655–1727)⁷. Георг фон Веллинг в «Opus Mago-Sabbaliticum et Theosophicum» (1735) сообщает следующее: «Наша соль, а именно простая поваренная соль, является началом и концом всех вещей. И эта Θ есть Δ и ∇ »⁸. Формула « Θ есть Δ и ∇ », содержащая знак « Θ » соли (земли), показывает суть этой операции. Фигуры Δ и ∇ не могут быть совмещены простым перемещением по плоскости вдоль прямых линий. Они

должны получить свободу вращения. Разъясняя суть алхимической соли, Веллинг обращается к тексту Книги Бытия: «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1:1). «Небо» в транслитерации Веллинга — «Schamajim». Эта транслитерация соответствует древнееврейскому слову «שָׁמַיִם» (га-шамайим). Веллинг считает это слово составным, видит наличие в нем двух корней, разбивает его и получает следующее: Scha–majim. Далее его трансформация формы слова легко реконструируется. Введя внутрь плоскость симметрии (зеркало), он приходит к следующей фигуре: Scha+majim. Далее он раскрывает слово по намеченной оси симметрии, подобно дверцам книжного шкафа, и получает: Asch+majim. Древнееврейское Asch соответственно переводится как «огонь», а majim как «вода». «Огненная вода» есть не что иное как «первоматерия» алхимиков. Далее эта структура используется как ключ для понимания всего последующего текста «Книги Бытия». Появляется матрица, члены которой представляют систему бинарных оппозиций:

Огонь	Вода
Свет	Тьма
День	Ночь
Солнце	Луна
Мужчина	Женщина
Познание	Жизнь
Дух	Тело

Современная алхимия приобрела четко выраженный мистический характер, поиск философского камня — поиск духовный. Чудо камня скрыто в человеке и его эволюции. Тем не менее можно утверждать, что и современные поиски алхимиков находятся в рамках семантики, сформулированной Веллингом. Один из авторитетных авторов и исследователей мистицизма Дж. Даниел Гантер утверждает, что основное противоречие, с которым имеет дело современный человек, — это противоречие NOX и LUX⁹, противоречие между тьмой (ночь) и светом (день), которое может быть понято как противоречие между сознанием и бессознательным, бодрствованием и сном, надеждой и страхом. Тьмы, ночи, безумия, смерти человек инстинктивно боится, надеясь на

свет, жизнь и разум. Ночь пробуждает атавистические инстинкты, которые угрожают и самому разуму. На раннем этапе развития грань сознательного и бессознательного была зыбка и подвижна. В процессе эволюции и развития культуры проявилась воля человека к осознанности, но бессознательное лишь удалилось, но не исчезло, из него всегда исходит опасность, пробуждающая иррациональный ужас. В итоговом обобщающем размышлении четвертой части «Замечаний» Витгенштейн замечает: «Если в жизни мы окружены смертью, то в здоровье разума мы окружены безумием»¹⁰ (IV, 1942–1943; 53). Язык благодаря своим глубинным историческим структурам пролагает мост, позволяющий аккумулировать опыт человечества в попытке «мыслить невозможное».

¹ Опубликовано: *Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. II. М.: Гнозис, 1994. Публикация включает пять частей под общим заголовком «Замечания по основаниям математики» (1937–1938), (1939–1940), (1942), (1942–1943), (1941 и 1944). Издатели Г.Х. фон Вригт, Р. Рис, Г.Э.М. Энском, готовившие рукопись в печать, замечают, «что рукопись полна ценных идей, которые не встречаются где-то еще».

² Философские работы. М.: Гнозис. 1994. Ч. II. С. 45 (132).

³ Философские работы. М.: Гнозис. 1994. Ч. II. С. 47 (140).

⁴ *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М.: Иностранная литература, 1958. С. 93 (6.36111).

⁵ *Витгенштейн Л.* Философские работы. М.: Гнозис, 1994. Ч. II. С. 149 (16).

⁶ *Витгенштейн Л.* Философские работы. М.: Гнозис, 1994. Ч. II. С. 47 (141)

⁷ *Веллинг Г. фон.* Opus Mago-Cabbaliticum et Theosophicum / Пер. с нем. Эрцен-Глерон В. фон. К.: Пор-Рояль, 2005. 464 с.

⁸ *Веллинг Г. фон.* Opus Mago-Cabbaliticum et Theosophicum (1735) / Пер. с нем. В. фон Эрцен-Глерон. К.: Пор-Рояль, 2005. С. 24.

⁹ *Гантер Дж.Д.* Мистицизм Алистера Кроули. Посвящение в Эоне Ребенка: путешествие внутрь. М.: Гарпократ. 2011. С. 23.

¹⁰ *Витгенштейн Л.* Философские работы. М.: Гнозис, 1994. Ч. II. С. 166 (53).

Альберт Швейцер о значении религии в современной культуре

Альберт Швейцер — знаменитый немецкий философ, теолог, врач, лауреат Нобелевской премии мира за 1952 год. Родился 14 января 1875 года. Сам А. Швейцер делил свою жизнь на два этапа: до 30 лет — «жизнь для себя»; после 30 лет — «для всего человечества». В первый период жизни Альберт Швейцер посвящает себя изучению философии, теологии, музыки. Результатом этих научных изысканий становится написанная и защищенная А. Швейцером в 1899 году научная работа «Философия религии И. Канта». По достижении 30 лет, в 1905 году, с целью реализации задуманной им «жизни для всего человечества», он принимает решение уехать лечить африканцев в «глухих джунглях Габона»¹. Для этого Швейцер в 1908 году получает еще и медицинское образование. После окончания учебы вся его жизнь связана с Африкой. А. Швейцер умирает в возрасте 90 лет в Ламбарене (Габон, Африка).

Именно после 30 лет Альберт Швейцер пишет основные философские труды, прежде всего по этике, философии культуры и т.д., такие как «Упадок и возрождение культуры. Философия культуры. Часть первая», «Культура и этика. Философия культуры. Часть вторая» (обе изданы в 1923 году), «Религия в современной культуре» (1934 г.), «Проблема этики в ходе развития человеческой мысли» (1954–1955 гг.).

В работе «Культура и этика. Философия культуры. Часть вторая», А. Швейцер дает следующее определение культуры: «...совокупность прогресса человека и человечества во всех областях и направлениях при условии, что этот прогресс служит духовному совершенствованию индивида как прогрессу прогрессов»². Можно еще сказать, что под культурой философ понимает «...главенство разума, во-первых, над силами природы, а во-вторых, над склонностями, предрасположением человека. Второе

скрыто от нашего взгляда, но именно второе отражает истинный прогресс»³.

Кризис современной культуры А. Швейцер видит как раз в том, что человечество делает значительный упор на развитие материальной ее составляющей, в то время как о духовном развитии заботится мало. Таким образом, она становится «подобно кораблю, который, лишившись рулевого управления, теряет маневренность и неудержимо мчится навстречу катастрофе»⁴. Нужно заметить, что на формирование такого взгляда на культуру, понимание негативной стороны прогресса А. Швейцером значительное влияние оказал российский писатель Л.Н. Толстой. Философу было очень близко мировоззрение автора «Исповеди». Так же как и Л. Толстой, большое значение для А. Швейцера имел и И.В. Гете. То, что И.В. Гете говорил о природе, единении и родстве с ней, было очень близко немецкому теологу и музыковеду.

Причиной кризиса культуры А. Швейцер называет то, что с середины XIX века люди перестают черпать идеалы культуры и гуманности в разуме, обратившись к действительности. Еще для рационалистов XVIII века, чье мировоззрение А. Швейцер называет оптимистичным и этичным, является само собой разумеющимся, что основу культуры составляет ее духовная часть. Такой поворот А. Швейцер называет еще переходом от главенства духа идеализма к духу реализма. Первый использует этические идеалы для того, чтобы главенствовать над действительностью, второй этой власти лишается, и человек теряет веру в социальный и духовный прогресс.

Обращение к внешней действительности влечет за собой и утрату человеком воли к жизни, жизненного оптимизма, желания действовать на благо всего человечества. Люди, приобретая знания о внешней действительности, совершая открытия и развивая материальную сторону культуры, становятся при этом несвободными. Вот как пишет об этом сам А. Швейцер: «Те, кто обрабатывал свою землю, становятся рабочими, обслуживающими машины на крупных предприятиях; ремесленники и люди мирового мира превращаются в служащих»⁵.

В свете кризиса культуры А. Швейцер рассматривает и религию. Он утверждает, что она на современном этапе не обладает никакой силой в духовной жизни современного человека, доказа-

тельством чему служит война. Догматическая религия, основанная на вероучении ранней Церкви и Реформации, руководствуется больше идеей спасения, нежели идеей Царства Божия, и не имеет желаний воздействовать на мир. Однако этой религии А. Швейцер противопоставляет другую, свободную от догмы. Она опирается на учение Иисуса Христа, является этической и хочет осуществить нечто вроде Царства Божия на Земле. Религия может и должна оказывать благотворное влияние на культуру только благодаря идеи Царства Божия, которая в учении Церкви теряет свое значение. Обусловлено это было тем, что эсхатологические ожидания, которые были тесно связаны с учением о Царстве Божием, не оправдались. По мнению А. Швейцера, тенденция полного отрыва религии, с одной стороны, от мышления, а с другой — от культуры проявилась в полной мере в XIX веке в философии Карла Барта.

Не справилась со своим назначением и церковь как общественный институт. Она, точно так же, как и государство, по мнению А. Швейцера, должна поощрять развитие культуры, способствовать духовному становлению, самостоятельности человека. Основная же роль Церкви — это объединение людей «...в сфере элементарной, сознательной этической религиозности»⁶.

Способствовать выходу из культурного кризиса должна этика, этика благоговения перед жизнью. Она, как пишет А. Швейцер, «...есть поддержание жизни на наивысшем уровне ее развития — как своей собственной, так и другой жизни — путем самоотдачи, проявляющейся в помощи и любви...»⁷ И она обязательно, рано или поздно, приходит к религии Иисуса, она и есть религия. Следует заметить, что А. Швейцер видит несколько путей к религии. Первый — это материализм. Но этика материализма, по мнению философа, неполна и не необходима. Таким образом, она не может заменить религию. Второй путь — «этическая религия философов второй половины XIX века». Здесь А. Швейцер имеет в виду прежде всего И. Канта. Однако и здесь есть недостатки — отсутствие силы («принудительной властности и энтузиазма»). Критикует А. Швейцер и еще один путь — «путь философов ценностей и прагматизма». Так, например, прагматизм можно упрекнуть в том, что он «переполнен духом реализма».

Лишь только на пути этики благоговения перед жизнью, по А. Швейцеру, можно вернуться к идее Царства Божия. При этом не ждать его наступления после конца света, но начать строить его на Земле, уже сейчас. Такое строительство и есть путь возрождения культуры. При этом в свете морали благоговения перед жизнью люди должны рассматривать и Церковь. Только тогда она сможет развиваться, способствуя также развитию культуры, духовному единению людей.

¹ Носик Б.М. Альбер Швейцер. М.: Молодая гвардия, 1971. С. 407.

² Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М.: Прогресс, 1992. С. 95.

³ Носик Б.М. Альбер Швейцер. М.: Молодая гвардия, 1971. С. 70.

⁴ Там же. С. 93

⁵ Швейцер А. Религия в современной культуре (Статья в нью-йоркском еженедельнике: The Christian Century. 21–28.11.1934 [www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Schweitzer/Relig_Kult.php]).

⁶ Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М.: Прогресс, 1992. С. 235.

⁷ Швейцер А. Религия в современной культуре (Статья в нью-йоркском еженедельнике: The Christian Century. 21–28.11.1934 [www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Schweitzer/Relig_Kult.php]).

О развитии истории религии в России

История религии как самостоятельная отрасль науки сложилась как продолжение ряда предшествовавших наук, точнее, соответствующих их ответвлений. Развитие отечественной истории религии пошло от нескольких корней. Один из важнейших — наука **история**.

Крупнейший российский историк С.Ф. Платонов считал, что история как наука, в смысле систематической, последовательной, целостной разработки исторического материала — появилась в России только в XVIII веке¹. До того существовал интерес к отдельным историческим фактам, личностям, легендам. Теоретические проблемы истории рассматривались фрагментарно и непоследовательно. Их постановка определялась, как правило, идеологическими и политическими запросами данного момента. Летописи нельзя считать историческими трудами в современном смысле слова (хотя это и бесценный материал для исследований): и потому, что в центре внимания летописца в основном местные события, и потому, что писали на заказ с вытекающими отсюда последствиями, и потому, что множество ошибок и заимствований требуют тщательнейшей проверки и сопоставления с иными источниками, в том числе археологическими. Впервые исторические сказания и летописи стали сверять и сводить в единое целое в XVI столетии. В XVII веке был написан первый учебник по русской истории Иннокентия Гизеля «Синописис». А в XVIII веке появилась целая плеяда талантливых ученых, занимавшихся историческими исследованиями: В.Н. Татищев (1686–1750), Г.З. Байер (1694–1738), Г.Ф. Миллер (1705–1783), М.В. Ломоносов (1711–1765), М.М. Щербатов (1733–1790), И.Н. Болтин (1735–1792), И.И. Голиков (1735–1801), Н.И. Новиков (1744–1818).

Труды этих исследователей имеют большую научную ценность до сих пор. Они пользовались богатыми новыми тогда источниками-

ми, открывали архивы, собирали коллекции рукописей. Немаловажно также, что историки XVIII века не были скованы цензурой так, как это будет позже. Отчасти поэтому изложение исторических событий и комментарии к ним разительно отличаются от того, что написано уже в следующем столетии.

С 1733 по 1743 гг. в Сибири работала Великая Северная экспедиция под руководством В. Беринга. Экспедиция изучала географию, геологию, природу и историю. Академический отряд Великой Северной экспедиции (1733–1743), возглавляемый Г.Ф. Миллером, добыл ценнейшие материалы: архивные, археологические, этнографические.

По словам С.Ф. Платонова, научно-критические приемы привил русским историкам А.Л. Шлецер (1735–1809). Его учениками были исследователи-архивисты М.Т. Каченовский (1775–1842), М.П. Погодин (1800–1875) и др.

В начале XIX века написано фундаментальное сочинение Н. М. Карамзина (1766–1826) «История Государства Российского». С.Ф. Платонов писал, что в нем впервые был предложен целостный взгляд на русское историческое прошлое. В том же столетии появились замечательные работы выдающихся историков С.М. Соловьева (1820–1879), К.Д. Кавелина (1818–1885), В.О. Ключевского (1841–1911) и др.

В трудах историков XVIII–XIX веков (конечно, не только отечественных) были выработаны методы исследовательской работы, важные и в истории религии. Большая заслуга историков заключается и в том, что они впервые предложили научное видение целого ряда историко-религиозных вопросов, таких как принятие христианства в Киевской Руси, характер дохристианских и нехристианских верований народов России, проблема двоеверия, развитие государственно-церковных отношений, проблема взаимоотношений государства, Православной церкви и нехристианских вероисповеданий в России и др.

Существенный вклад в развитие истории религии внесло изучение **истории российской церкви**. А.В. Карташев (1895–1960) в «Очерках по истории русской Церкви» отмечает, что до XIX века отечественной истории Церкви как самостоятельной дисциплины

не было. Были перечни митрополитов и архиереев, отдельные записи событий, относящихся к истории Церкви, в летописях и иных источниках. В 1768 году Август Шлецер пишет о необходимости создания истории русской церкви. С этой целью московский архиепископ, префект Александро-Невской семинарии Амвросий Зертис-Каменский взялся за переработку труда Адама Бурхарда Селля, датчанина, преподававшего латынь в Александро-Невской семинарии в 1734–1737 годах, принявшего в 1745 году православие и сан, став иеромонахом Никодимом, и написавшего по указанию академика Байера справочно-библиографическую работу «De Rossorum hierarhia». Труд Амвросия погиб во время чумы 1771 года. К первым опытам по созданию истории русской церкви можно отнести сочинения: «Начертание истории греко-российской церкви» в пяти частях протоиерея московского Архангельского собора Петра Алексеева (1731–1801), «Начертание церковной истории от библейских времен до XVIII века» (тт.1–2, СПб, 1817 год) пензенского епископа Иннокентия Смирнова, «История российской церкви» (СПб, 1838) А.Н. Муравьева. Более самостоятельные и критические по отношению к источникам труды по истории русской церкви — это «Краткая российская церковная история» (1805 год) митрополита московского Платона Левшина и «История российской церкви» (тт.1–5, Рига, Москва, 1847–1859 гг.) архиепископа Филарета Гумилевского.

Несмотря на цензурные ограничения и прямые указания официальных церковных кругов о недопущении излишнего критицизма, неосмотрительного политического направления и особом внимании к нравственности и следам Провидения, в XIX веке появились выдающиеся работы историков Церкви, в которых объективность, критичность, стремление разобраться в историческом прошлом соединены с богатым фактическим материалом, в том числе новым на тот момент и самостоятельно найденным. К их числу относятся труды митрополита Московского и Коломенского Макария, в миру М.П. Булгакова (1816–1882): «История христианства в России до равноапостольного князя Владимира как введение в историю русской церкви» (СПб, 1846), охарактеризо-

ванная как «сочинение ученое, европейское, служащее блистательным доказательством нашей зрелости», и двенадцатитомная «История русской церкви» (СПб, 1857–1883). О последней А.В. Карташев отзывался как о произведении непревзойденной фактической полноты, отмечая, что автор прошел путь развития по мере написания труда от апологетичности и тенденциозности, некритичности и натяжек в доказательствах к беспристрастию историка.

Значительным явлением стала работа профессора Московской духовной академии Е.Е. Голубинского «История русской церкви» (1880–1881 гг.). Во Введении автор писал: «По своему научному идеалу история есть возможно удовлетворительное воспроизведение прошлой исторической жизни людей, — такое воспроизведение, чтобы эта историческая жизнь восставала перед нами как настоящая, во всей своей жизненной живости и во всей своей целостной полноте (с тем своим прибавлением против настоящей — чтобы и со всем своим смыслом). Нет ни одной действительной истории, которая бы достигала этого идеала вполне... но степени приближения к нему могут быть весьма различные, и наша русская церковная история есть именно одна из числа тех историй, которые в состоянии приближаться к нему наименее» («История русской церкви», т. I, с. VI). Стремясь воплотить свой идеал, Е.Е. Голубинский предпринял колоссальные усилия по поиску, изложению и критическому осмыслению материала и, хотя он естественно был ограничен рамками возможности науки своего времени, его труд еще долго не потеряет научного значения. К сожалению, этот обзор церковной истории, обладавший исключительной полнотой, окончен XIV веком.

Если полагать главным достижением историков церкви XIX века сбор материала и объективность его рассмотрения, то особо следует сказать также о работах Киевского митрополита Евгения Болховитинова (1767–1837): «История российской иерархии» (в 6 тт., 1807–1815), продолженная епископом Пензенским Амвросием Орнатским, «Описание Киево-Софийского собора и история киевской иерархии» (Киев, 1825), «Описание Киево-Печерской лавры» (1826), «Словарь исторический, о бывших в России писателях духовного чина греко-российской церкви» (СПб, 1818), «История

словено-русской церкви от начала оные до наших дней» (не окончена). Автор собирал материалы по библиотекам и архивам в Новгороде, Вологде, Калуге, Пскове, Киеве, использовал множество документов и стремился к изложению фактов.

Серьезный вклад в развитие истории церкви внесли В.С. Соловьев (1853–1900), Е.Г. Волконская (1838–1897), М.Д. Жеребцов (1824–1905), М.С. Лунин (1787–1845)². Они ставили вопрос о восстановлении единства церкви на основе фундаментального изучения и сравнения догматики, вероучения и обрядовой практики, истории, поэтому они тщательно исследовали тексты и документы. Ценность работ «русских католиков» заключается не только в стремлении объективно разобраться в истории церковного раскола и не только в фундаментальной работе над историческими материалами с целью сравнительного анализа двух христианских традиций, но и в интересных теоретических выводах. Например, декабрист М.С. Лунин высказывал любопытные идеи о связи политической культуры, эстетических идеалов и религии.

Важное значение для развития библеистики и истории церкви имела деятельность Библейского общества. Оно было основано в 1813 году с целью подготовки переводов, издания и распространения Библии на языках народов России. Президентом общества до 1824 года был А.Н. Голицын (1773–1844), позже до закрытия общества указом Николая I 12 апреля 1826 года — архиепископ Минский и Литовский Серафим Глаголевский. За 14 лет работы Библейское общество подготовило и издало новый (по отношению к Елисаветинской Библии 1751 года) перевод Нового Завета на русский язык — причем в первых изданиях славянский и русский тексты печатались параллельно — и переводы ряда книг Нового Завета на другие языки. Было распространено около 500 тысяч экземпляров. Профессор богословия Санкт-Петербургского университета Г.П. Павский (1787–1863), хорошо знавший еврейский и другие языки, сделал вместе со своими студентами перевод Ветхого Завета в 1841 году. Решением Синода экземпляры перевода были уничтожены. Архимандрит Макарий (Михаил Яковлевич Глухарев) (1792–1847) писал в 1834 году о необходимости перевода Библии с языков оригинала, то есть с еврейского и

греческого, митрополиту Филарету (Дроздову, 1782–1867). Он предлагал свои варианты переводов ветхозаветных книг в Синод в 1830–1840-х гг., но предложение было отклонено. После прихода к власти Александра II и изменения внутривосточной ситуации митрополит Филарет добился подготовки и издания русской Библии. 20 марта 1858 года вышло Определение Синода, а в 1876 году полное издание русской Библии увидело свет. Перевод был создан в соответствии с православной догматикой, что дало повод для обвинений издания в неточности с научной точки зрения. Важно, что при переводе использовались разные источники, в том числе масоретский текст, печатные издания греческого Нового Завета, в основном Христиана-Фридриха Маттеи (1803–1807) и Иоханнеса Мартина Августина Шольца (1830–1836). В тексте были учтены переводы Библейского общества, Г.П. Павского, Макария Глухарева, Д.А. Хвольсона, Е.И. Ловягина, М.А. Голубева, П.И. Савваитова. Работа над переводом Библии стимулировала текстологические и библеистические исследования, методологию сравнительного анализа.

Немаловажное значение для появления истории религии имело и развитие **археологии**.

Первые археологические сведения и артефакты относятся к XVI–XVII векам. Их появление связано с землепроходцами (В. Поярков, Е. Хабаров, С. Дежнев и др.), осваивавшими территории за Уралом, в Сибири, на юге. Они составляли «скаски» и «отписки», в которых сообщались географические и этнографические сведения, содержались данные об обычаях местных людей, археологических памятниках. На осваиваемых землях с целью поиска «могильного золота» вскрывались курганы. После того как предприниматель Демидов подарил Петру I Сибирскую коллекцию, в 1718 году Петр издал указы о собирании и выкупе древних вещей, а также об обязательности «всему делать чертежи, как что найдут». Этими указами было положено начало попыткам организации охраны памятников и сбора археологических материалов в государственном масштабе.

Русская археология самостоятельной наукой еще не была, поскольку вплоть до конца первой трети девятнадцатого века, а мо-

жет быть и позже, для науки характерен энциклопедизм. Тем не менее в это время проводятся первые раскопки скифских и славянских курганов, античных поселений, курганов в Сибири, собираются археологические коллекции. В.Н. Татищев, внимательно относившийся к сбору исторических источников, в том числе археологических, составил инструкцию по сбору археологических материалов.

Участники Великой Северной экспедиции 1733–1743 гг. Г. Миллер, С. Крашенинников, И. Гмелин, Г. Стеллер, Я. Линденау собрали огромный материал по археологии Сибири, они отразили расположение курганов, писаниц, каменных стел и других памятников.

Уже в XVIII веке появляются первые научные теории и гипотезы. Хотя методология и доказательность в это время еще только формировались, но исследователи стремились к тщательному подбору материала, внимательности и добросовестности. Энциклопедизм создавал штроту кругозора и позволял делать оригинальные выводы.

Наукой в полном смысле слова археология становится в XIX веке. На развитие археологии существенно повлияли результаты начавшихся масштабных раскопок (Помпеи, Ассирия, Египет, открытие памятников в Малой Азии и на острове Крит). На основании идеи прогрессивного эволюционизма и благодаря методу сравнительного анализа появляются варианты археологической периодизации истории человечества (Х. Томсен, П. Ворсо, Г. Мортилье). Эти достижения существенно повлияли на научные исследования в России.

С 30-х годов девятнадцатого века в России начинают проводить крупные систематические раскопки, что приводит к открытиям памятников палеолита, неолита, эпохи бронзы. В это время формируются основные направления русской археологии (скифская, славяно-русская, античная), зарождаются палеолитоведение, региональные археологии Кавказа, Средней Азии, Сибири.

Важный вклад в развитие археологии внесли И.А. Стемповский, З. Ходаковский, И.Д. Черский, А.П. Чекановский, И.С. Поляков, И.Е. Забелин, М.А. Кастрен, Б.В. Фармаковский и др. Раскопки курганов в Центральной России дали ценный материал по истории

древних славян. В конце XIX века были раскопаны курганы в Новгородской земле и в Гнездове под Смоленском. В.И. Сизов обнаружил там погребения древнерусских дружинников IX–XI веков. Им же обнаружены близ поселка Цимлянского остатки древнего хазарского города Саркела, а под Москвой исследовано Дьяковское городище, по имени которого названа культура раннего железного века на территории Восточной Европы. В конце XIX века большие успехи были достигнуты в исследовании древнегреческих городов-колоний на юге России, на побережье Черного моря.

Множество открытий было сделано в раскопках памятников Причерноморья, Закавказья, Средней Азии, в Западной Сибири, на Алтае, на Дальнем Востоке, в Забайкалье. Д.А. Клеменц и А.Д. Адрианов, проводившие много лет систематические исследования в Южной Сибири, открыли и частично скопировали петроглифы. Строительство Транссибирской железной дороги в конце XIX века способствовало открытию большого количества археологических памятников.

Археология в России развивалась и как официальная государственная наука, олицетворяемая Императорской археологической комиссией, и как общественное направление, воплощавшееся в археологических обществах, общественных музеях, археологических съездах России.

Археологические общества возникают с середины девятнадцатого века. По инициативе графа А.С. Уварова были созданы Археолого-нумизматическое общество в Петербурге (1846) и Московское археологическое общество (1864). Московское общество провело 15 Всероссийских археологических съездов в разных городах. Археологические кружки и общества образовались в Казани, Тифлисе, Ташкенте и других городах. В 1806 году был создан первый на юге России музей в Николаеве, затем появились музеи в Феодосии, Одессе, Керчи. В 1883 году был открыт Московский исторический музей. В конце XIX века возникли исследовательские центры в Петербурге, Москве, Киеве, Тифлисе, Казани, Томске, Минусинске, Красноярске, Иркутске. Археологи работали главным образом в музеях. Появились специализированные печатные издания.

В XIX веке в России сложилось представление об археологии как о науке, изучающей в основном ископаемые материалы, относящиеся к древности и Средневековью. Но со второй половины XIX века археологи стали использовать найденные в раскопках предметы для исторических выводов.

Разработавший научную методику раскопок южнорусских курганов И.Е. Забелин предложил изучать по археологическим памятникам бытовую историю. Д.Н. Анучин впервые попытался выявить параллели между археологическими и этнографическими материалами и, исходя из этого, объяснить общность путей исторического развития.

К концу XIX — началу XX века были открыты новые археологические культуры, положено начало изучению культурных комплексов и успешному применению метода сравнительного анализа. В это время в науке признается большая роль миграций народов в истории, осуществляются попытки проследить распространение культур во времени и пространстве, а также найти причины смены культур. Эти достижения, воплотившиеся в работах европейских археологов, оказали влияние и на российскую археологию.

В конце XIX века в России разрабатываются типологические построения и периодизации археологических памятников. Классификации и типологии курганов Южной Сибири в привязке к историческим периодам предложили В.В. Радлов, Д.А. Клеменц, И.Т. Савенков, А.М. Тальгрэн, В.М. Флоринский. Создаваемые периодизации были связаны разными вариантами решений вопросов о датировках периодов, об уровнях культурного развития, о преемственности и влиянии разных культур, об этнической принадлежности создателей археологических памятников, о путях миграций древних народов.

На рубеже XIX–XX веков были открыты многие памятники палеолита, палеометалла, Средневековья. Сложились школы исследователей, концепции использования археологических данных в исторических реконструкциях. Были выработаны методы, концепции, подготовлены кадры. Появились основные направления развития русской археологии: славяно-русская, античная, скиф-

ская, археология палеолита, археология отдельных территорий — Кавказа, Средней Азии, Сибири, Дальнего Востока.

На русскую археологию повлияли европейские теории происхождения культур и народов: концепции миграций, диффузионизма, географического детерминизма, теория стадиальности. Под влиянием венской культурно-исторической школы (В. Шмидт, Ф. Гребнер, Б. Анкерман) и ее концепции «культурных кругов» в российской науке возникли теория сибирского происхождения скифской культуры (Н.М. Ядринцев) и теория распространения скифской культуры на восток (Б.В. Фармаковский). В 80-х годах XIX века сформировалась теория о южносибирской прародине финно-угров.

Археология создала возможность сопоставления письменных источников и археологических данных и таким образом проверить сведения, содержащиеся в летописях и иных текстах. Например, русским археологам удалось подтвердить содержащиеся в «Повести временных лет» сведения о расселении славянских племен, восстановить черты быта и культуры древних славян. Огромная заслуга принадлежит А.А. Спицыну (1858–1931). Проводя раскопки и систематизируя коллекции, он составил карту расселения тринадцати древнеславянских племен на основании височных колец.

Археология внесла существенные коррективы в ранее существовавшие представления об уровне культурного развития, мировоззрении и религиозных практиках предков этносов разных регионов России. Особенное значение для развития истории религии имели находки идолов, остатков святилищ, храмов, захоронений и предметов искусства.

Ученые XIX века стояли у истоков ряда обособившихся позже научных дисциплин (например, **исторической лингвистики**, палеолингвистики, археологии, этнографии). Таким энциклопедистом, внесшим серьезнейший вклад в развитие многих наук, был уже упоминавшийся выше археолог, языковед и этнограф В.В. Радлов (1837–1918). Он расшифровал письменность древних тюрок, раскопал много курганов раннего железного века и тюркского периода по р. Абакан и на Алтае. В монографии «Сибирские древности» предложил типологию погребальных сооружений и характеристику археологического инвентаря, выделив четыре ис-

торических периода. В 1891 году во время Орхонской экспедиции в Монголии он открыл рунические знаки енисейской письменности, сделал вывод о существовании в приенисейском крае высокой культуры эпохи бронзы и ее самостоятельном развитии. В 1898 году, после Турфанской экспедиции, возглавлявшейся Д.А. Клеменцом, опубликовал древнеуйгурские памятники. С 1866 по 1896 год опубликовал собранный лингвистический и фольклорный материал в издании «Образцы народной литературы тюркских племен» в семи томах. С его именем связано начало систематического научного изучения культуры и религии алтайцев, телеутов, шорцев, кумандинцев, тувинцев, казахов, киргизов, хакасов, китайцев, западно-сибирских татар, крымских татар, караимов, тюркских народов Поволжья. Академик В.В. Радлов был директором Азиатского музея, инициатором создания Русского комитета по изучению Средней Азии и Восточной Азии, возглавил Общество изучения Сибири, много сделал для работы Русского географического общества, общества русских ориенталистов, императорского общества востоковедения. С 1894 года он руководил Музеем антропологии и этнографии и привлек к работе многих специалистов по этнографии Сибири и Востока: Б.Ф. Адлера, Л.Я. Штернберга, С.М. Широкогорова, В.Г. Богораза, В.И. Йохельсона, Д.А. Клеменца, В.Н. Васильева.

Важным источником истории религии стало **изучение** отечественными исследователями **фольклора и эпоса, обрядов и обычаев** народов России. По крайней мере с XVIII века в архивах и печатных публикациях имелись записки путешественников и миссионеров, письма и сообщения местных чиновников о быте, обрядах и обычаях народов России. Так, описания верований и обрядов народов Поволжья оставили И. Георги, И.И. Лепехин, П.С. Паллас, П.И. Рычков и др. В XIX веке выходят работы, богатые фактическим материалом о чувашах (А. Фукс, В. Сбоев, В.К. Магницкий, Н.В. Никольский), о марийцах (В.М. Васильев, С.К. Кузнецов), об удмуртах (Г. Верещагин, П.М. Богаевский), о черемисах, вотяках и мордве (И.Н. Смирнов). В XVIII веке появляется серия работ о славянских народах. Выходят работы Михаила Попова «Краткое описание славянского баснословия» (1768 год), М.Д. Чулкова

(1740–1793) «Словарь русских суеверий» (1780 год), Г.А Глинка (1774–1818) «Древняя религия славян» (1804 год), Андрея Кайсарова «Славянская и российская мифология» (1804 год), Петра Строева «Краткое обозрение мифологии славян российских» (1815 год).

Если первые публикации имеют поверхностный характер и множество неточностей или даже ошибок, то постепенно уровень даже описательных трудов становится выше, точность изложения и разнообразие используемых источников значительно больше. Этнографические исследования обращаются к изучению быта, обычаев, верований и обрядов. Большой вклад в разработку вопроса о славянских народных верованиях, обычаях и традициях сделали В.Г. Белинский, П.Н. Рыбников, К.С. Аксаков, Д.А. Хомяков, П.А. Бессонов, П.В. Киреевский, Д.К. Зеленин, Н.А. Аристов, Л.Н. Майков, А.В. Марков, Ф. Миклошич.

К 30-м — 40-м годам в арсенале науки появляются работы, не потерявшие своего научного значения и по сей день. В 1837–39 гг. выходит труд И.М. Снегирева (1793–1868) «Русские простонародные праздники и суеверные обряды», в котором автор задействует такие источники, как лубок, деревянное зодчество, пословицы. Скрупулезно и максимально полно, используя местные архивы и личные наблюдения, собирал материал И.П. Сахаров. В 1838 году выходит его сочинение «Песни русского народа», в котором представлен богатый фольклорный материал. В «Обозрении славяно-русской библиографии» (1849 год) он в качестве источников использует монеты, геральдику, иконы. В восьмитомных «Сказаниях русского народа» (1841 год) рассмотрены приметы и обычаи, праздники и народный календарь. Одним из наиболее фундаментальных описательных трудов является «Быт русского народа» (1847–1848 гг.) А.В. Терещенко в семи томах. Исследования по фольклору и язычеству публиковали О.И. Бодянский, П.В. Киреевский, В.И. Даль.

Во второй половине XIX столетия происходит переход от собирания материала к его теоретическому осмыслению. В 40-е годы было организовано **Русское географическое общество и его этнографическое отделение**, способствовавшее тому, что исследования становятся более фундаментальными.

В 1846 году в работе «Взгляд на юридический быт древней Руси» К.Д. Кавелин (1818–1885) высказал важную идею о пережитках в истории культуры, позволяющих найти ключ к интерпретации материала, и о связи образа жизни, быта с элементами духовной культуры. В отличие от славянофилов, он полагал, что русская жизнь строится не на общинных началах, а на домовых. Основа жизни — двор или дом — сохраняется тысячелетиями. Ключ к пониманию истории «не в отвлеченном мышлении, не в бесплодном сравнении с историей других народов, а в нашем внутреннем быте». Образ жизни крестьян сохранил многое от Древней Руси, общественный быт сохранил пережитки разных прошлых эпох. Обычаи держатся долго. Потеряв первоначальное живое значение, они преобразовались в символы, обрядовые действия. Обычаи складываются из разнородных элементов, и их нельзя подвести в одну систему и объяснить из одного начала.

Отечественные ученые испытывали влияние зарубежных школ и применяли их методологические приемы к отечественным данным. В русской академической науке XIX — начала XX в. имелось несколько направлений. Первой по времени возникновения в истории науки была мифологическая (натурмифологическая, астрально-мифологическая, натуралистическая) школа. Ее представители (В. и Я. Гримм, Адальберт Кун, Вильгельм Шварц, Макс Мюллер и др.) считали, что древним людям свойственно было объяснять природные, прежде всего небесные, явления путем олицетворения в человеческом или животном виде и обожествлять их. Изучая и сравнивая мифы и верования древних индийцев, иранцев, греков, германцев, пытались выявить общую индоевропейскую основу. Русская мифологическая школа, опиравшаяся на теорию древнейшего астрально-мифологического мировоззрения, считала эпос и фольклор, обряды и обычаи живыми памятниками глубокого доисторического прошлого. На основе записанных былин и сказок искусственно реконструировались мифы, обожествлявшие природу. Так, князь Владимир Красно Солнышко трактовался как бог солнца, богатырь Илья Муромец — как бог-громовержец и пр. Критиковали мифологическое направление Добролюбов и Чернышевский.

К числу представителей мифологического направления относится Ф.И. Буслаев (1818–1897), изучавший славянские обычаи, праздники и сказания. Он выделил два этапа в развитии эпоса — религиозно-мифологический и богатырский. «Старшие богатыри», с его точки зрения, относятся к доисторической «эпической» эпохе праславянского или индоевропейского единства и представляют собой олицетворение стихий. Ф.И. Буслаев полагал, что, сравнивая русские былины с другими преданиями славянских народов, можно путем умозрительной ретроспективы выявить древнейшие пласты мифологии.

Еще один крупнейший отечественный последователь германской мифологической школы (Я. Гримм, А. Кун, М. Мюллер) — Орест Миллер. В работе «Илья Муромец и богатырство киевское» он выделил три периода развития эпоса: общеарийского единства, славянского единства и русский. На основе сопоставления русского эпоса с эпосом других народов О. Миллер искал параллели в индийской, античной, византийской и романо-германской культуре с целью реконструкции самых древних религиозных мифов.

Ярким примером разработок мифологической школы являются работы «О мифическом значении некоторых поверий и обрядов» (1865 год) и «Объяснения малорусских и народных песен» (1883–1887 гг.) А.А. Потебни. К мифологическому направлению относят и труды исследователя русских сказок А.Н. Афанасьева (1826–1871). Тяготел к нему этнограф и историк церкви А.П. Щапов (1831–1876).

В отличие от мифологической школы, искавшей причины сходства мифологических представлений в индоевропейской праистории, представители школы заимствования (компаративисты) сосредотачивали усилия не на реконструкциях, а на поисках параллелей (И.И. Срезневский, А.И. Кирпичников, Любор Нидерле, Н.М. Гальковский, В.Й. Мансикка и др.). С точки зрения этого направления, эпос внеисторичен и фантастичен. Созданные в одном месте мифологические, сказочные, литературные сюжеты странствуют от народа к народу. В работах А.Н. Веселовского (1838–1906) прослеживаются литературные заимствования и сюжетные параллели между индийскими, еврейскими, мусульман-

скими, западноевропейскими, славянскими сказаниями, преданиями, стихами и т.д. Исследователь выявлял большую роль Византии как посредника между культурами Востока и Запада. Е.В. Аничков (1866–1937) в работах «Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян» (1904 год) и «Язычество и Древняя Русь» (1914) ставил вопрос о происхождении обрядовой поэзии, о происхождении искусства из обрядовой магии. А.Н. Веселовский рассматривал закономерности становления и развития жанров из первоначального синкретического единства обряда, эпики, лирики, музыки и пляски. Г.Н. Потанин (1835–1920) полагал, что русский эпос восходит к азиатским народам.

Историческая школа (Л.Н. Майков (1839–1900), М.Г. Халанский (1857–1910), Всеволод Федорович Миллер (1848–1915)) занималась поиском следов аутентичных исторических реалий в фольклоре и народных обычаях, нередко пренебрегая жанровой и художественной спецификой. Представители этого направления сопоставляли былины с летописями и другими документами, пытаясь выявить историческую основу, поскольку считали эпос устной исторической хроникой, искаженной со временем по мере распространения в невежественной среде.

Несколько позже появляется антропологическая (эволюционистская) школа (Э.Б. Тайлор, Г. Спенсер, Дж. Леббок и др.). Представители школы исходили из предпосылки, что основы религии коренятся в единой человеческой природе, и стремились к созданию концепций, объясняющих накопленный этнографический и филологический материал с позиций позитивизма и эволюционизма. Российское антропологическое направление базировалось главным образом на анимистической концепции Э.Б. Тайлора, оказавшей влияние на исследования Д.А. Клеменца, Э.К. Пекарского, Л.Н. Майкова и др. В.Г. Богораз разделял точку зрения преанимизма.

Развивавшиеся в полемике исследования затрагивали важные проблемы истории религии, такие как вопросы о существовании и характере дохристианских, нехристианских, народных верований; о ранних формах религии; о причинах двоеверия, о способах появления, сохранения и передачи религиозных представлений; об эволюции

религии, ее связи с образом жизни и хозяйствования; о соотношении элементов религии и уровней религиозного сознания.

К концу столетия появляются научные периодические издания, специализирующиеся на исследовании этнографии и фольклора. С 1889 года выходит «Этнографическое обозрение», с 1902 года — «Живая старина».

Большое значение для развития этнографии, **антропологии** и истории религии имели труды политических ссыльных: участников польского восстания, представителей революционно-демократической интеллигенции. Сосланные в Сибирь и на Дальний Восток, эти люди осуществляли наблюдения за жизнью местного населения и собрали богатейший материал по языку, фольклору, мифологии, верованиям и обрядам. Сосланный в Северодвинск В.Г. Богораз (Тан) (1865–1936) изучал чукотский фольклор, верования и обряды, а Л.Я. Штернберг (1861–1927) изучал культуру и религию гиляков (нивхи и айны) на Сахалине. С 1877 по 1931 годы были созданы важнейшие работы, в которых был не только собран, но и теоретически осмыслен уникальный материал о юкагирах, якутах, коряках, ительменах, алеуках, ороках, долганах и других народах. Огромная заслуга в этом таких ученых, как народоволец В.И. Йохельсон (1855–1937), И.А. Худяков (1842–1876), участник польского восстания С.В. Ястремский, сын ссыльного В.Н. Васильев.

История религии «вызрела» и в лоне развития **востоковедения**. Определенные шаги к появлению востоковедения были сделаны в эпоху Петра I. Молодых людей отправляли за границу с целью обучения персидскому, турецкому и арабскому языкам. Появились первые коллекции книг, рукописей и монет восточного происхождения. Дмитрий Кантемир, сопровождавший царя в Персидском походе, издал труд «Книга Система, или Состояния мухаммеданския религии» об исламе. В 1716 году в Петербурге в Синодальной типографии вышел перевод Корана «Алкоран о Магомете, или Закон турецкий», приписываемый Петру Васильевичу Постникову и сделанный на основе французского перевода дипломата и востоковеда Андре дю Рие. Настоящий перевод Постникова остался только в рукописи.

В 1703 году в Москве была открыта гимназия И.Э. Глюка (1652–1705), в которой преподавались еврейский, сирийский и халдейский языки. С 1735 года в Российской академии наук работал Г.Я. Кер (1692–1740), занимавшийся восточной нумизматикой, переводами текстов, в том числе астрономических таблиц Улугбека, и преподаванием восточных языков.

При Екатерине II на волне поднимающегося интереса к восточной тематике начинается масштабное издание беллетристики арабского происхождения, записки путешественников в ближневосточные страны, сочинения по исламу и восточной культуре. В конце XVIII века появилось еще два перевода Корана: М.И. Веревкина (1790), выполненного по переводу дю Рие, и А.В. Колмакова (1792) с английского перевода Джорджа Сэйля.

В начале XIX века открываются кафедры восточных языков в высших учебных заведениях ряда российских городов. В числе университетских преподавателей, развивавших научное востоковедение, были М.Н. Петров (1826–1887), В.К. Надлер (1840–1894), Х.Д. Френ (1782–1851), А.К. Казембек (1801–1870), И.Ф. Готвальд (1813–1897), Н.И. Ильминский (1822–1891), Г.С. Саблуков (1804–1880), А.В. Болдырев (1780–1842), П.Я. Петров (1814–1875), И.Н. Холмогоров (1818–1891) и др. Складываются петербургская, московская, казанская востоковедческие школы. С развитием арабистики и исламоведения появляются и первые переводы Корана с арабского языка Д.Н. Богуславского (1871) и Г.С. Саблукова (1879), а также научные комментарии к кораническому тексту.

Развитию исламоведения способствовало присоединение к России Средней Азии. Туркестанский край изучают филологи, этнографы, археологи. В Ташкенте, Самарканде, а позже и в других городах складываются собственные научные центры изучения Средней Азии на базе музеев, обществ и т.д. Большой вклад в изучение истории ислама внесли труды В.В. Бартольда (1869–1930). В работе «Культура мусульманства» (1918) им были сделаны важные религиоведческие теоретические выводы о взаимовлиянии разных религиозных культур, о механизмах и причинах изменений религиозно-культурных традиций.

Российские исследователи дальневосточных культур и религий, такие как основоположник монголоведения Я.И. Шмидт (1779–1847), синолог и санскритолог В.П. Васильев (1818–1900), индолог И.П. Минаев (1840–1890), не только ввели в научный оборот новые уникальные материалы, но и заложили основы комплексного изучения истории восточных религий (буддизма, конфуцианства и др.) в связи с их культурным и историческим влиянием на народы Востока. Отечественные буддологи Ф.И. Щербатской (1866–1942), О.О. Розенберг (1888–1919), С.Ф. Ольденбург (1863–1934) открыли миру буддизм как сложную систему идей, предложили философскую трактовку главных понятий, ввели в круг изучаемых материалов некоторые тексты (например, непалийские источники, шастры), разграничили народный и схоластический буддизм. Очень важными для истории религии стали предложенные О.О. Розенбергом методологии рассмотрения учения конкретных религиозных школ «изнутри», то есть в ее собственных рамках, а также идея обратного порядка изучения религиозной традиции: от современности к древности.

К концу XIX столетия можно говорить уже о сформировавшейся в отдельную область знания истории религии. Одним из крупнейших отечественных историков религии уже начала XX века стал Н.М. Никольский (1877–1959), сын востоковеда М.В. Никольского (1848–1917). Его перу принадлежат исследования религий Древнего Востока (Израиль, Вавилон, Ассирия, Финикия, Хеттское царство), труды по библеистике и истории раннего христианства. В 1907–1908 году им написаны статьи о сектантстве. В «Русской истории с древнейших времен» под ред. М.Н. Покровского в томах 1, 2, 4, 5 (1909–1912 гг.) 6 глав по историко-религиозной тематике написаны Н.М. Никольским. Им написана также «История русской церкви» (1930) — единственная отечественная монография по истории церкви, старообрядчества и сектантства, написанная с позиций марксистской методологии (труды других авторов об этом — коллективные). В работах Н.М. Никольского были воплощены многие теоретические и методологические достижения предшествующей отечественной научной традиции. Это комплексный подход к истории религии в ее взаимосвязи с со-

циальным, политическим, культурным контекстом, глубокое понимание ее развития, внимание к маргинальным направлениям как к неслучайным, глубинно обоснованным явлениям, тщательность работы с источниками и опора на собственные материалы и так далее.

Таким образом, следует подчеркнуть, что накопленные за почти два столетия в рамках различных наук знания по истории религии, разработанные подходы и методологические принципы реализовались в появившемся специальном научном направлении в конце XIX — начале XX века. Отечественные работы по истории религии, в том числе на основе марксизма, стали непосредственным продолжением предшествующей исследовательской традиции.

¹ *Платонов С.Ф.* Лекции по русской истории. М.: Высшая школа, 1993.

² *Соловьев В.С.* Национальный вопрос в России // *Соловьев В.С.* Сочинения: В 2 т. М., 1989. Т. 1), Е.Г. Волконская «О Церкви» (1887, Берлин) и «Церковное предание и русская богословская литература» (1898, Фрейбург), М.Д. Жеребцов под псевдонимами Сергей Асташков и Василий Ливанский «Исхождение Святого Духа и Вселенское Первосвященство»(1886) и «Протопресвитер Янышев и новый доктринальный кризис Русской Церкви» (1888).

Кораническая хамартиология: кардиологический аспект

*Памяти Кирилла Ивановича Никонова
(1938–2015)*

В настоящее время исследования в области религиозной антропологии — дисциплины, находящейся в определенном междисциплинарном равновесии между религиоведением, философской антропологией и теологией, описывающей историю и теорию религиозных учений о человеке — вплотную приблизились к изучению корневых концептов, так или иначе описывающих устройство человека (дескриптивная антропология и в том числе хамартиология в авраамических традициях), его религиозно-конструктивные перспективы (нормативная антропология и в том числе сотериология в авраамических традициях), наконец, способы, которыми человек, как он есть, может стать тем, кем он может / должен / кем ему суждено стать (практическая антропология, в авраамических традициях — агиология, аскетика, экклезиология).

Логично, что эти корневые для каждой конкретной религиозной традиции концепты коренятся прежде всего в священных текстах этих традиций. В случае ислама концептуальную основу для понимания человека, его устройства и антропологических перспектив следует искать в Коране — священном Писании ислама. В настоящей работе мы сосредоточимся на анализе коранической хамартиологии — учении о грехе, иначе говоря — врожденных негативных антропологических содержаниях как актуальных, так и потенциально реализующихся в жизненной практике верующего.

Следует отметить, что исламская хамартиология, одним из элементов которой является комплекс представлений об изначальном несовершенстве сердца, довольно редко становится

предметом исследования — часто утверждается, что какое-либо учение об имманентном природе человека зле и греховности в исламе отсутствует. Это не так. Поскольку мы уже писали об исламской хамартиологии в целом¹, в статье мы сосредоточимся на анализе кардиологического ее аспекта — того, как аксиологически негативные содержания в Коране соотносятся с кардиологической лексикой: *qalb* («сердце») и *ṣadr* («грудь»).

Сердце (*qalb*)

Слово *qalb*, мн. ч. *qulūb* — «сердце» встречается в Коране сто тридцать два раза². В современном арабском языке *qalb* обычно переводится как «сердце, душа» или «ум», производимые от глагола *qalaba* — «вращать; переворачивать»³. «Сердце» — это наиболее часто встречающийся антропологический термин в Коране, представляющий собой единый⁴ орган — причем не только чувствующий, но и мыслящий⁵. Так, например, история древних народов, стертых с лица земли Аллахом, отсылает к разуму: «Поистине, в этом — напоминание тому, у кого есть сердце [*qalbun*]» (50:37), т.е. разум. Однако часто сердце неразумно, не способно воспринимать истину — «Неужели же они не ходили по земле, чтобы у них оказались сердца, которыми они разумеют [*qulūbun ya' qilūna bihā*]» (22:46).

Говоря об аксиологически негативных контекстах, следует отметить, что негативно описывается либо само сердце, либо его содержание, либо его положение по отношению к вере. Само сердце может быть пребывающим во тьме, беспечным, слепым, наконец, расколотым. Аят «сердца их в пучине [*qulūbuhum fī ḡhamratin*]» (23:63)⁶ описывает пребывание неверных во «тьме неведения» (пер. М.-Н.О. Османова), в переносном смысле пучина — это «водоворот, засасывающий человека»⁷.

«Забавляясь [*yal' abūna*]⁸, // с беспечными сердцами [*lāhiyatan qulūbuhum*]» (21:2–3)⁹ пребывают неверующие, не внимлющие проповеди Мухаммада; их сердца слепы к истине веры: «Ведь не слепы взоры, а слепы сердца, которые в груди [*ta'mā l-qulūbu allatī fī l-ṣudūri*]» (22:46)¹⁰.

Закономерный итог несправедливой жизни — расколотое сердце, эвфемизм для обозначения смерти¹¹: «Их постройка, которую они воздвигли, не перестает быть сомнением в их сердцах, если только не расколется их сердца [*taqaṭṭa ʿa qulūbuhum*]» (9:110)¹². Близкий контекст с той же лексикой — аят 69:46 о Мухаммаде: «А если бы он изрек на Нас какие-нибудь речения, // Мы взяли бы его за правую руку, // а потом рассекли [*laqaṭa nā*] бы у него сердечную артерию [*al-waṭīna*]» (69:44–46). Термин *waṭīna* появляется в Коране только один раз, в этом аяте¹³, и также может переводиться как «сосуд, что доставляет кровь к сердцу» (пер. М.-Н.О. Османова). Этому контексту близок аят «Мы сотворили уже человека и знаем, что нашептывает ему душа [*mā tuwaswisu bihi nafsuhu*]; и Мы ближе к нему, чем шейная артерия [*ḥabli*]» (50:16)¹⁴ — с другой стороны, дьявол также очень близок к человеку, ср. известный хадис: «Дьявол обращается в теле человека подобно крови в его сосудах»¹⁵.

Следуя одному из вариантов интерпретации аята «ведь создан человек слабым [*wakhuliqa l-insānu ḍa ʿīfan*]» (4:28)¹⁶, сердце само оказывается одним из источников зла: так, выражение «в сердцах их — болезнь» [*fi qulūbihim maraḍun*], встречается в Коране двенадцать раз¹⁷ и лексически возводится к корню *m-r-ḍ* со значением «болезнь»¹⁸. Сам термин *maraḍun*, «болезнь», в этой форме практически не встречающийся в Коране вне этой идиомы (единственный раз — в контексте усиления значения в аяте 2:10, где термин повторяется), имеет здесь не медицинский, но аллегорический смысл — это недуг гордыни¹⁹, «начальное состояние проклятия, которое при усилении ведет к полному ожесточению»²⁰, в итоге приводящему к смерти сердца²¹.

Людам с болезнью в сердце присуща злоба: «Разве же думают те, в сердцах которых болезнь [*fi qulūbihim maraḍun*], что Аллах не обнаружит их злобы [*aḍghānahum*]?» (47:29)²², они же страшатся делом доказать свою веру: «И говорят те, которые уверовали: “Если бы была ниспослана сура!” А когда бывает ниспослана сура, мудро изложенная, и в ней поминается сражение, ты видишь, как те, в чьих сердцах болезнь [*fi qulūbihim maraḍun*], смотрят на тебя взором лишенного чувств от смерти» (47:20)²³.

У «болезни сердца» могут быть степени развития: «В сердцах их болезнь. Пусть же Аллах увеличит их болезнь! [*fī qulūbihim maraḍun fazādahumu l-lahu maraḍan*]» (2:10). Однако «болезнь сердца» не тождественна неверию («И чтобы сказали те, в сердцах которых болезнь, и неверующие [*alladhīna fī qulūbihim maraḍun wal-kāfirūna*]», 74:31), лицемерию («Вот говорят лицемеры и те, в сердцах которых болезнь [*idh yaqūlu l-munāfiqūna wa-alladhīna fī qulūbihim maraḍun*]», 8:49, то же в аятах 33:12 и 60), ожесточению сердца («то, что ввергает Сатана испытанием для тех, в сердцах, которых болезнь и у которых ожесточены сердца [*fī qulūbihim maraḍun wal-qāsiyati qulūbuhum*]», 22:53) или сомнению («Разве в сердцах их болезнь, или они впали в сомнение [*afī qulūbihim maraḍun ami irtābū*]», 24:50)²⁴.

Болезнь сердца увеличивает скверну (*rijsun*), не позволяющую уверовать: «Когда только ниспосылается сура, то среди них есть такие, которые говорят: “Кому из вас это добавит веры?” Но в тех, которые уверовали, она увеличила веру, и они радуются. // У тех же, в сердцах которых болезнь [*fī qulūbihim maraḍun*], она прибавила скверну к их скверне [*fazādathum rijsan ilā rijsihim*], и они умерли, будучи неверными...» (9:124–125)²⁵. В Коране указан только один случай, когда Аллах хочет избавить от скверны, — когда речь идет о женах Мухаммада, и этот мотив также связан с концептом «болезни сердца»: «О жены пророка! Вы — не таковы, как какая-нибудь из женщин. Если вы богобоязненны, то не будьте мягки в словах, чтобы не возжелал тот, в сердце которого болезнь [*fī qalbihi maraḍun*], и говорите слово ведомое. // Пребывайте в своих домах и не украшайтесь украшениями первого неведения. Выстаивайте молитву, давайте очищение и повинуйтесь Аллаху и Его посланнику. Аллах хочет удалить скверну от вас [*liyudhhiba ‘ankumu l-rijsa*], семьи его дома и очистить вас очищением [*wayuṭahhirakum taḥīran*]» (33:32–33).

Другие случаи употребления этой лексики в Коране также связаны с ее основными значениями: так, Аллах исцеляет больного («когда я заболел, Он меня лечит [*wa-idhā marīḍtu fahuwa yashfīni*]», 26:80)²⁶ — здесь, правда, нет ясности, идет речь о простой физической болезни или о болезни в сердце. Об обычных бо-

лезнях говорится, когда речь идет о возмещении больными пропущенных дней поста в другое время (2:184–185, 196), омовении песком (4:43; 5:6), неспособности сражаться (4:102) или проводить ночи напролет в молитве (73:20).

Сама по себе болезнь грехом не является, они различны: «Нет **тягости** ни на слабых, ни на больных, ни на тех, которые не находят, что расхотеть [*laysa 'alā l-du'afāi walā 'alā l-marḍā walā 'alā alladhīna lā yajidūna mā yunfiqūna ḥarajun*], если они искренни пред Аллахом и Его посланником!» (9:91). Тот же корень **ḥ-r-j** («стеснение, затруднение; тревога, сомнение; грех, преступление») ²⁷ трижды повторяется в сентенции «Нет греха на слепом, и нет греха на хромом, и нет греха на больном [*laysa 'alā l-a'mā ḥarajun walā 'alā l-a'raji ḥarajun walā 'alā l-marīḍi ḥarajun*]» (24:61, то же троекратное повторение в аяте 48:17), также важно, что Аллах не накладывает *ḥarajun* на человека по умолчанию: «Аллах не хочет устроить для вас тяготы [*mā yurīdu l-lahu liyaj'ala 'alaykum min ḥarajin*], но только хочет очистить вас [*walākin yurīdu liyutahirakum*]» (5:6), к примеру, исполнение религиозных обязанностей легко для подлинно верующего: «Он избрал вас и не устроил для вас в религии никакой тяготы [*fī l-dīni min ḥarajin*]» (22:78).

Сердце само может быть грешным (*āthimun*), согласно «И не скрывайте свидетельства, а если кто скроет, то он — тот, у кого сердце грешно [*āthimun qalbuhu*]» (2:283) ²⁸. Связанный с этим контекст указывает на возможную ментальную природу греха (напомним, что мыслит и предполагает именно сердце): «Берегитесь многих мыслей! Ведь некоторые мысли — грех [*ba'da l-zani ithmun*]» (49:12, в пер. М.-Н.О. Османова «подозрения») ²⁹. Грех противостоит страху Божьему: «А когда ему скажут: “Побойся Аллаха!”, то его схватывает величие во грехе [*akhadhathu l-'izatu bil-ithmi*]» (2:206) и привлекает шайтанов: «Не сообщит ли Мне вам, на кого нисходят сатаны? // Нисходят они на всякого лжеца, грешника [*athīmin*]» (26:221–222), имеет разные степени развития: «Они спрашивают тебя о вине и майсире. Скажи: “В них обоих — великий грех [*ithmun kabīrun*] и некая польза для людей, но грех их [*wa-ithmuhumā*] — больше пользы”» (2:219, ср. 5:90) ³⁰ и вооб-

ще, «Аллах не любит всякого неверного грешника [*wal-lahu lā yuḥibbu kulla kaffārin athīmin*]!» (2:276, ср. 4:107) и продлевает существование неверующих, «только чтобы они усилились в грехе [*ithman*]» (3:178). Праведники же, конечно, не повинуются «грешнику или неверному [*āthiman aw kafūran*]» (76:24) и «сторонятся всяких грехов и мерзостей [*kabāira l-ithmi wal-fawāḥisha*]» (42:37, более точно в пер. М.-Н.О. Османова: «тяжких грехов»), кроме, разве что, «мелких проступков» (53:32, в нем фактически повторяется предшествующая мысль), стремясь к раю, в котором нет греха, как переводит И.Ю. Крачковский, «и побуждения к греху [*walā tathīmun*]» (52:23, то же в аяте 56:25).

Негативное содержание сердца раскрывается также через термин *rāna*, «ржавчина»: «Покрыло ржавчиной их сердца то, что они приобретали [*bal rāna ‘alā qulūbihim mā kānū yaksibūna*]» (83:14)³¹. Абу Джабар Мухаммад ибн Джарир ат-Табари (839–923) поясняет это место следующим образом: «Сердцами овладели грехи, покрыв их сплошь»³²; в сердцах неверных следы греха «запечатлеваются так же глубоко и прочно, как изображение, отчеканенное на монете»³³. По толкованию пророка Мухаммада на этот аят, «когда раб Божий совершает грех, он остается черной точкой на его сердце, а когда кается, сердце его очищается. Если же он множит грехи, множатся и точки, пока не покроют все его сердце. Это и есть та ржавчина, которую упомянул Аллах в Коране: “Так нет же! Покрыло ржавчиной их сердца то, что они приобретали”»³⁴.

Знаменитый корановед, богослов и суфий Хасан ал-Басри (842–728) по поводу этого аята говорил: «Грех на грех, пока сердце не ослепнет, а затем умрет»³⁵. Другой комментатор, Муджтахид ибн Джабир (642–722), говорил: «Раб Божий совершает грехи, и они ложатся вокруг сердца. Их становится все больше, пока они не закрывают сердце»³⁶. Двоюродный брат Мухаммада и один из основателей мусульманской экзегетической традиции ‘Абдаллах ибн ‘Аббас (619–686) говорил: «Все отпечатывается на сердце»³⁷. Толкователь Корана Катада ибн Диамы (680–735) говорил: «Дурные дела ложатся грех за грехом, грех за грехом, пока сердце не умрет и не почернеет»³⁸. Басрийский хадисовед Джабир

ибн Зайд ал-Азди (ум. 712) говорил: «Грехи одолевают сердце, и добро к нему через них не проходит»³⁹. ‘Абдаллах ибн Касир ад-Дари (665–738) пишет: «То же, что заслонило их сердца от веры, — это не что иное, как пелена (*rayn*), которая облекла сердца их от обилия грехов и проступков»⁴⁰. Наконец, Махмуд аз-Замахшари (1075–1144) комментирует: «“*Покрыло их сердца*” —росло на них, как ржавчина, и одолело их. Так бывает, когда человек упорствует в великих грехах и откладывает покаяние на потом. Грехи отпечатываются на сердце, и оно становится неспособным принимать добро и склоняться к нему»⁴¹.

Почему сердце открыто греху? Согласно Корану, потому что оно «не обрезано» (*ghulfun*)⁴²; это выражение, обозначающее закрытость, недоступность вере и черствость⁴³, причиной чего, возможно, служит «неверие и безбожие»⁴⁴, повторяется в Коране два раза («И сказали они: “Сердца наши не обрезаны” [*qulūbunā ghulfun*]. Да! Пусть проклянет их Аллах неверие, мало они веруют!», 2:88, та же формулировка в 4:155).

В результате в сердце развиваются различные негативные чувства и явления: гнев («И удалит гнев из их сердец [*wayudhhib ghayza qulūbihim*]», 9:15)⁴⁵, ярость («Вот, те, которые не веровали, поместили в своих сердцах ярость, ярость неведения [*fi qulūbihimu l-ḥamiyata ḥamiyyata l-jāhiliyati*]», 48:26)⁴⁶, злоба («Не утверждай в сердцах наших злобы [*fi qulūbinā ghillan*] к тем, которые уверовали!», 59:10)⁴⁷, наконец, огорчение («Чтобы Аллах сделал это огорчением в их сердцах [*ḥasratan fi qulūbihim*]», 3:156)⁴⁸.

Часто говорится о присутствующем в сердце сомнении, которое сродни, хотя и не тождественно, лицемерию: «Сердца которых сомневаются [*wa-irtābat qulūbuhum*] — и они колеблются в своем сомнении [*fi raybihim*]» (9:45)⁴⁹. Другие контексты («Их постройка, которую они воздвигли, не перестает быть сомнением в их сердцах [*rībatan fi qulūbihim*]», 9:110; «Разве в сердцах их болезнь, или они впали в сомнение [*ami irtābū*]», 24:50; «Поистине, они были в запутанном сомнении [*fi shakkin murībin*]!», 34:54) подтверждают промежуточное положение сомнения между лицемерием (9:110) и началом неверия (24:50). Процесс перехода от сомнения к неверию прекрасно описан в аяте «вы искушали са-

мих себя [*fatantum anfusakum*], и выжидали [*watarabbastum*], и впали в сомнение [*wa-irtabtum*], и обольстили вас мечтания [*wagharratkumu l-amāniyu*], так что пришло повеление Аллаха, а вас обольстил об Аллахе обольститель» (57:14). Сомнение, как и грех, может быть идиоматически усиленным — так, идолопоклонники говорят пророку Салиху: «Неужели ты будешь удерживать нас от поклонения тому, чему поклонялись наши отцы? Мы — в сомнении сильном о том, к чему ты нас призываешь [*wa-innanā lafi shakkin mim mā tad ‘ūnā murībin*]» (11:62), слушатели пророка Мусы также пребывали «в сомнении резком касательно этого [*lafi shakkin minhu murībin*]» (11:110, ср. тот же оборот в аятах 14:9; 34:54; 40:34, 59; 41:45 и 42:14).

В свою очередь, несомненен в качестве руководства Коран: «Эта книга — нет сомнения в том [*lā rayba fīhi*] — руководство для богобоязненных» (2:2, то же утверждение в аятах 10:37 и 32:2), несомненно наступление Страшного суда: «Господи наш! Поистине, Ты собираешь людей для дня, в котором нет сомнения [*liyawmin lā rayba fīhi*]» (3:9, о нем же идет речь в аятах 3:25; 4:87; 6:12; 17:99; 18:21; 22:7; 42:7; 45:26 и 32), да и вообще, верующие не испытывают сомнений: «Верующие — только те, которые уверовали в Аллаха и Его посланника, потом не испытывали сомнений [*lam yartābū*]» (49:15, близкий контекст в аяте 74:31), а сомневающийся попадет в ад: «Ввергните вдвоем в геенну всякого неверного, упорного! // Удерживающего от добра, преступника, распространяющего сомнение [*murībin*]» (50:24–25); в конце концов, как толковал Али ибн Абу Талиб (ум. 661), «того, кто колеблется, охваченный сомнением, Сатана растопчет своими ногами»⁵⁰.

Точно так же, как сердце может быть исполнено веры (49:7, 14; 58:22: см. ниже), в нем может присутствовать неверие (*kufri*)⁵¹ — как в частном случае идолопоклонства («Они напоены по своему неверию в сердцах своих тельцом [*wa-ushribū fī qulūbihimu l-‘ijla bikufrihim*]», 2:93)⁵², так и в общем смысле («Так мы вводим его в сердца [*fī qulūbi*] грешников», 26:200; «Так Мы вкладываем это в сердца [*fī qulūbi*] грешников!», 15:12). Неверие проникает в сердца грешников, превращаясь в их неотъемлемое качество.

Сердце также способно самостоятельно замышлять совершенные греха, злоумышлять («Нет на вас греха [*junāḥun*], в чем вы ошиблись, а только в том, что замышляли ваши сердца [*mā ta 'ammadat qulūbukum*]», 33:5). Интересно, что другие два случая использования этой лексики в данном значении⁵³ относятся к описанию предумышленного убийства («А если кто убьет верующего умышленно [*muta 'ammidan*]», 4:93 и «А кто убьет из вас умышленно [*muta 'ammidan*]», 5:95), таким образом, эту лексику можно считать полностью негативной.

На негативное содержание сердца также указывается в обобщающем выражении «то, что в сердце» — таких контекста в Коране четыре: «Среди людей есть такой, речи которого восторгают тебя в ближайшей жизни, и он призывает Аллаха в свидетели тому, что у него в сердце [*mā fi qalbihi*], и он упорен в препирательстве» (2:204)⁵⁴; «Это — те, о которых знает Аллах, что у них в сердцах [*mā fi qulūbihim*]» (4:63); «Опасаются лицемеры, что будет низведена на них сура, которая сообщит им то, что в их сердцах [*bimā fi qulūbihim*]» (9:64); «Аллах знает то, что в ваших сердцах [*mā fi qulūbikum*]» (33:51) и, наконец, «и Он узнал, что у них в сердцах [*mā fi qulūbihim*]» (48:18). В соответствии с аятом «И Он дал им в спутники лицемерие в их сердцах [*nifāqan fi qulūbihim*]» (9:77) «то, что в сердце» конкретизируется как многобожие и сомнение⁵⁵.

Строго говоря, этот мотив, вероятнее всего, является версией сходного мотива «Аллах знает о том, что в груди (*ṣadr*)» («Поистине, Аллах знает про то, что в груди [*inna l-laha 'alīmun bidhāti l-ṣudūri*]», 3:119 и то же самое в: 3:154; 5:7; 8:43; 11:5; 29:10; 31:23; 35:38; 39:7; 42:24; 57:6; 64:4 и 67:13), указывающий на сердце и содержимое сердца. Этим мотивы дублируются в аяте «И чтобы Аллах испытал то, что в вашей груди [*mā fi ṣudūrikum*], и чтобы Аллах очистил то, что в ваших сердцах [*mā fi qulūbikum*]» (3:154).

Модификации этого мотива — формулировка «то, что приобрели сердца»: Аллах «взыскивает с вас за то, что приобрели ваши сердца [*bimā kasabat qulūbukum*]» (2:225) и уже упоминавшееся «покрыло ржавчиной их сердца то, что они приобретали [*rāna 'alā qulūbihim mā kānū yaksibūna*]» (83:14)⁵⁶. И в этих двух аятах, и в других человек обычно не приобретает ничего хорошего — даже

на материале одной суры (2) можно показать это довольно ясно: «Горе им за то, что они приобретают [*mimmā yaksibūna*]!» (2:79), потому что «тот, кто приобрел зло [*man kasaba sayyi-atan*] и кого окружил его грех, то они — обитатели огня, они в нем вечно пребывают» (2:81), а после смерти «всякой душе [*kullu nafsin*] будет уплачено сполна за то, что она приобрела [*mā kasabat*]» (2:281).

Закрытость сердца по отношению к вере, истине⁵⁷ и к Корану⁵⁸, ведущая к душевной черствости⁵⁹ и невозможности отличить добро от зла⁶⁰, предстает в образах запечатывания, набрасывания покровов, налагаемых на сердца затворов. Наиболее частый образ этого ряда — «запечатанное сердце» — встречается в Коране четырнадцать раз (2:7; 6:46; 7:100, 101; 9:87, 93; 10:74; 16:108; 30:59; 40:35; 42:24; 45:23; 47:16 и 63:3) и подразумевается в аяте 4:155.

В четырех случаях указано, что Аллах запечатывает не только сердца, но и слух, и зрение («Наложил печать Аллах на сердца их [*khatama l-lahu 'alā qulūbihim*] и на слух, а на взорах их — завеса», 2:7; «Если Аллах захватит ваш слух и зрение и наложит печать на ваши сердца [*wakhatama 'alā qulūbikum*]», 6:46; «Это — те, у которых Аллах наложил печать на их сердца [*ṭaba 'a l-lahu 'alā qulūbihim*], слух, зрение», 16:108; «Аллах сбил его с пути при Своем знании и положил печать на его слух и сердце [*wakhatama 'alā sam 'ihi waqalbihi*], а на его зрение положил завесу», 45:23)⁶¹.

Запечатывание сердца связано с потерей понимания — имеется в виду понимание религиозных истин («Наложена печать на их сердца, и они не понимают [*waṭubi 'a 'alā qulūbihim fahum lā yafqahūna*]», 9:87; «Наложил Аллах печать на их сердца, так что они не знают [*waṭaba 'a l-lahu 'alā qulūbihim fahum lā ya 'lamūna*]», 9:93; «Так налагает Аллах печать на сердца тех, которые не ведают [*yaṭba 'u l-lahu 'alā qulūbi alladhīna lā ya 'lamūna*]!», 30:59; «Положена печать на их сердца, и они не понимают [*faṭubi 'a 'alā qulūbihim fahum lā yafqahūna*]», 63:3).

Также запечатывание сердца — один из видов наказания за грехи и неверие («Если бы Мы желали, так могли бы поразить их за их грехи и запечатать их сердца [*wanaṭba 'u 'alā qulūbihim*]», 7:100; «Так запечатывает Аллах сердца [*yaṭba 'u l-lahu 'alā qulūbi*] неверных!», 7:101; «Так Мы запечатываем сердца [*naṭba 'u 'alā*

qulūbi] выходящих за пределы!», 10:74; «Так Аллах запечатал сердце [*yaṭba 'u l-lahu 'alā kulli qalbi*] каждого превозносящегося, тирана!», 40:35; подразумевается в аяте «Аллах наложил печать на них [*ṭaba 'a l-lahu 'alayhā*] за их неверие», 4:155). Запечатанное сердце в рамках коранического дискурса — это не просто метафора; неверные («Те, сердца которых запечатал Аллах [*ṭaba 'a l-lahu 'alā qulūbihim*]», 47:16) по этой печати «будут опознаны ангелами и признаны виновными»⁶². Каждый верующий, соответственно, должен быть осведомлен о том, что его сердце может оказаться запечатанным: «Если бы пожелал Аллах, Он наложил бы печать на твое сердце [*yakhtim 'alā qalbika*]» (42:24).

«Запечатанное сердце» десять раз явно (7:100, 101; 9:87, 93; 10:74; 16:108; 30:59; 40:35; 47:16; 63:3) и один раз скрыто (4:155) описывается с использованием корня *t-b-*⁶³ и четыре раза — с производными от корня *kh-t-m*⁶⁴ (2:7; 6:46; 42:24; 45:23). В то время как первый корень встречается в Коране фактически только в рамках этой идиомы, второй, кроме запечатывания сердца, задействован при описании запечатывания уст неверных в день Страшного суда («Сегодня наложили Мы печать [*nakhtimu*] на их уста», 36:65), и два раза — при описании условий райской жизни праведников («Поют их вином запечатанным [*makhtūmin*]. // Завершение его [*khitāmuhu*] — мускус», 83:25–26). Тот же корень описывает Мухаммада как последнего пророка: «Мухаммад не был отцом кого-либо из ваших мужчин, а только — посланником Аллаха и печатью пророков [*wakhātama l-nabiyīna*]» (33:40).

Вариация мотива закрытого для веры сердца — сердце, на которое Аллах набрасывает «покровы» («Мы положили на сердца их покровы, чтобы они не поняли его [*waja 'alnā 'alā qulūbihim akinnatan an yaḡqahūhu*], а в уши их — глухоту», 6:25, то же в аятах 17:46 и 18:57), в том числе мешающее неверным постичь смысл Корана. Коран вкладывает эту же сентенцию и в уста самих многобожников: «Сердца наши в покровках [*qulūbunā fī akinnatin*] от того, к чему ты призываешь» (41:5)⁶⁵.

Третья и последняя вариация того же мотива — образ затворов, наложенных на сердце: «Или на сердцах бывают их затворы [*'alā qulūbin aḡfāluhā*]?» (47:24)⁶⁶; эти затворы так же не дают не-

верным уверовать, как и «печать» или «покрывало» на сердце, рассмотренные выше.

Грудь (*ṣadr*)

Концепт *ṣadr*, мн.ч. *ṣudūr* появляется в Коране сорок четыре раза⁶⁷; базовое значение этого термина — грудь как местопребывание сердца⁶⁸. Как соотносится «грудь» (*sadr*) и значительное более распространенное «сердце» (*qalb*)? Коран локализует их следующим образом: «Ведь не слепы взоры, а слепы сердца, которые в груди [*ta 'mā l-qulūbu allatī fī l-ṣudūri*]» (22:46). Соотношение этих концептов представлено и в аяте «И чтобы Аллах испытал то, что в вашей груди, и чтобы очистить то, что в ваших сердцах [*waliyabtaliya l-lahu mā fī ṣudūrikum waliyumahḥiṣa mā fī qulūbikum*]» (3:154)⁶⁹.

Итак, сердце и грудь связаны; сердце находится «в груди», или, иначе говоря, грудь — это местопребывание сердца, его локализация. Интересно, что в Коране наличествует мотив, сравнивающий сердце с камнем и косвенно связывающий концепты сердца и груди. Этот мотив появляется в Коране два раза (2:74 и 17:[49-]51), причем используются различные кардиоцентрические термины — *qalb* (2:74) и *sadr* (17:[49-]51).

В первом случае актуализирован мотив сравнения жесткости и мягкости сердца⁷⁰: «Потом ожесточились сердца ваши [*qasat qulūbukum*] после этого: они точно камень [*kal-ḥijārati*] или еще более жестоки [*qaswatan*]» (2:74), далее обращение мотива вспять: «Да! И среди камней есть такие, откуда выбиваются источники, и среди них есть то, что рассекается, и оттуда исходит вода, среди них есть то, что повергается от страха перед Аллахом [*khashyati l-lahi*]» (окончание 2:74).

В случае аята 17:51 мы, вероятно, имеем дело с переосмыслением представленного выше мотива в контексте грядущего воскрешения⁷¹: «И сказали они: “Разве, когда мы стали костями и обломками, разве же мы будем воскрешены как новое создание?” // Скажи: “Будьте камнями, или железом [*ḥijāratan aw ḥadīdan*], // или тварью [*khalqan*], которая велика в ваших грудях [*fī ṣudūrikum*]!”» (17:49–51).

Самый распространенный из коранических мотивов, связанных с употреблением концепта «грудь» (*sadr*), — это мотив указания на «то, что в груди», а именно на сердце, и содержимое сердца — чувства и мысли человека («сокровенное сердце»⁷², «глубину сердца... (т.е., сокровенные мысли)»⁷³, «тайные намерения, сокрытые в сердцах»⁷⁴).

Наиболее частая модификация этого мотива — Аллах «знает о том, что в груди [*‘alīmun bidhāti l-ṣudūri*]» (3:119, 154; 5:7; 8:43; 11:5; 29:10; 31:23; 35:38; 39:7; 42:24; 57:6; 64:4 и 67:13). В 5:7 это повод страшиться Аллаха: «Ведь Аллах знает про то, что в груди [*bidhāti l-ṣudūri*]» (5:7). Соответственно, в 57:6 именно эта формулировка выступает в качестве заключительного аккорда длинной сентенции восхваления Аллаха⁷⁵. Другой вариант этой модификации акцентирует внимание на аспекте знания Аллахом скрытого: «Если вы скроете то, что в душах [в тексте — *mā fī ṣudūrikum*, «то, что в груди» — П.К.], или откроете это, узнает Аллах» (3:29), известно ведь, что Аллах «сведущ в скрытом на небесах и на земле» (35:38), «знает, что вы скрываете и что обнаруживаете» (64:4, также. 11:5); в другом варианте — знает, «что скрывает грудь [*wamā tukhfī l-ṣudūru*]» (40:19). Имеются в виду греховные мысли или побуждения⁷⁶, или даже слова: «Таите свои слова или открывайте... Поистине, Он знает про то, что в груди [*bidhāti l-ṣudūri*]!» (67:13).

В груди могут крыться негативные чувства — ненависть или нечто еще большее, чем она: «Обнаружилась ненависть [*al-baghḏāu*] из их уст, а то, что скрывают их груди [*wamā tukhfī l-ṣudūruhum*] больше» (3:118)⁷⁷; может скрываться огорчение: «И Мы изъяли все, что было у них в груди из огорчения [*mā fī ṣudūrihim min ghillin*]» (7:43; в другом аяте И.Ю. Крачковский переводит ту же конструкцию *mā fī ṣudūrihim min ghillin* как «злобу, что в их груди», 15:47)⁷⁸ — тайную злобу и зависть⁷⁹, которую Аллах удаляет из груди обитателей рая, очищая их сердца настолько, что «все прошлые озлобления, обиды или ревность уйдут»⁸⁰.

В груди же может появиться нужда или зависть: «Те, которые утвердились в своем жилище и вере до них, любят выселившихся к ним и не находят в груди своей никакой нужды [*fī ṣudūrihim ḥājatan*] к тому, что им даровано» (59:9), — имеется в виду то, что

ансары не должны испытывать к мухаджирам зависти⁸¹. Подобная «нужда в груди», потребность, упоминается в аксиологически нейтральном контексте в аяте о допустимости использования животных: «Для вас в них есть польза; и чтобы вы достигали на них того, что нужно вашей груди [*hājatan fī šudūrikum*]» (40:80). Третий и последний раз корень *h-w-j*⁸² появляется в суре Йусуф (12), когда речь идет о желании Йа'куба (=Иакова), чтобы его сыновья входили в город разными воротами⁸³: «Желание в душе Йа'куба [*hājatan fī nafsi ya'qūba*]» (12:68), связывая в данном случае *šadr* с *nafs*.

Еще одно негативное содержание груди — страх, а точнее страх лицемеров перед мусульманами: «Ведь вы более страшны в их грудях [*rahbatan fī šudūrihim*], чем Аллах» (59:13, дословное переложение на основе перевода И.Ю. Крачковского)⁸⁴. Интересно, что в этом фрагменте использована другая лексика, чем в схожих контекстах с сердцем-*qalb*⁸⁵ — корень *r-h-b*, «страх, боязнь, опасение», от которого, кстати, происходит *rāhibun* — не только «боящийся», но и «монах»⁸⁶.

Другое возможное негативное содержание груди — превознесение, обитающее в груди неверных: «Поистине, те которые премираются о знамениях Аллаха без власти, которая пришла к ним — в их грудях только превознесение [*in fī šudūrihim illā kibrun*], — они не достигнут его» (40:56)⁸⁷.

Дополнительный хамартиологический аспект значения концепта «грудь» (*šadr*), связанный с исламской хамартиологией в целом и мотивом «негативное содержание сердца», актуализируется с использованием термина *šadr* в Коране только один раз, в контексте последней, 114-й суры Корана: «Скажи: “Прибегаю к Господу людей, // царю людей, // Богу людей, // От зла наущателя скрывающегося [*al-waswāsi l-khanāsi*], // который наущает груди людей [*yuwawisū fī šudūri*], // от джиннов и людей”» (114:1–6)⁸⁸. В толковании на эту суру Мухаммад говорил: «Шайтан лезет своим рылом (*khurtum*) к сердцу человека, но если тот поминает Аллаха, то он пьтится (скрывается), то есть утихает, а если человек забывает поминать, то Шайтан пожирает его сердце. Поэтому он назван “шептун (подстрекатель) скрывающийся”»⁸⁹. Аяты послед-

них двух сур Корана (113 и 114) названы «бьющими» (*qawari‘*) потому, что они бьют (*taqra‘u*) по Шайтану, отгоняют и подавляют его⁹⁰. Человек, павший в результате сатанинского наущения, описан в одном из известных хадисов: «Посланник Аллаха... сидел в тени комнаты и сказал: “Придет к вам человек, который будет смотреть на вас глазами Шайтана. Не говорите с ним”»⁹¹, вторя кораническому: «Плохой друг из Шайтана!» (4: 38). В свою очередь Абу Хамид ал-Газали (1058–1111) упоминает следующие слова Мухаммада: «В каждом человеке есть дьявольское. Во мне тоже есть. Однако Всевышний дал мне победу над ним, с тем, чтобы оно стало мне покорным и не смогло принудить к какому-либо злу»⁹².

Корень *w-s-w-s* — «наущение, наваждение»⁹³, — появляется в Коране только пять раз (7:20; 20:120; 50:16 и уже приведенные выше айаты 114:4–5). Дважды речь идет об искушении Адама и Евы Шайтаном: «И нащептал [*fawaswasa*] им Сатана, чтобы открыть то, что было скрыто от них из их мерзости» (7:20, тж. 20:120), еще один раз источником зла выступает *nafs* — самость человека: «Мы сотворили уже человека и знаем, что нащептывает ему душа [*mā tuwaswisu bihi nafsuhu*]...» (50:16).

¹ См.: Костылев П.Н. Три источника исламской хамартиологии // Вопросы религии и религиоведения. Вып. 2: Исследования / Сост. И.С. Вевюрко, В.В. Винокуров, И.П. Давыдов, К.И. Никонов, М.М. Шахнович, В.В. Шмидт, И.Н. Яблоков; общ. ред. К.И. Никонова, В.В. Шмидта. Т. 2. М., 2011. С. 463–469.

² Kassir H.E. A concordance of the Qur’an. Berkeley and Los Angeles, 1983. P. 903–905.

³ Баранов Х.К. Большой арабско-русский словарь: В 2 т. 11-е изд., стереотип. М., 2006. Т. 2, с. 653–654. Согласно В.Ф. Гиргасу, корень *q-l-b* связан со значениями «ворочать», «переворачивать», «обращать», «возвращать» (Гиргас В.Ф. Арабско-русский словарь к Корану и хадисам. М.; СПб., 2006. С. 670), он встречается в Коране сто шестьдесят восемь раз.

⁴ Ср.: «Не устроил Аллах для человека двух сердец внутри [*mā ja‘ala l-lahu lirajulin min qalbayni fī jawfihī*]» (33:4); здесь имеется в виду сочетание несовместимых вещей (Священный Коран с комментариями на русском языке / [Толк. Абдуллы Юсуфа Али]. Нижний Новгород, 2007. С. 1060, прим. 3669). Этот мистически звучащий фрагмент изначально ниспослан по поводу возможности брака с разведенными женами приемных сыновей. Корень *j-w-f* встречаются в Коране только один раз — именно в этом аяте, а термин *jawf* может быть переведен как «пустота, полость; внутренность, середина; грудь, сердце, брюхо» (Гиргас В.Ф. Арабско-русский словарь к Корану и хадисам, с. 141).

⁵ «Как вместилище умственных способностей, так и эмоций» (Священный Коран с комментариями на русском языке / [Толк. Абдуллы Юсуфа Али], с. 840, прим. 2815).

⁶ Корень *gh-m-r* — «масса воды, пучина; закоснелое невежество, заблуждение; бедствие» (*Гиргас В.Ф.* Арабско-русский словарь к Корану и хадисам, с. 591), — встречается в Коране еще три раза: «Если бы ты видел, как несправедные пребывают в пучинах [*ghamarāīn*] смерти» (6:93), «Оставь же их в их пучине [*ghamratihim*] до времени» (23:54) и когда идет речь о лжецах, «которые в пучине [*ghamratin*] пребывают в беспечности» (51:1).

⁷ Свет священного Корана: Разъяснения и толкования. Том VII. СПб., 2008. С. 69.

⁸ Корень *l-‘b* встречается в Коране двадцать раз и обычно означает «игра, забава» (*Гиргас В.Ф.* Арабско-русский словарь к Корану и хадисам, с. 727), из них семь раз — вместе с корнем *l-h-w* (разбор этого корня и парных контекстов см. ниже, айаты 6:32, 70; 7:51; 29:54; 47:36; 57:20 и, собственно, 21:2–3). Немного забегаая вперед, отметим, что большинство других контекстов также негативны: «О вы, которые уверовали! Не берите друзьями тех, которые вашу религию принимают как насмешку и забаву [*huzuwan wala ‘iban*], из тех, кому до вас даровано писание, и неверных. Бойтесь же Аллаха, если вы верующие! // И когда вы зовете к молитве, они принимают это за шутку и забаву [*huzuwan wala ‘iban*]. Это — потому, что они — люди, которые не понимают» (5:57–58) или «Потом оставь их забавляться [*yal ‘abūna*] в их пустых разговорах» (6:91); «Разве ж были уверены жители городов, что не придет к ним Наша ярость утром, когда они забавляются [*yal ‘abūna*]?» (7:98); «А если ты их спросишь, они, конечно, скажут: “Мы только погружались (в беседы) и забавлялись [*wanal ‘abu*]”» (9:65) и т.п. (21:16, 55; 43:83; 44:9, 38; 52:12 и 70:42). Позитивный контекст можно найти только в выражении братьев Йусуфа, обращающихся к их отцу Йакубу: «Сказали они: “О отец наш! Почему ты не доверяешь нам Йусуфа, мы ведь ему искренние советники! // Пошли его с нами завтра, пусть он насладится и поиграет [*yarta ‘wadal ‘ab*], мы ведь его охраним»» (12:11–12), впрочем, позитивность эта носит мнимый характер — ведь после того, как отец отпустил Йусуфа с братьями, «они ушли с ним и согласились поместить его в глубине колодца» (12:15).

⁹ Корень *l-h-w* отсылает к значениям наподобие «забавляющийся, развлекающийся, веселящийся, не заботящийся» (*Гиргас В.Ф.* Арабско-русский словарь к Корану и хадисам, с. 737). Производные от этого корня появляются в Коране шестнадцать раз. Наиболее, пожалуй, показательно — в аяте «Здесьняя жизнь только игра и забава [*la ‘ibun walahwan*]» (6:32, почти то же в аятах 29:64, 47:36 и 57:20), неверные и лицемеры даже религию превращают в забаву: «Оставь тех, которые свою религию обращают в игру и забаву [*ittakhadhū dīnahum la ‘iban walahwan*]: их обольстила ближняя жизнь!» (6:70, почти то же в аяте 7:51, ср. с аятами 5:57–58 выше). Аллах не заинтересован в каких-либо забавах: «Мы не создали небо и землю и то, что между ними, забавляясь [*lā ‘ibīna*]. // Если бы Мы желали найти забаву [*lahwan*], мы сделали бы ее от Себя, если бы Мы стали делать» (21:16–17; более, может быть, ясно в переводе М.-Н.О. Османова: «Мы не ради забавы создали небо, землю и то, что между ними, // и если бы Мы вообще занимались [чем-либо подобным], то Мы бы сотворили это из того, что есть у Нас [на небесах]»), да и верующим не стоит забавляться: «Среди людей есть и тот, кто покупает забавную историю [*lahwa l-ḥadīthi*], чтобы сбить с пути Аллаха без всякого знания, и обращает это в забаву [*huzuwan*]. Они — те, для которых унизительное наказание» (31:6) или «А когда они увидели торговлю или забаву [*lahwan*], то устремляются к ним и оставляют тебя стоящим. Скажи: “То, что у Аллаха, лучше, чем забава [*al-lahwi*] и торговля”. Аллах — лучший из

дающих удел!» Наконец, в значении непозволительного отвлечения эта же лексика использована в суре «Нахмурился» (80): «Он нахмурился и отвернулся // от того, что подошел к нему слепой. // А что дало тебе знать, — может быть, он очистится, // или станет поминать увещевание, и поможет ему воспоминание. // А вот тот, кто богат, // к нему ты поворачиваешься. // Хотя и не на тебе лежит, что он не очищается. // А тот, кто приходит к тебе со тщанием // и испытывает страх, — // ты от него отвлекаешься [*talahhā*]» (80:1–10), то же см.: «Оставь их, пусть они едят, наслаждаются, и надежда их отвлекает [*wayulhihimu*]. Потом они узнают» (15:3). Подлинных праведников «не отвлекает [*lā tulhīhim*] ни торговля, ни купля от поминания Аллаха [*dhikri l-lahi*], выстаивания молитвы, принесения очищения» (24:37) — «О вы, которые уверовали! Не давайте своему имуществу и детям отвлекать вас [*lā tulhikum*] от поминания Аллаха [*dhikri l-lahi*]» (63:9). В этом же значении см.: «Увлекла вас [*alhākumu*] страсть к умножению, // пока не навестили вы могилы» (102:1–2).

¹⁰ Сам по себе корень **'-m-у** указывает на значения «слепота, ослепление, заблуждение» (*Гургаз В.Ф.* Арабско-русский словарь к Корану и хадисам, с. 557–558), лишенность «интуиции и внутреннего зрения» (Свет священного Корана: Разъяснения и толкования. Том III. СПб., 2008. С. 343) и встречается в Коране тридцать три раза (включая два раза в аяте 22:46). Только три раза в Коране речь идет о реальной, не метафорической слепоте: «Нет греха на слепом [*'alā l-a'mā*], и нет греха на хромом, и нет греха на больном» (24:61) и «Нет стеснения для слепого [*'alā al-a'mā*], и нет стеснения для хромого, и нет стеснения для больного» (48:17), а также при этическом увещании Аллахом Мухаммада: «Он нахмурился и отвернулся // от того, что подошел к нему слепой [*al-a'mā*]. // А что дало тебе знать, — может быть, он очистится, // или станет поминать увещевание, и поможет ему воспоминание. // А вот тот, кто богат, // к нему ты поворачиваешься» (80:1–6). Еще один раз эта лексика использована в переносном значении при описании состояния дел умерших неверующих в день Страшного суда: «И обратятся [*fa'amiyat*] пред ними все вести в тот день» (28:66). Во всех остальных случаях речь идет о духовной слепоте неверующих: «Глухие, немые, слепые [*šummun buk'mun 'um'yun*] — и они не возвращаются (к Аллаху)» (2:18), не разумеющих истин веры: «Глухи, немые, слепы [*šummun buk'mun 'um'yun*], — они и не разумеют [*lā ya'qilūna*]!» (2:171) и истин Корана: «Те, которые не веруют, в ушах их глухота, и он для них — слепота [*'aman*]» (41:44), — «Они полюбили слепоту [*al-'amā*] вместо прямого пути» (41:17), и исправить их слепоту невозможно: «И ты не выведешь на прямой путь слепых [*al-'um'yi*] от их заблуждения» (27:81, то же в аяте 30:53) и «Разве ты заставишь слышать глухих или поведешь прямо слепых [*al-'um'ya*] и тех, кто в явном заблуждении?» (43:40), поскольку ослепляет их Аллах: «Это — те, которых проклял Аллах. Он оглушил их и ослепил [*wa-a'mā*] их взоры» (47:23). Близкий контекст дважды представлен в аяте 5:71: «И они думали, что не будет напасти, и были слепы и глухи [*fa'ami wašammū*]. Потом обратился к ним Аллах, потом были слепы и глухи [*'ami wašammū*] многие их них; а Аллах видит то, что они делают!» Другой мотив — сравнение слепого и зрячего (т.е., неверующего и верующего): «Скажи: “Разве сравнятся слепой и зрячий [*al-a'mā wal-bašīru*]? Разве вы не одумаетесь?”» (6:50, тот же риторический вопрос в аятах 13:16, 35:19 и 40:58), другие формулировки этого же мотива: «Пришли к вам наглядные знамения от вашего Господа. Кто узрел — то для самого себя; а кто слеп [*'amiya*] — во вред самому себе» (6:104),

«Пример для обеих партий — слепой, глухой и зрячий, слышащий [*kal-a 'mā wal-aṣami wal-baṣīri wal-samī'i*]. Разве сравниваются они в примере?» (11:24) или, предположим, «Разве же тот, кто знает, что то, что ниспослано тебе от твоего Господа, — истина, подобен тому, кто слеп [*a 'mā*]»? Ведь вспоминают только обладающие разумом» (13:19). Верующий же описывается через отрицание метафоры слепоты: «Те, которые, когда им напомнишь знамения их Господа, не повергаются ниц глухими и слепыми [*ṣumman wa 'um'yānan*] к ним» (25:73). Слепота сердца закономерно продолжается и в грядущей жизни: «А кто был слеп [*a 'mā*] в этой (жизни), тот и в будущей — слеп [*a 'mā*] и еще больше сбившийся с пути» (17:72), также: «Мы соберем их в день воскресения на их лицах слепыми, немыми, глухими [*'um'yan wabuk'man waṣumman*]. Пристанище их — геенна» (17:97, И.Ю. Крачковский указывает на отсутствие удовлетворительного объяснения словосочетания «на их лицах [*'alā wujūhihim*]» в этом аяте, см.: Коран / Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. Изд. 2-е. М., 1986. С. 571, прим. 22; тот же сюжет в аятах 20:124–125). Неверие приводит и к колебаниям относительно самой реальности загробной жизни: «Да, распространилось их знание на будущую жизнь — да, они в колебании относительно нее, да, они слепы [*'amūna*]!» (27:66). Наконец, неверующие — слепцы, — не следуют за пророком: «Среди них есть и такие, что смотрят на тебя; но разве ты можешь вести слепых [*al-'um'ya*], хотя бы они (еще и) не видели» (10:43, несколько яснее в пер. М.-Н.О. Османова: «Если они [сердцем] не прозрели?»), так как они не в состоянии понять — увидеть, — подлинность его пророчества: «Даровал Он мне милость от Себя, пред которой вы слепы [*fa 'ummiyat*]» (11:28). Слепым в этом смысле может быть даже целый народ: «И они сочли его лжецом, и спасли Мы его и тех, кто был с ним, в судне и потопили тех, которые считали ложью Наши знамения. Поистине, они были народом слепым [*qawman 'amīna*]!» (7:64), речь здесь идет о народе Нуха (Ноя).

¹¹ См.: Священный Коран с комментариями на русском языке / [толк. Абдуллы Юсуфа Али], с. 496, прим. 1341; Свет священного Корана: Разъяснения и толкования. Том IV. СПб., 2008. С. 182.

¹² Имеется в виду мечеть, построенная из соперничества (см. 9:107) лицемерами из рода бану Салим для того, чтобы внести раскол в ряды правоверных мусульман, см.: Коран / Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского, с. 553, прим. 52. Сам по себе корень *q-ṭ-* означает, в приведенном в этом аяте контексте, быть отрезанным, разорваться, разделиться, распасться на части (см.: Гургаз В.Ф. Арабско-русский словарь к Корану и хадисам, с. 664–665). В Коране он встречается тридцать шесть раз, обычно при обозначении негативных контекстов: «Тех, которые нарушают завет Аллаха после его закрепления и разделяют [*wayaḡaṭa 'ūna*] то, что Аллах повелел соединять» (2:27, почти так же в аяте 13:25), негативные контексты см. также в аятах 2:166; 3:127; 5:33, 38; 6:45, 94; 7:72, 124; 8:7; 15:66; 20:71; 21:93; 23:53; 26:49; 29:29; 47:22; с особенной образностью — «А те, которые приобрели злые деяния... воздаяние за злое деяние — подобным ему. И постигнет их унижение; нет у них никакого защитника от Аллаха! Их лица покрыты точно кусками мрачной ночи [*ḡiṭa 'an mīna al-layli muṣ'liman*]. Это — обитатели огня, в нем они пребывают вечно» (10:27), «тем, которые не веровали, выкроены [*quṭṭi 'at*] одежды из огня» (22:19) и «как тот, кто вечно пребывает в огне и кого поят кипящей водой, и она рассекает [*faḡaṭṭa 'a*] их внутренности» (47:15). Нейтральное употребление этой лексики появляется при описании разделения народов («И Мы разделили их [*waḡaṭṭa 'nāhumu*] по двенадцать колен — народов»,

7:160, тот же смысл в аяте 7:168), временных отрезков («Отправься же в путь с твоей семьей после части ночи [*bīqīl' in mina al-layli*]», 11:81, это же значение в аяте 15:65), порезанных в экстазе наблюдения за Йусуфом рук египетских женщин («Когда же они увидели его, то возвеличили его, и порезали [*wāqaṭṭa 'na*] себе руки», 12:31, о том же в аяте 12:50), отделенных друг от друга участков («На земле есть участки [*qīṭa 'um*] соседние», 13:4), ожиданиях маловеров («И если бы Кораном двигались горы, или рассеклась [*quṭṭi 'at*] земля», 13:31), отрезании веревок в ходе проверки своих возможностей («Кто думает, что Аллах не поможет ему в ближайшей и будущей жизни, пусть протянет веревку к небу, а потом пусть отрежет [*l'yaqṭa*] и пусть посмотрит, удалит ли его хитрость то, что его гневает», 22:15), иссечении пальм («Что вы ссекли [*qaṭa 'um*] из пальм», 59:5, или, в пер. М.-Н.О. Османова, «То, что вы срубили пальмы»). В других лексических значениях этот корень возникает в аятах 9:121 («Они не издерживают расхода ни малого, ни великого, не проходят [*yaqṭa 'īna*] какой-нибудь долины, чтобы это не было записано за ними»), 27:32 («Дайте мне решение в моем деле, я не могу решить [*qāṭi 'atan*] дело») и 56:33 («И плодов обильных, // не истощаемых [*lā maqṭū 'atin*] и не запретных», 56:32–33). Анализ аята 69:46 о рассечении см. ниже по тексту.

¹³ «Артерия сердца, разрыв которой сопряжен со смертью» (*Гиргас В.Ф. Арабско-русский словарь к Корану и хадисам*, с. 861).

¹⁴ В первичном значении *ḥablun* (от корня *ḥ-b-l*) означает «веревка; узы любви, дружбы; связь; договор, обязательство; обещание покровительствовать, защищать» (*Гиргас В.Ф. Арабско-русский словарь к Корану и хадисам*, с. 146), в значении шейной артерии этот термин употребляется только в этом аяте.

¹⁵ *ал-Газали ат-Туси, Абу Хамид Мухаммад. Кимийа-йи са'адат* («Эликсир счастья»). Часть 2: Рукн 2: Обычаи (с Прилож. А и В) / Пер. с перс, вступ. ст., коммент. и указ. А. А. Хисматулина. СПб., 2007. С. 169.

¹⁶ М.-Н.О. Османов переводит более распространено: «Ибо создан человек слабым [*da 'ḥfan*] по природе» (4:28), хотя «по природе» в арабском тексте отсутствует. Корень *ḥ-f* означает слабость, бессилие, немощь, но также и увеличение, умножение, удвоение (См.: *Гиргас В.Ф. Арабско-русский словарь к Корану и хадисам*, с. 464–465), производные от него встречаются в Коране достаточно часто — пятьдесят два раза — и в разных смыслах. С предельной силой мотив слабости человека как сотворенного создания выражен в аяте «Аллах — тот, который создал вас из слабости [*al-lahu alladhī khalaqakum min da 'fin*], потом после слабости дал вам силу [*thumma ja 'ala min ba 'di da 'fin quwwatan*], потом после силы даст вам слабость и седину [*thumma ja 'ala min ba 'di quwwatin da 'fan washaybatan*]» (30:54). Кратко приведем другие примеры этого комплекса значений: так, слабым может быть потомство (2:266; 4:9), войско (19:75), обязанный («А если тот, на ком обязательство, малоумен или слаб [*safḥan aw da 'ḥfan*], 2:282), мужчины, женщины и дети — увечные инвалиды и бедные (4:75 и 98), неактивные мусульмане (4:97) и верующие среди язычников («Вспомните, когда вас было мало и вы были ослаблены [*mus'taḍ'afūna*], 8:26, близкий контекст в аятах 28:4–5), беспомощные дети (4:127), в целом больные — или, в пер. М.-Н.О. Османова, «немощные» (9:91), слабы козни Сатаны (4:76), в то время как не слабеют пророки (3:146), хоть их и стремятся ослабить их враги (7:150), наконец, слабы неверные, следующие за неверными («И предстанут все пред Аллахом, и скажут слабые [*al-ḍu 'afāu*] тем, которые возвеличились: “Мы следовали вам.

Разве вы избавите нас хоть от чего-нибудь из наказания Аллаха?»», 14:21, тот же смысл в аяте 40:47) и за идолами, у которых нет ни силы, ни власти («Поистине, те, кого вы призываете помимо Аллаха, никогда не создадут и мухи, хотя бы собрались вместе для этого. А если у них похитит что-нибудь муха, они не могут отнять от нее. Слаб [*da'ufa*] и просящий, и просимый!», 22:73, тот же смысл в аятах «Те, которые были слабыми [*us'tuḍ'ifū*], говорят превозносившимся: “Если бы не вы, то мы были бы верующими!” // Говорят те, которые превозносились, тем, которые были слабы [*us'tuḍ'ifū*]: “Разве мы отклонили вас от прямого пути, после того, как он пришел к вам? Нет, вы были грешниками!” // И сказали те, которые были слабыми [*us'tuḍ'ifū*], тем, которые превозносились: “Да! Хитростью ночи и дня было то, когда вы приказывали нам не верить в Аллаха и делать Ему подобных!»», 34:31–33), выяснится же это на Страшном суде: «А кто не повинуетя Аллаху и Его посланику, для того — огонь геенны, в котором они будут вечно пребывать, — // пока они не увидят того, что было им обещано, и узнают они тогда, что слабее [*aḍ'afu*] по помощникам и меньше по числу» (72:23–24). Слабость может быть мнимой — так, кажутся ничтожными уверовавшие самудяне («И сказала знать из его народа, которая возгордилась, тем, которые считались ничтожными [*us'tuḍ'ifū*], — тем, которые уверовали из них», 7:75) не слабы, хотя и кажутся слабыми, сыны Израилевы, о которых сказано: «И дали Мы в наследие людям, которых считали слабыми [*yus'taḍ'afūna*], востоки и запады земли, которую благословили. Исполнилось благое слово твоего Господа над сынами Израила за то, что они претерпели!» (7:137), не слаб пророк Шуайб, которого стремятся представить таковым враги (11:91). Немного иное значение этой же лексики — малочисленность («Ныне облегчил вам Аллах; Он знает, что у вас есть слабость [*da'fan*]», 8:66). Наконец, значение удвоения / умножения, не имеющее явных антропологических коннотаций в тексте Корана, выражено в аятах 2:245 (2), 261, 265; 3:130 (2); 4:40; 7:38 (2); 11:20; 17:75 (2); 25:69; 30:39; 33:30 (2), 68; 34:37; 38:61; 57:11, 18; 64:17.

¹⁷ См.: 2:10; 5:52; 8:49; 9:125; 22:53; 24:50; 33:12, 32, 60; 47:20, 29 и 74:31.

¹⁸ *Гургац В.Ф.* Арабско-русский словарь к Корану и хадисам, с. 753. Этот корень появляется в Коране двадцать четыре раза, все контексты рассмотрены ниже в тексте.

¹⁹ Свет священного Корана: Разъяснения и толкования. Том IV. С. 198.

²⁰ Священный Коран с комментариями на русском языке / [толк. Абдуллы Юсуфа Али], с. 842, прим. 2824.

²¹ «Они излечимы, но если поражены, омертвели их сердца, такие люди вскоре переходя в категорию тех, кто намеренно отвергает свет Божий» (Священный Коран с комментариями на русском языке / [толк. Абдуллы Юсуфа Али], с. 27, прим. 16).

²² Корень *q-gh-n*, дающий значение «злоба, ненависть, вражда» (*Гургац В.Ф.* Арабско-русский словарь к Корану и хадисам, с. 465) встречается в Коране только два раза, оба в одной суре. Второй контекст близок первому: «Если Он спрашивает вас о них и допытывается у вас, то вы скупитесь, и Он обнаружит вашу злобу [*aḍḡhānakum*]» (47:37, «о них») — имеется в виду расходование средств, будь то садака или трата сил на участие в военных действиях).

²³ Менее дословен, но более ясен перевод М.-Н.О. Османова, «те, чьи сердца ущербны, взирают на тебя с видом потерявших сознание перед смертью» (47:20).

²⁴ Контексты, связанные с ожесточением и сомнением, см. ниже.

²⁵ Корень *r-j-s*, означающий нечистоту, грязь, но также и скверну, грех, преступление, неверие, наказание и проклятие (см.: *Гурғас В.Ф.* Арабско-русский словарь к Корану и хадисам, с. 288), встречается в Коране десять раз (два раза в процитированном аяте). Другие случаи его использования дают такие контексты, как краткая характеристика неверных: «Отвертитесь же от них: ведь они — мерзость [*rij'sun*], и убежище их — геенна» (9:95), запрет вина, азартных игр, жертвоприношений идолам и гадательных практик: «О вы, которые уверовали! Вино, майсир, жертвенники, стрелы — мерзость из деяния Сатаны [*rij'sun min 'amali l-shaytāni*]» (5:90), неодобрение идолопоклонства: «Устраняйтесь же скверны идолов [*fa-ij'tanibū l-rij'sa mina l-awthāni*]» (22:30) и запрет на употребление в пищу мертвечины, крови и свинины: «Если это будет мертвечина, или пролитая кровь, или мясо свиньи, потому что это — скверна [*rij'sun*]» (6:145). В значении наказания эта же лексика появляется в аятах «Аллах направляет наказание [*al-rij'sa*] на тех, которые не веруют» (6:125), «Уже пало на вас от вашего Господа наказание [*rij'sun*] и гнев» (7:71), «Возложит Он наказание [*al-rij'sa*] на тех, которые не разумеют» (10:100).

²⁶ Корень *sh-f-y* — «исцеление, лечение, лекарство» (*Гурғас В.Ф.* Арабско-русский словарь к Корану и хадисам, с. 413) — появляется в Коране всего шесть раз, из них два раза в мотиве исцеления *ṣadr*-груди (9:14; 10:57) и два раза в описании исцеления Кораном: «И Мы низводим из Корана то, что бывает исцелением [*shifā'un*] и милостью для верующих» (17:82) и «Он для тех, которые уверовали, — руководство и врачевание [*washifā'un*]» (41:44). Еще в одном аяте речь идет о лечении медом: «И внушил Господь твой пчеле: “Устраивай в горах дома, и на деревьях и в том, что они строят; // потом питайся всякими плодами и ходи по путям Господа твоего со смирением”. Выходит из внутренностей их питье разного цвета, в котором лечение для людей [*shifā'un lilnāsi*]» (16:68–69).

²⁷ *Гурғас В.Ф.* Арабско-русский словарь к Корану и хадисам, с. 156. Этот корень встречается в Коране пятнадцать раз. Отдельный случай — аят «Нет на пророке греха [*mā kāna 'alā l-nabiyyi min ḥarajin*] в том, что установил Аллах для него, согласно обычаю Аллаха, относительно тех, которые были раньше» (33:38, фактически тот же контекст представлен в аяте 33:50). Помимо уже рассмотренных, два айата не несут особенных антропологических содержаний (4:65; 33:37), еще два повествуют о стеснении *ṣadr*-груди (6:125; 7:2).

²⁸ Корень *'th-m* [’ здесь и далее обозначает хамзу, ʾ], обозначающий грех, проступок, преступление, также воздаяние за грех (см.: *Гурғас В.Ф.* Арабско-русский словарь к Корану и хадисам, с. 6) встречается в Коране сорок восемь раз, но применительно к *qalb*-сердцу только в этом аяте. Грех связан с волей — так, нет греха на том, кто вынужден употребить в пищу запретное («Он ведь запретил вам только мертвечину, и кровь, и мясо свиньи, и то, что заколото не для Аллаха. Кто же вынужден, не будучи нечестивцем и преступником, — нет греха на том [*fālā ith'ma 'alayhi*]: ведь Аллах прощающ, милосерд!», 2:173); другой контекст — частные правовые и религиозные вопросы: нет греха на том, кто исправляет несправедливое завещание (2:182), кто на день раньше завершает побивание камнями Шайтана в долине Мина во время хаджа (2:203) и т.д. Интересен мотив «приобретения греха»: «А кто приобретет грех, тот приобретет его против самого себя [*waman yaksib ith'man fa-innamā yaksibuhu 'alā nafsihi*]» (4:111, ср. 6:120), косвенно связанный с разбираемым ниже мотивом «то, что приобрели

сердца». Большинство контекстов, кроме рассмотренных выше, не связаны с антропологической проблематикой.

²⁹ Корень **z-n-n** означает думать, полагать, предполагать (см.: *Гиргас В.Ф.* Арабско-русский словарь к Корану и хадисам, с. 497–498), в разных формах он встречается в Коране шестьдесят девять раз (2:46, 78, 230, 249; 3:154 (2); 4:157; 6:116, 148; 7:66, 171; 9:118; 10:22, 24, 36 (2), 60, 66; 11:27; 12:42, 110; 17:52, 101, 102; 18:35, 36, 53; 21:87; 22:15; 24:12; 26:186; 28:38, 39; 33:10 (2); 34:20; 37:87; 38:27, 42; 40:37; 41:22, 23 (2), 48, 50; 45:24, 32 (2); 48:6 (2), 12 (3); 49:12 (2); 53:23, 28 (2); 59:2 (2); 69:20; 72:5, 7 (2), 12, 25, 28; 83:4; 84:14).

³⁰ Также великий грех — придание Аллаху сотоварищей: «А кто придает Аллаху сотоварищей, тот измыслил великий грех [*ith'man 'aẓīman*]]» (4:48).

³¹ Слово *rāna* и сам корень **r-y-n** — со значением ржаветь — встречаются в Коране только один раз, в этом аяте (*Гиргас В.Ф.* Арабско-русский словарь к Корану и хадисам, с. 328). Аят 83:14 М.-Н.О. Османов переводит так: «Сердца их окутаны ржавчиной грехов, которые они совершили»; он коррелирует, например, с аятами «Аллах... взывает к вам за то, что приобрели ваши сердца» (2:225) и «Всякая душа — заложница того, что она приобрела» (74:38).

³² *Фролов Д.В.* Комментарий к Корану. Тридцатый джуз'. Том 1. Суры 78–87. М., 2011. С. 352.

³³ Свет священного Корана: Разъяснения и толкования. Том III, с. 372.

³⁴ *ас-Суйюти.* Совершенство... Вып. 1. С. 155. Тот же хадис см.: *Игнатенко А.А.* Зеркало ислама. М., 2004. С. 27. В трактате «Пища сердец» суфий Абу Талиба ал-Макки (ум. 998) приводится, со ссылкой на Маймуна ибн Михрана (согласно Абу Рейхану Бируни, был начальником податного управления в Месопотамии при халифе Омаре II (717–720), см.: *Бируни Абу Райхан.* Избранные произведения. Т. I: Памятники минувших поколений. Ташкент, 1957. С. 41), немного иная формулировка: «Если раб Божий совершает некий проступок, то на его сердце появляется черное пятно; если же он покаялся, то пятно с сердца удаляется. <...> Тем самым сердце верующего подобно зеркалу, и не подвернется к верующему Сатана ни с какой стороны без того, чтобы верующий его не узрел. Сердце же того человека, который в проступках погрязает, все больше покрывается новыми черными точками, пока оно не становится черным; и тогда человек не замечает подбирающегося к нему Сатану» (Цит. по: *Игнатенко А.А.* Зеркало ислама, с. 29). Другие варианты приведены в: *Фролов Д.В.* Комментарий к Корану. Тридцатый джуз'. Т. 1. С. 352–354.

³⁵ *Фролов Д.В.* Комментарий к Корану. Тридцатый джуз'. Т. 1. С. 353.

³⁶ Там же.

³⁷ Там же.

³⁸ Там же.

³⁹ Там же.

⁴⁰ *Фролов Д.В.* Комментарий к Корану. Тридцатый джуз'. Т. 1. С. 354.

⁴¹ *Фролов Д.В.* Комментарий к Корану. Тридцатый джуз'. Т. 1. С. 354–355.

⁴² «Необрезанный» (*Гиргас В.Ф.* Арабско-русский словарь к Корану и хадисам, с. 589). Корень **gh-l-f** также встречается только в этом выражении и в этих аятах.

⁴³ *ас-Суйюти, Джалал ад-Дин.* Совершенство в коранических науках. Вып. 3 / Под общ. ред. Д.В. Фролова. М., 2003. С. 195, прим. 116.

⁴⁴ Свет священного Корана: Разъяснения и толкования. Т. II. СПб., 2008. С. 423.

⁴⁵ Корень **gh-y-z** означает «гнев, ярость» (*Гиргас В.Ф.* Арабско-русский словарь к Корану и хадисам, с. 598) и встречается в Коране одиннадцать раз. Удале-

ние гнева из сердец — результат исцеления груди (*ṣadr*): «И исцелит грудь [*wayashfi ṣudūra*] у людей верующих, // и удалит гнев из их сердец [*wayudh'hib ghayza qulūbihim*]]» (9:14–15). Этот гнев, за исключением процитированного выше аята 9:15, испытывают неверные (9:120; 22:15; 26:55; 33:25; 48:29), наиболее зримо этот смысл представлен в аяте: «А когда останутся наедине, то кусают от злости [*mina l-ghayzi*] к вам пальцы. Скажи: “Умиряйте от вашего гнева [*bighayzikum*]! Поистине, Аллах знает про то, что в груди”» (3:119), именно от этого гнева «готова лопнуть» геена: «А для тех, кто не верует в их Господа, — мучение геенны, и скверно это возвращение! // Когда бросают их в нее, слышат они ее рев, и она кипит. // Готова она лопнуть от гнева [*al-ghayzi*]]» (67:6–8, ср. 25:12). Людям верующим надлежит сдерживать гнев: «Для богобоязненных, // которые расходуют и в радости и в горе, сдерживающих гнев [*al-ghayza*]]» (3:133–134).

⁴⁶ Корень *h-m-y* связан со значениями негодования, гнева, презрения, пыла ярости (см.: *Гурғас В.Ф.* Арабско-русский словарь к Корану и хадисам, с. 189–190) и встречается в Коране шесть раз, в такой форме — только два раза в уже процитированном аяте, он же встречается в описании адского огня: «В тот день, когда в огне геенны будет это разожжено [*yawma yuḥ'mā 'alayhā fi nāri jahannama*]]» (9:35), «горят в огне пылающем [*ḥāmiyatan*]]» (88:4) и «огонь пылающий [*ḥāmiyatun*]!» (101:11). В последнем случае речь идет о запрете особого почитания животных с теми или иными отличительными чертами («Аллах не устраивал ни *бахиры*, ни *саубы*, ни *васиси*, ни *хаму*», 5:103), так, например, *ḥāmin* означает самца, от которого произошло большое потомство.

⁴⁷ Тот же корень *gh-l-l* — прежде всего, злоба, ненависть, вражда, но также и: вставлять, вкладывать, заковывать, приковывать, поступать нечестно, утаивать, сильно жаждать (см.: *Гурғас В.Ф.* Арабско-русский словарь к Корану и хадисам, с. 586–587), — встречается в Коране шестнадцать раз и появляется, например, в аяте «И Мы изъяли все, что было у них в груди из огорчения [*fī ṣudūrihim min ghillin*]]» (7:43), то же в: «И изъяли Мы злобу, что в их груди [*fī ṣudūrihim min ghillin*]]» (15:47). Антропологически наиболее важны примеры этой лексики со значением сковывания неверных: так, Пророк снимает с людей, следующих за ним, «бремя и оковы [*iṣ'rahum wal-aghlāla*], которые были на них» (7:157), — это неоднократно упоминающиеся в Коране оковы неверия: «И наложили Мы узы [*al-aghlāla*] на шею тех, которые не веровали», 34:33); «Это — те, которые не веровали в своего Господа, у них цепи на шеях [*al-aghlālu*]: это — обитатели огня, в нем они пребудут вечно» (13:5); «Мы поместили на шею у них оковы [*aghlālan*] до подбородка, и они вынуждены поднять головы» (36:8); «Когда оковы [*al-aghlālu*] у них на шее» (40:71); «Мы ведь приготовили для неверных цепи, узы и огонь [*salāsilā wa-aghlālan wasa 'īran*]]» (76:4). Наконец, они же имеются в виду в грозных сентенциях, посвященных судьбе неверных в день Страшного суда: «Возьмите его и свяжите [*faghullūhu*]! // Потом в огне адском сожгите! // Потом в цепь, длина которой семьдесят локтей, его поместите! // Ведь он не верил в Аллаха великого, // и не побуждал накормить бедняка. // И нет для него сегодня здесь друга, // и нет пищи, кроме помоев. // Не ест ее никто, кроме грешников» (69:30–37). В значении обмана эта лексика трижды встречается в аяте «Не годится пророку обманывать [*yaghulla*]. А кто обманет [*yaghlul*] — придет с тем, чем обманул [*ghalla*], в день воскресения» (3:161), в значении связывания (как метафоры скупости) — в аяте «И сказали иудеи: “Рука Аллаха привязана [*maghlūlatun*]!” У них руки связаны [*ghullat*], и прокляты они за то, что говорили.

Нет! Руки у Него распростерты: расходует Он, как желает» (5:64) — согласно комментарию И.Ю. Крачковского, иудеи говорят, что Аллах скуп, в то время как сами они в итоге явятся на Страшный суд с привязанными к затылку руками (см.: Коран / Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского, с. 540, прим. 41–42). Другой случай употребления этой лексики тоже обращен к теме скупости: «И не делай твою руку привязанной [*maghlūlatan*] к шее» (17:29), если же связать два значения используемой лексики, получится, кстати, что скупость ведет человека к неверию.

⁴⁸ Корень *ḥ-s-r* означает «скорбь, сокрушение» (*Гурґас В.Ф.* Арабско-русский словарь к Корану и хадисам, с. 164) и встречается в Коране двенадцать раз. Та же лексика в айатах «Чтобы не сказала душа [*nafsun*]: “Горе мне [*yāḥsaratā*] за то, что я нарушила в отношении Аллаха...”» (39:56) и «Пусть же не исходит твоя душа скорбью по ним [*nafsuka ‘alayhim ḥasarātin*]» (35:8). «Днем скорби» станет для неверных день Страшного суда: «Сообщи им о дне скорби [*yawma l-ḥasratī*]» (19:39) — «Так покажет им Аллах деяния их на погибель [*ḥasarātin*] им, и не выйдут они из огня!» (2:167), и неверные скажут: «О, горе нам [*yāḥsaratānā*], за то, что мы упустили там!» (6:31, близкий контекст ср. 8:36). Надлежит вести праведную жизнь, чтобы в конце времен «не остаться тебе порицаемым, жалким [*malūman maḥsūran*]» (17:29), подобно тому как никогда не бывают в скорби и тягости ангелы: «Кто у Него — те не превозносятся, пренебрегая служением Ему, и не устают [*walā yastahsirūna*]» (21:19, ближе к лексическому значению переводит М.–Н.О. Османов: «И это им не в тягость»; интерпретация этого места как относящегося к ангелам см.: Коран. Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского, с. 576, прим. 7). В переносном смысле эта лексика употребляется применительно к Мухаммаду: «И ведь он — несчастье для неверных [*laḥsaratun ‘alā l-kāfirīna*]» (69:50), а также относительно пророков вообще: «О, горе для рабов [*yāḥsaratān ‘alā l-‘ibādī*]! Не приходит к ним ни один посланник, над которым бы они не издевались» (36:30). Наконец, эта же лексика использована при описании невозможности найти недостаток в творении: «Ты не видишь в творении Милосердного никакой несоразмерности. Обрати свой взор: увидишь ли ты расстройство? // Потом обрати свой взор дважды: вернется к тебе взор с унижением и утомленный [*khāsi’an wahuwa ḥasīrun*]» (67:3–4).

⁴⁹ Корень *r-y-b* означает «тревога, беспокойство, сомнение» (*Гурґас В.Ф.* Арабско-русский словарь к Корану и хадисам, с. 327); он встречается в Коране тридцать шесть раз. Другие айаты с той же лексикой не связаны с антропологической проблематикой (2:23, 282; 5:106; 22:5; 29:48; 65:4). Отдельно можно выделить интересно доисламскую (согласно мнению И.Ю. Крачковского, см.: Коран. Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского, с. 613, прим. 17) идиому *rayba l-manīni* — дословно «сомнение судьбы», применяемую к Мухаммаду сомневающимися в его пророческой миссии: «Или они скажут: “Поэт, — поджидаем мы перемены судьбы над ним [*shā’irun natarabbaṣu bihi rayba l-manīni*]” // Скажи: “Поджидайте, и я вместе с вами поджидаю!”» (50:30–31, М.–Н.О. Османов переводит по смыслу: «Каков будет поворот в его судьбе»), см. более подробно: *Mustansir M. Verbal idioms of the Qur’an*. Ann Arbor: Center for Near Eastern and North African Studies, The University of Michigan, 1989. P. 137.

⁵⁰ Свет священного Корана: Разъяснения и толкования. Т. IV. С. 122.

⁵¹ Корень *k-f-r*, связанный со значениями неблагоприятности, неверия, безбожия (см.: *Гурґас В.Ф.* Арабско-русский словарь к Корану и хадисам, с. 701–702), встречается в Коране пятьсот двадцать пять раз, что, к сожалению, исключает

возможность серьезного разбора связанных с ним контекстов вне рамок отдельной работы. Применительно к *qalb*-сердцу неверие появляется только в разобранном в тексте аяте.

⁵² Дословно: «И напоены они в сердцах своих тельцом [*al-‘ij’la*] по их неверию», т.е. речь идет об идолопоклонстве; М.-Н.О. Османов переводит: «Из-за неверия их сердца преисполнились любовью к тельцу». Здесь тельец — «символ непослушания, мятежности, отсутствия веры; это нечто, подобное яду» (Священный Коран с комментариями на русском языке / [толк. Абдуллы Юсуфа Али], с. 57, прим. 83).

⁵³ Корень **‘-m-d** обладает значениями, с одной стороны, «предумышление, преднамеренность», с другой — «подпора, столб, колонна» (*Гурзас В.Ф.* Арабско-русский словарь к Корану и хадисам, с. 553–554) и встречается в Коране семь раз, четыре из них — во втором значении (13:2; 31:10; 89:7 и 104:9).

⁵⁴ Возможно, речь идет о мунафике по имени Ахнас ибн Шарик, который «ходил по ночам на пашни и к ослам мусульмов, поджигал посевы и подрезал поджилки скотине» (Коран. Перевод с арабского и комментарий М.-Н.О. Османова, с. 64, прим. 1). Хариджиты относят этот стих к имаму ‘Али (См.: Коран / Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского, с. 525, прим. 148).

⁵⁵ Свет священного Корана: Разъяснения и толкования. Т. II. С. 175.

⁵⁶ В этих случаях смысл передается посредством производных от корня **k-s-b** — «добывание, снискивание, пропитание; промысел, занятие; приобретение, прибыль» (*Гурзас В.Ф.* Арабско-русский словарь к Корану и хадисам, с. 696), в Коране он встречается шестьдесят семь раз в самых разных контекстах. Ср.: «Не возлагает Аллах на душу [*nafsān*] ничего, кроме возможного для нее. Ей — то, что она приобрела, и против нее — то, что она приобрела для себя [*lahā mā kasabat wa ‘alayhā mā ik’tasabat*]» (2:286). Интересно, что с сердцем-*fuad* близкая конструкция появляется в аяте «И пусть склоняются к нему сердца [*afidatu*] тех, которые не верят в жизнь будущую, и удовлетворяются им и пусть приобретают то, что они приобретают [*waliyaqtarifū mā hum muq’tarifūna*]» (6:113), но с более редким **q-r-f**, также в значении приобретения (см.: *Гурзас В.Ф.* Арабско-русский словарь к Корану и хадисам, с. 653). Указанная выше лексика изящно пересекается в аяте «Поистине, тем, которые приобретают грех [*yaksibūna l-ith’ma*], будет воздано за то, что они снискивали [*yaqtarifūna*]!» (6:120).

⁵⁷ См.: Священный Коран с комментариями на русском языке / [толк. Абдуллы Юсуфа Али], с. 524, прим. 1441.

⁵⁸ Согласно М.-Н.О. Османову, «закрыв сердце твое для Корана, который дан тебе в откровении» (Коран / Перевод с арабского и комментарий М.-Н.О. Османова, с. 768, прим. 3).

⁵⁹ См.: Священный Коран с комментариями на русском языке / [толк. Абдуллы Юсуфа Али], с. 409, прим. 1047.

⁶⁰ См.: Свет священного Корана: Разъяснения и толкования. Т. III. С. 182.

⁶¹ Фактически этот способ упоминания предстает вариацией мотива «слух, зрение, сердца (*af’idata*)» (16:78; 17:36; 23:78; 32:9; 46:26 — два раза, и в 67:23).

⁶² Свет священного Корана: Разъяснения и толкования. Т. IV. С. 248.

⁶³ «Прилагать печать», «запечатывать», от этого же корня происходит *ṭab’un* — «природа; врожденное свойство, качество; темперамент, характер» (*Гурзас В.Ф.* Арабско-русский словарь к Корану и хадисам, с. 674).

⁶⁴ «Печатание, печать», также «конец, заключение, последний» — с этой же лексикой говорится о Мухаммаде как последнем пророке (Гиргас В.Ф. Арабско-русский словарь к Корану и хадисам, с. 204–205); встречается в Коране восемь раз, рассмотренных в тексте.

⁶⁵ Корень *k-n-n* означает покрывать, скрывать, таить, хранить (см.: Гиргас В.Ф. Арабско-русский словарь к Корану и хадисам, с. 709) и встречается в Коране двенадцать раз. Помимо рассмотренных выше, он появляется в аятах о сокрытии своих мыслей, напр.: «И нет греха над вами в том, что вы предложите из сватовства за женщин или скроете в своих душах [*aknantum fī anfusikum*]» (2:235). С той же лексикой Аллах описывает Коран «благородный, // в книге сокровенной [*fī kitābin maktūnin*]» (56:77–78) дарует людям «в горах убежище [*aknānan*]» (16:81), описывает гурий: «Потупившие взоры, глазастые, // точно охраняемые яйца [*bayḍun maktūnun*]» (37:48–49, в пер. М.-Н.О. Османова более понятно: «Потупившие взоры, большеглазые, // (чистые), словно оберегаемое (наседкой) яйцо) и «подобные жемчугу хранимому [*al-lu'lu'ī l-maktūnī*]» (56:23), этим же оборотом описываются райские юноши: «И обходят их юноши, точно они сокровенный жемчуг [*lu'lu'un maktūnun*]» (52:24, в пер. М.-Н.О. Османова «подобные не тронутому [в раковине] жемчугу»). Два айата воспроизводят контекст «что скрывают груди и что обнаруживают [*mā tukinnu ṣudūruhum wamā yu'linūna*]» (27:74 и 28:69) с другой антропологической лексикой.

⁶⁶ Корень *q-f-l* — «замок, запор» (Гиргас В.Ф. Арабско-русский словарь к Корану и хадисам, с. 669), — встречается в Коране только один раз, именно в этом аяате.

⁶⁷ *Kassis H.E.* A concordance of the Qur'an. Berkeley and Los Angeles, 1983. P. 1178–1179.

⁶⁸ *Белкин В.М.* Карманный арабско–русский словарь: Ок. 9400 слов. 2-е изд., испр. и доп. М., 1986. С. 312. Порой этот термин определяется по-иному: «арабским словом *садр* (“грудь”) в Коране иногда обозначается “человеческая сущность”, “природа” («Свет священного Корана: Разъяснения и толкования. Т. VI. СПб., 2008. С. 410); «сердце и дух» (там же, с. 255). «сердца и ум... в арабском языке обозначается словом *садр* — “грудь”, “сердце”» (Священный Коран с комментариями на русском языке / [толк. Абдуллы Юсуфа Али]. Н. Новгород, 2007. С. 1001, прим. 3476).

⁶⁹ Корень *b-l-w* со значениями «испытания» и одновременно «узнавания» (Гиргас В.Ф. Арабско-русский словарь к Корану и хадисам, с. 76) встречается в Коране тридцать восемь раз. Аллах ниспосылает несчастья как испытание («В этом для вас испытание [*balāun*] от Господа вашего великое!», 2:49, эта же формулировка в аятах 7:141 и 14:6) и дарует людям блага, чтобы испытать их («...чтобы испытать вас [*liyabluwakum*] в том, что Он даровал вам. Старайтесь же опередить друг друга в добрых делах!», 5:48; «Он — тот, который сделал вас преемниками на земле и возвысил одних из вас над другими по степеням, чтобы испытать вас [*liyabluwakum*] в том, что он вам доставил», 6:165). И благо, и зло — это испытание от Аллаха: «Мы испытываем вас [*wanablūkum*] злом и добром для искушения» (21:35), но также и возможность религиозного обращения: «И испытывали Мы их [*wabalawnāhum*] добром и злом, — может быть, они обратятся!» (7:168). Аллах испытывает пророков («И вот, Господь испытал [*ibtalā*] Ибрахима словесами...», 2:124; о нем же см. 37:106; Сулайман — см. 27:40); испытывает верующих, отвращая их от неверных («Он отвернул вас от них, чтобы испытать вас [*liyabtalīyakum*]», 3:152; «чтобы испытать верующих [*waliyubliya*] хорошим

испытанием от Него», 8:17; «Там испытаны [*ubtuliyā*] были верующие и потрясены сильным потрясением!», 33:11; по смыслу о том же говорится в аяте «чтобы одних испытать [*liyabluwā*] другими», 47:4); испытывает неверных, чтобы показать их неверие («Так Мы испытываем их [*nablūhum*] за то, что они нечестивы!», 7:163; близкий контекст в аяте 68:17); наконец, испытывает всех («действительно, Мы испытываем [*lamubtalīna*]!», 23:30; чтобы испытать вас [*liyabluwakum*], кто из вас лучше в деле», 11:7, то же в аятах 18:7 и 67:2; «И мы испытываем вас [*walanabluwannakum*], чтобы узнать среди вас усердствующих и терпеливых, и испытаем [*wanabluwā*] сообщения о вас», 47:31), а человек, в свою очередь, по результатам этого испытания нередко приходит к определенным выводам: «А человек, когда испытает его [*ibtalāhu*] Господь, почитит и благодетельствует, тогда он говорит: “Господь мой почитил меня!” // А когда Он испытает его [*ibtalāhu*] и определит ему пропитание, то он говорит: “Господь мой унизил меня!”» (89:15–16). Испытания могут быть конкретизированы: «Мы испытываем вас [*walanabluwannakum*] кое-чем из страха, голода, недостатка в имуществе и душах и плодах...» (2:155), Талут (=Саул) говорит об испытании рекой: «Аллах испытывает вас рекой...» (2:249, ср. Суд. 7:4–5), возможно испытание добычей («Конечно, Аллах будет испытывать вас [*layabluwannakumu*] добычей», 5:94), тем, что один народ многочисленнее другого («Вы свои клятвы обращаете в обман между вами, потому что один народ многочисленнее другого. Аллах только испытывает вас [*yablūkumu*] этим...», 16:92). Дважды в Коране говорится о «явном испытании» [*al-balāu l-mubīnu*] (аяты 37:106 и 44:33). Мусульманам, в свою очередь, надлежит испытывать сирот, разумны ли они, чтобы наследовать («И испытывайте [*wa-ibtalū*] сирот, а когда они дойдут до брачного возраста, то если заметите в них зрелость разума, отдавайте им их имущество», 4:6). Не может быть подвергнута испытанию только власть самого Аллаха, слова об этом вложены в уста Шайтану в сцене соращения Адама: «И нашептал ему Сатана, он сказал: “О Адам, не указать ли тебе на древо вечности и власть непреходящую [*wamulkin lā yablā*]?”» (20:120), по смыслу — неиспытываемая. Испытание может носить не только прагматический, но и духовный характер: «Вы будете испытаны и в ваших имуществах, и в вас самих [*latublawnunna fī amwālikum wananfusakum*]» (3:186), тот же аят в переводе М.-Н.О. Османова интерпретирован следующим образом: «Вас непременно подвергнут испытанию богатствами вашими и личными [невзгодами, такими как участие в *джихаде*, болезни и страданиям], а души ваши [– поклонением Богу и страданиями, что ниспосылаются вам]» (3:186). Тот же антропологический контекст продолжается в одном из аятов о Страшном суде: «испытает всякая душа [*tablū kullu nafsin*], что она сделала раньше» (10:30). Другой контекст увязывает подобное испытание с термином *sirr*, «[сердечной] тайной»: «в тот день, когда будут испытываемы тайны [*yawma tublū l-sarāiru*]» (86:9), в переводе М.-Н.О. Османова — «когда обнажатся мысли сокровенные» (86:9). Особый антропологический контекст задает аят «Мы ведь создали человека из капли, смеси, испытывая его [*nabtalīhi*], и сделали его слышанием, видящим» (76:2), хотя И.Ю. Крачковский считает (см.: Коран. Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского, с. 634, прим. 4), что *nabtalīhi* связано скорее со следующим аятом: «Мы ведь повели его по пути либо благодарным, либо неверным» (76:3) — в этом случае этот контекст оказывается близок аяту, в котором Сулайман говорит: «Это — из милости Господа моего, чтобы испытать меня [*liyabluwanī*] — буду ли я благодарен или неверен» (27:40).

⁷⁰ Ср.: 2:74; 5:13; 6:43; 10:88; 22:53; 39:22; 57:17; 39:23. Это сравнение отчетливо аксиологически негативно, сердце не должно быть жестким, ср. русское «сердце не камень».

⁷¹ Контекст воскрешения, вероятно, косвенно отражает сюжет творения человека из камня, близкий новозаветному: «Не думайте говорить в себе: “Отец у нас Авраам”, ибо говорю вас, что Бог может из камней сих воздвигнуть детей Аврааму» (Мф. 3:9).

⁷² 5:7 в пер. М.-Н. О. Османова.

⁷³ 8:43 в пер. М.-Н. О. Османова.

⁷⁴ См.: Свет священного Корана, Т. VIII, с. 381.

⁷⁵ «Хвалит Аллаха то, что в небесах, и то, что на земле. Он — великий, мудрый! // Ему принадлежит власть над небесами и землей; Он живет и мертвит: ведь Он — мощен над всякой вещью. // Он — первый и последний, явный и тайный, и Он о всякой вещи знающ. // Он — тот, кто сотворил небеса и землю в шесть дней, потом утвердился на троне; Он знает, кто входит в землю и что выходит из нее, что нисходит с неба и что поднимется там. И Он — с вами, где бы вы ни были. Аллах видит то, что вы делаете! // Ему принадлежит власть над небесами и землей, и к Аллаху возвращаются все дела. // Он вводит ночь в день и вводит день в ночь, и Он знает про то, что в груди [*bidhāti l-ṣudūri*]» (57:1–6).

⁷⁶ См.: Священный Коран с комментариями на русском языке, с. 1205, прим. 4384.

⁷⁷ Корень *b-gh-ḍ* встречается в Коране в пяти айатах и означает «ненависть» (Гургаз В.Ф. Арабско-русский словарь к Корану и хадисам, с. 70). Кроме уже упомянутого этот корень встречается четыре раза в словосочетании «вражда и ненависть [*al-ʿadāwata wal-baghḍāa*]». Аллах возбуждает среди христиан «вражду и ненависть [*al-ʿadāwata wal-baghḍāa*] до дня воскресения» (5:14), поскольку христиане «забыли часть того, что им было упомянуто» (5:14); то же — относительно иудеев: «Мы бросили между ними вражду и ненависть [*al-ʿadāwata wal-baghḍāa*] до дня воскресения» (5:64). Соответственно, ненависть между мусульманами желает заронить Шайтан: «Сатана желает заронить среди вас вражду и ненависть [*al-ʿadāwata wal-baghḍāa*]» (5:91). В такой же формулировке пророк Ибрахим и его община обращаются к своему народу: «Началась между нами и вами ненависть и вражда [*al-ʿadāwata wal-baghḍāa*] навсегда, пока вы не уверуете в Аллаха единого...» (60:4, у И.Ю. Крачковского инверсия, в тексте Корана — «вражда и ненависть»).

⁷⁸ Эта же лексика применяется и к сердцу-*qalb*: «Не утверждай в сердцах наших злобы [*ghillan*] к тем, кто уверовал» (59:10). В форме множественного числа — «оковы», «узы», «цепи»: пророк метафорически снимает со своей общины «бремя и оковы [*iṣraḥum wal-aghilāla*], которые были на них» (7:157) — они же приготовленные для неверных «цепи, узы и огонь [*salāsilā wa-aghilālan wasa ʿiran*]» (76:4): «цепи на шеях [*al-aghilālu fī a-nāqihim*]» (13:5, тж. 34:33 и 40:71), «оковы [*aghilālan*] до подбородка, и они вынуждены поднять голову» (36:8, в переводе М.-Н.О. Османова «оковы, которые будут подпирать их подбородки так, что они будут все время задирать головы»), ввиду чего неверные оказываются неспособны склониться перед Аллахом.

⁷⁹ См.: Свет священного Корана. Т. III. С. 326.

⁸⁰ Священный Коран с комментариями на русском языке, с. 646, прим. 1963.

⁸¹ Интерпретация согласно И.Ю. Крачковскому и М.-Н. О. Османову (Коран / Пер. с араб. и комм. М.-Н. О. Османова, с. 877, прим. 3–4).

⁸² «Нужное, потребное, потребность, желание» (*Гурғас В.Ф.* Арабско-русский словарь к Корану и хадисам, с. 193).

⁸³ По объяснению И.Ю. Крачковского, «во избежание злого глаза» (Коран / Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского, с. 560, прим. 41).

⁸⁴ К сожалению, все переводы *fī šudūrihim* в этом аяте не дословны: например, И.Ю. Крачковский переводит «в их душах»: «Ведь вы страшнее в их душах, чем Аллах» (59:13), М.-Н.О. Османов — «в сердцах»: «страх перед вами... сильнее в сердцах их, чем перед Аллахом» (59:13).

⁸⁵ *r-ʿ-b* — «страх, ужас» (аяты 3:151; 8:12; 33:26; 59:2), *w-j-l* — «опасение, страх, боязнь» (аяты 8:2; 22:35; 23:60), *w-j-f* — «волнение, трепет» (аят 79:8), *f-z-ʿ* — «испуг, страх, ужас» (аят 34:23).

⁸⁶ См.: *Гурғас В.Ф.* Арабско-русский словарь к Корану и хадисам, с. 320. Этот корень встречается в Коране двенадцать раз. Прежде всего, с этой лексикой Коран призывает бояться Аллаха: «Меня страшитесь [*wa-iyūya fa-irhabūni*]» (2:40, тж. 16:51) — и верующие «боятся своего Господа [*lirabbihim yarhabūna*]» (7:154), призывая его «с надеждой и трепетом [*raghaban warahaban*]» (21:90). Обратный пример имеет место, когда Аллах обращается к пророку Мусе со словами: «Сунь руку свою за пазуху, и, когда вынешь, будет она [совершенно] белой и не будет на ней отметин [от проказы]. [А потом] прижми ее к себе без опаски [*mina l-rahbi*] [и вернется рука в прежнее состояние]» (28:32, пер. М.-Н.О. Османова, дословно в пер. И.Ю. Крачковского «прижми свое крыло к себе [*wa-udmum ilayka janāhaka*]»). С этой же лексикой мусульмане устрашают неверных: «И приготовьте для них, сколько можете, силы и отрядов конницы; ими вы устрашите [*turhibūna*] врагов Аллаха» (8:60), с другой стороны, так же пугают и колдуны: «А когда они бросили, то околдовали глаза людей и перепугали их [*wa-istarhabūhum*] и привели великое колдовство» (7:116). В оставшихся случаях речь идет о монахах (5:82; 9: 31, 34) и монашестве (58:27).

⁸⁷ Корень *k-b-r* очень многозначен и может означать как «величие, слава», так и, в данном случае, «гордость, высокомерие» (*Гурғас В.Ф.* Арабско-русский словарь к Корану и хадисам, с. 685–687), он встречается в Коране 161 раз. В интересующем нас последнем значении он встречается, например, в описании посмертной судьбы неверных: «Войдите же во врата геены — для вечного пребывания там! Скверно пребывание возгордившихся [*al-mutakabirīna*]!» (16:29, тот же контекст в аятах 39:60, 72) и т.д.

⁸⁸ Мотив мольбы об избавлении сердца от Шайтана имеет, возможно, истоки в доисламском предании; так, Абу ‘Убайд (774–838) в своей книге «Достоинства Корана» приводит аят, ниспосланный Мусе и не ниспосланный Мухаммаду, начинающийся следующим образом: «Господи! Не допусти Сатану в наши сердца и избавь нас от него!» (*ас-Суйюти*, Указ. соч., Вып. 1, с. 151–152). В притче, передаваемой со ссылкой на некоего Алауддина Термизи и его труд *Навадир алу-усул*, причиной наличия Ханнаса (по притче — сына Иблиса) в сердце называется то, что некогда Адам, тщетно пытаясь избавиться от Ханнаса, в конце концов убивает и съедает его: «Когда праotec рода человеческого Адам спустился из рая в дольний мир, однажды Хавва (Ева) сидела одна, пришел Иблис, ведя за собой Ханнаса, и сказал Хавве: “Это мое дитя, оставь его у себя”. Когда вернулся Адам и узнал, кто есть Ханнас, его это очень рассердило, и он, расчленив его на четыре части, разбросал на вершины четырех гор. Когда явился Иблис и Ева поведала ему, что сделал Адам с Ханнасом, он только дважды прокричал: “О Ханнас!”»

И тот явился цел и невредим. Козни Иблиса продолжались, и Адам снова убил Ханнаса, сжег, а пепел бросил в воду. И снова Иблис оживил его. В третий раз Адам убил Ханнаса и съел. Явился Иблис и закричал: “О Ханнас! О Ханнас!” Ханнас подал голос из сердца Адама, а Иблис радостно воскликнул: “Оставайся там! Только этого я и добивался”» (*Танеева-Саломатиаева Л. З. Истоки суфизма в средневековой Индии: братство Чиштийа / Ин-т востоковедения РАН. М., 2009. С. 87*). Тематически мотив разбрасывания частей тела на вершинах четырех гор и воскресения восходит к айату «И вот сказал Ибрахим: “Господи! Покажи мне, как Ты оживляешь мертвых”. Он сказал: “А разве ты не уверовал?” Тот сказал: “Да! Но чтобы сердце мое успокоилось”. Сказал Он: “Возьми же четырех птиц, собери их к себе, потом помести на каждой горе по части их, а потом позови их: они явятся к тебе стремительно, и знай, что Аллах велик и мудр!”» (2:260).

⁸⁹ Там же. С. 161.

⁹⁰ *ас-Суйюти*. Указ. соч., Вып. 3. С. 51.

⁹¹ Обобщение по: *ас-Суйюти*, Указ. соч., Вып. 2, с. 132 и 231, прим. 115.

⁹² *ал-Газали ат-Туси, Абу Хамид Мухаммад*. Кимийа-йи са‘адат («Эликсир счастья»). Часть 1: ‘Унваны 1–4. Рукн 1 / Пер. с перс., вступ. ст., коммент. и указ. А.А. Хисматулина. СПб., 2002. С. 15.

⁹³ *Гиргас В.Ф.* Арабско-русский словарь к Корану и хадисам, с. 880.

Опыт преподавания сравнительно-исторического индоевропейского языкознания на отделении религиоведения философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова

Курс «Введение в сравнительно-историческое индоевропейское языкознание» читается на отделении религиоведения с 2014 года, сначала как гуманитарная дисциплина по выбору для студентов специалитета, а с 2015 года как курс по выбору блока гуманитарных, социальных и экономических дисциплин, входящего в вариативную часть учебного плана магистратуры по направлению подготовки «Религиоведение» на философском факультете МГУ имени М.В. Ломоносова. Предполагается, что до начала освоения данной дисциплины студенты бакалавриата должны прослушать лингвистические курсы «Русский язык и культура речи» и «Древние языки», включающий изучение латинского и древнегреческого языков,¹ и, таким образом, владеть важнейшей лингвистической терминологией и основами грамматики двух опорных языков компаративистики.

Целью дисциплины является представление студентам систематизированных сведений о сравнительно-историческом изучении индоевропейских языков и о реконструкции индоевропейской культуры. В задачи дисциплины входят ознакомление студентов с важнейшими концепциями индоевропеистики, с методами сравнительно-исторического языкознания, со структурой и принципами построения профессиональных справочников, словарей,² пособий, учебников, включая интернет-ресурсы,³ а также введение в круг проблем реконструкции праязыка и протокультуры, в том числе религиозных верований.

Основную трудность в процессе преподавания «Введения в сравнительно-историческое индоевропейское языкознание» магистрантам-религиоведам представляет отсутствие учебных посо-

бий, предназначенных для студентов нефилологических факультетов: имеющиеся учебники, насколько можно судить, иногда трудны для восприятия учащимися без специальной лингвистической подготовки,⁴ поэтому, читая данный курс, следует использовать пособия не только по индоевропейскому языкознанию, но и по введению в языкознание.⁵ К основной учебно-методической литературе, на которой построен курс, можно отнести работы Л.Г. Герценберга и К.Г. Красухина,⁶ отдельные главы которых студенты осваивают самостоятельно, о чем будет сказано далее, а также пособие Дж. Клаксона,⁷ общие вопросы компаративистики излагаются по книге С.А. Бурлак и С.А. Старостина.⁸

Вводное занятие посвящено предмету и задачам сравнительно-исторического индоевропейского языкознания. Студенты знакомятся с теорией языкового родства и способами его определения. Они узнают, что лингвисты разделяют лексику языка на «базисную», к которой относятся слова, не зависящие от конкретной культуры и исторической эпохи и присутствующие в любом языке, и «культурную», часто заимствуемую из языка в язык, знакомятся со списком базисной лексики М. Сводеша. Студенты выясняют, в чем состоит лингвистическая реконструкция и что основополагающее значение для нее имеет установление фонетических законов, знакомятся с принципами сравнительно-исторического языкознания, включающими системность реконструкции, строгий формальный метод, восхождение от формы к значению, учет межуровневых связей и типологического критерия при реконструкции языковых систем,⁹ а также узнают о задачах, стоящих перед сравнительно-историческим языкознанием, одной из которых является реконструкция индоевропейской протокультуры и прародины.¹⁰

В рамках курса далее рассматриваются индоевропейская фонетика, морфология, синтаксис, а также лексикология. Предполагается самостоятельное изучение студентами рекомендованной литературы по теме «Состав индоевропейской семьи языков» и представление классификации индоевропейских языков в форме таблицы или схемы.¹¹ На семинарских занятиях обсуждаются проблемы реконструкции индоевропейской фонетики на конкретных примерах: задания для проведения текущей и промежуточной аттестации включают со-

поставление однокоренных слов в нескольких индоевропейских языках для реконструкции индоевропейских фонем и описания фонологических изменений.¹² Изучив индоевропейскую фонетику, студенты получают представление о системе индоевропейского консонантизма и вокализма, индоевропейской акцентуации, структуре индоевропейского корня и аблауте — разновидности чередования гласных, выражающего словоизменительные и словообразовательные значения. Ознакомление с индоевропейской морфологией включает обзор основных именных грамматических категорий и системы местоимений в общеиндоевропейском языке, анализ основ презенса, аориста, перфекта и того, как они отражены в отдельных группах индоевропейских языков, обзор системы залогов и наклонений и личных окончаний глагола в общеиндоевропейском языке, анализ проблем реконструкции индоевропейского перфекта.

Особое внимание в курсе уделяется реконструкции индоевропейской лексики, рассматриваемой в разделе «Индоевропейское языкознание и индоевропейская мифология». Студенты узнают о том, что такое системная реконструкция праязыкового лексического фонда, знакомятся с современными принципами этимологических исследований. Необходимо отметить, что по мере развития знаний о звуковых изменениях в исследуемых языках реконструкции праформ могут уточняться (так называемая «перманентная реконструкция») и трудность для реконструкции представляют, с одной стороны, сближения слов, являющихся, по гипотезе исследователя, разными производными одного и того же праязыкового корня, но при этом сильно различающихся семантически, с другой — принципиальное исключение из сопоставления слов, которые, хотя и могут, с фонетической точки зрения, быть возведены к тому же праязыковому прототипу, имеют значение, отличное от представленного в большинстве языков; таким образом, принятие гипотезы, сводящей рассматриваемые слова к одному праязыковому прототипу, ставит вопрос о реконструкции его значения: необходимо определить, какие значения соответствующее слово имело в праязыке, а какие появились в языках-потомках за время их независимого развития.

Фрагменты реконструкции лексики, дающей сведения о прародине и протокультуре различных народов, в том числе индоевро-

пейских, представлены в книге С.А. Бурлак и С.А. Старостина.¹³ Реконструироваться могут не только отдельные группы индоевропейской лексики (числительные, термины родства, таксономия животных, цветообозначения), но и целые связные тексты, например, басня, составленная на индоевропейском языке А. Шлейхером (1821–1868)¹⁴ и переведенная впоследствии исследователями на несколько древних индоевропейских языков: санскрит, древнегреческий, латинский, готский, старославянский.¹⁵

При реконструкции семантики культурной лексики может быть использована экстралингвистическая информация, в свою очередь, реконструкция лексики служит источником исторических сведений, в том числе по истории религии. На занятиях дается обзор основных публикаций по индоевропейскому языкознанию, в которых представлена реконструкция культурной лексики. В сфере науки о культуре, как отмечает Ю.С. Степанов, исследовательские области включают «историю духовных ценностей (концептов культуры)», «историю слов» и «историю вещей»,¹⁶ что можно отнести и к исследованию религии как одной из областей культуры. Социальный и культурологический контекст описания общеиндоевропейской лексики представлен в словаре Э. Бенвениста.¹⁷ Методы реконструкции семантического словаря праязыка, в частности лингвистическая палеонтология культуры (метод «слов и вещей»), рассматриваются в книге Т.В. Гамкрелидзе и В.В. Иванова, подводящей итог индоевропеистике XX века.¹⁸

В разделе, посвященном структуре индоевропейского пантеона, авторы уделяют основное внимание соотношению между социальными структурами и структурой пантеона, исходя из известной концепции Ж. Дюмезиля, заключающейся в том, что индоевропейская идеология базируется на трех принципах, которым соответствуют три социальные функции и исполняющие их три сословия: поддержание порядка находится в сфере жрецов, сила и доблесть — в сфере воинов, а плодородие, богатство и т. п. — земледельцев и пастухов.¹⁹ Указывая, что «религиозные представления и соотношения между элементами пантеона — это в сущности проецирование на небеса существующих в данной социальной среде взаимоотношений отдельных социальных групп»,²⁰

исследователи отмечают дуальный характер индоевропейского пантеона, который представлен, во-первых, верховным божеством ясного неба и солнца, сопоставимым с функцией жречества, и, во-вторых, божеством грозовой небесной скалы и молнии, сопоставимым с социальным рангом воинов.²¹ Согласно предлагаемой реконструкции, эти божества, наряду с социальными функциями, совмещали и хозяйственные, связанные с силами природы, обусловливающими плодородие земли и изобилие, а появление особых божеств — покровителей хозяйственной деятельности, соотносимых с функцией земледельцев, следует отнести к периоду распада индоевропейской общности.²² Далее Т.В. Гамкрелидзе и В.В. Иванов рассматривают преобразование исходной общеиндоевропейской системы пантеона в отдельных индоевропейских традициях и отмечают, что в некоторых случаях при сохранении функциональных соотношений божеств в пантеоне их древние имена заменяются на более поздние.²³

Среди новейших публикаций, посвященных индоевропейским религиозным представлениям, как пишет Н.Н. Казанский, преобладают работы, посвященные содержательной интерпретации религиозного обряда, выполненные без формального соотнесения обозначений элементов культа, в то время как исследований формальных сопоставлений в области древней религии, основанных на лингвистической реконструкции, значительно меньше.²⁴ Реконструкция общего культа, основанная на сопоставительном изучении ритуала, позволяет выделить так называемый основной миф о борьбе громовержца со змеем, воссоздать отдельные космогонические представления, а также исследовать механизм появления новых теонимов — имен богов.²⁵

Говоря о филологических работах, посвященных религиям античности, следует прежде всего отметить этимологические исследования: рассматриваются отдельные имена (Дионис, Аполлон, Гера, Персефона) и эпитеты — культовые эпитеты, анализируются способы именования богов в религиях античности, в частности в Древней Греции, на материале литературных (хоровая лирика, трагедия) и документальных (надписи) текстов.²⁶ Ряд публикаций посвящен этимологии терминов, связанных с культом: «мистерия», латинское

prodigium «чудо, чудесное явление».²⁷ Н.Н. Казанский подчеркивает важность сочетания типологического и лингвистического подходов к исследованию религий античности, отмечая, что «лингвистическими методами можно восстановить праформу отдельных теонимов <...>, а затем на основании функций божества, этимологии его имени и его месте в различных пантеонах предположить, что какая-то одна из функций отражает древнее состояние»²⁸.

Одним из направлений изучения древней индоевропейской культуры, в том числе религии, является разработка вопросов сравнительно-исторической лингвистической поэтики. В рамках курса студенты знакомятся со статьей П.А. Кочарова об индоевропейских обозначениях неба и земли, среди типов обозначения которых автор выделяет, помимо пространственной метафоры (каменный небосвод — опора, несущая поверхность) и эпитеты, указывающие на доступные восприятию признаки (сияющее небо — черная земля и др.), также и мифологическую метафору: Небо-Отец — Земля-Мать.²⁹

Таким образом, в результате освоения дисциплины «Введение в сравнительно-историческое индоевропейское языкознание» студенты получают представление о важнейших концепциях и проблемах индоевропеистики, овладевают навыками лингвистического анализа конкретного языкового материала с использованием соответствующей специальной литературы и приобретают умение формулировать и решать задачи, возникающие в ходе научно-исследовательской деятельности и требующие углубленных профессиональных знаний в области современного религиоведения как филологически ориентированной дисциплины.

¹ Описание курса см. в статье: *Осипова О.В.* Опыт преподавания древних языков на отделении религиоведения философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова // Вестник Российского сообщества преподавателей религиоведения. Выпуск 1. М.: Социально-политическая мысль, 2008. С. 86–89.

² Лингвистический энциклопедический словарь / Гл. ред. В.Н. Ярцева. М.: Советская энциклопедия, 1990.

³ Например, материалы отдела сравнительно-исторического изучения индоевропейских языков Института лингвистических исследований РАН // www.iling.spb.ru/materials.html (14.03.2016); Список протоиндоевропейских корней // en.wiktionary.org/wiki/Appendix:List_of_Proto-Indo-European_roots (14.03.2016).

⁴ *Meiè A.* Введение в сравнительное изучение индоевропейских языков / Пер. Д. Кудрявского, перераб. и доп. по 7 фр. изд. А. Сухотиным под ред. и с примеч. Р. Шор;

Вступительная статья. М. Сергиевского. М.: УРСС, 2009; *Савченко А.Н.* Сравнительная грамматика индоевропейских языков. 2-е изд. М.: УРСС, 2003; *Семереньи О.* Введение в сравнительное языкознание. 3-е изд. / Пер. с нем. М.: УРСС, 2010.

⁵ *Реформатский А.А.* Введение в языковедение / Под ред. В.А. Виноградова. М.: Аспект Пресс, 2000.

⁶ *Герценберг Л.Г.* Краткое введение в индоевропеистику. СПб.: Нестор-История, 2010; *Красухин К.Г.* Введение в индоевропейское языкознание: Курс лекций: Учебное пособие для студентов вузов. М.: Академия, 2004.

⁷ *Clackson J.* Indo-European Linguistics: An Introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

⁸ *Бурлак С.А., Старостин С.А.* Сравнительно-историческое языкознание: Учебник для студентов высших учебных заведений. М.: Академия, 2005.

⁹ См. *Красухин К.Г.* Ук. соч. С. 294–296.

¹⁰ Там же. С. 297–301.

¹¹ Классификация индоевропейских языков и их соотношение рассматриваются в пособии: *Герценберг Л.Г.* Ук. соч. С. 150–228.

¹² Используются задания из учебников Дж. Клаксона и С.А. Бурлак и С.А. Старостина.

¹³ *Бурлак С.А., Старостин С.А.* Ук. соч. С. 264–265. Табл. 4.1.1.

¹⁴ Текст и анализ использованных форм см. в пособии: *Герценберг Л.Г.* Ук. соч. С. 101–117.

¹⁵ Там же. С. 117–138.

¹⁶ *Степанов Ю.С.* «Слова», «Понятия», «Вещи». К новому синтезу в науке о культуре // *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов / Пер. с фр.; Общ. ред. и вступ. ст. Ю.С. Степанова. М.: Прогресс–Универс, 1995. С. 11.

¹⁷ *Бенвенист Э.* Религия // *Бенвенист Э.* Ук. соч. С. 343–402.

¹⁸ *Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы: реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры: Кн. 2. Тбилиси: Тбилисский университет, 1984. С. 457–461.

¹⁹ *Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев. М.: Наука, 1986.

²⁰ *Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч. Вс.* Ук. соч. С. 790.

²¹ Там же. С. 791–794.

²² Там же. С. 793.

²³ Там же. С. 794–799.

²⁴ *Казанский Н.Н.* К этимологии эпитета Аполлона *Καρῦεϊος* // Индоевропейское языкознание и классическая филология — XIII (чтения памяти И.М. Тронского) / Отв. ред. Н.Н. Казанский. СПб., 2009. С. 222.

²⁵ *Казанский Н.Н.* Ук. соч. С. 222–223.

²⁶ Подробнее см. в статье: *Осипова О.В.* Классификация эпиклез древнегреческих богов // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2014. № 6. С. 100–106.

²⁷ См.: *Осипова О.В.* Религии Древней Греции и Древнего Рима: обзор исследований на русском языке 1980–2010-х годов // Религиоведение. 2013. № 2. С. 24.

²⁸ *Казанский Н.Н.* Ук. соч. С. 222.

²⁹ *Кочаров П.А.* О мифопоэтических представлениях, отраженных в индоевропейских обозначениях неба и земли // Индоевропейское языкознание и классическая филология — IX (чтения памяти И.М. Тронского) / Отв. ред. Н.Н. Казанский. СПб., 2005. С. 123–128.

Общество Иисуса в трудах зарубежных исследователей

Общество Иисуса является самым влиятельным католическим орденом, имеющим почти пятивековую историю. Оно было основано Игнатием Лойолой, написавшим конституцию ордена и «Духовные упражнения», являющиеся основой работы Общества и в настоящее время. Папа Павел III одобрил и утвердил уложения института Общества Иисуса в Апостольском послании «*Regimini militantis Ecclesiae*» от 27 сентября 1540 г. Общество почти сразу приобрело универсальное значение, сосредоточив в своих руках преподавание (преимущественно высшее), миссионерство и священническое служение.

Общество Иисуса было предметом анализа ученых на протяжении всего периода существования. Библиография по истории Общества Иисуса огромна. По данной проблеме существует большое количество литературы не только научной, но и художественной. За рубежом интерес к этой теме никогда не утихал, поэтому подавляющая часть исследований выполнена зарубежными авторами.

Работы по данной теме можно классифицировать разными способами. В первую очередь можно выделить в отдельную группу труды членов ордена. Исследователи, которые не были членами Общества Иисуса, чаще всего занимали критическую позицию по поводу ордена и его роли в истории. Особенно сильно критиковались философия иезуитов и их миссионерская деятельность историками-протестантами, например, Г. Бемером в работе «История Ордена иезуитов¹». Третья группа исследований — это труды, написанные с неконфессиональной точки зрения, которые стали появляться только в XX веке, в основном в его второй половине.

Таким образом, исследования об Обществе Иисуса делятся на три части, согласно позиции, которой придерживался автор по отношению к ордену.

По тематике исследований можно выделить несколько сфер, которые особо интересовали ученых. Помимо работ по истории ордена в различные периоды и в разных странах, особое внимание исследователи уделяют личности Игнатия Лойолы, игнатианской мистике, теологии.

Об основателе ордена иезуитов, Игнатии Лойоле, написано большое количество исследований. В конце XVI века П. де Рибаденейра по поручению генерала Ф. Борджиа написал первую официальную биографию И. Лойолы. Эта работа носит агиографический характер. В XX веке иезуиты многократно обращались к исследованию биографии своего основателя. Х. Крейскель написал работу «Святой Игнатий Лойола», в которой заново пересмотрел некоторые факты. Исследованию деятельности основателя ордена на территории Святой Земли посвящена работа иезуита С. Бартины².

Личность Лойолы сравнивали с различными историческими персонажами. Г. Моно³ сравнивает его с М. Лютером и Ж. Кальвином. Б. Гердер сопоставил Лойолу со Святым Франциском.

Интерес к личности святого Игнатия не утихает и среди современных иезуитов. Д. Берtrand подверг так называемому «социальному анализу» политику Лойолы. Ш. Кихле⁴ обозначил причину уникальности личности Игнатия, как сочетание мистического начала с миссионерским.

Заметный вклад в изучение духовности основателя Общества Иисуса внес иезуит Х. Ранер⁵. В работе «Игнатий Лойола и историческое становление его духовности» он пишет о «magis» — источнике уникальности личности Лойолы.

Таким образом, личность основателя ордена является предметом изучения на протяжении почти пяти веков. Он соединил в себе мистика, талантливого организатора и руководителя.

Составление официальной истории ордена началось в XVII веке по поручению генерала К. Аквавивы. В основу были положены материалы Римского архива Общества Иисуса. До середины XIX века было издано восемь томов. Таким образом, официальная история была доведена лишь до 1645 года. Это собрание является совокупностью фактов и не содержит критического подхода. Бы-

ли составлены также описания деятельности иезуитов в различных провинциях. В 1892 году генерал Л. Мартин решением XXIV Генеральной конгрегации официально постановил издавать историю провинций. Спустя несколько лет вышли истории провинций Италии, Испании, Бельгии. Остальные провинции также издали свои многотомные истории. Эти исследования заслуживают пристального внимания, так как они написаны на основе материалов местных архивов и содержат важные факты.

Особо следует отметить работу Жозефа де Гибера «Духовность Общества Иисуса»⁶, опубликованную в 1945 году. Она была написана к 400-летию со дня основания ордена иезуитов по просьбе Генерала Владимира Ледуховского (1915–1942), создавшего Институт по изучению истории ордена. В 2001 году этим Институтом был издан фундаментальный справочник по истории Общества Иисуса. Издание вышло в пяти томах и содержит помимо биографических сведений понятия, связанные с деятельностью ордена.

Современная история ордена отражена в работе иезуита Луи Синтаса «Плюрализм в церкви», посвященной анализу послесоборного католицизма и места иезуитов в обновленной церкви. Иезуит Пьетро Такко-Вентури, в работе «История Общества Иисуса в Италии» разделил историю Церкви на два периода: до создания Общества Иисуса и после него. При этом первый период описывается как погрязший в грехе, а Общество Иисуса представлено как наиболее полное выражение христианского идеала.

Профессор истории церкви Ф. Лекривен в исследовании «Для вящей славы Божьей. Миссия иезуитов» обращается к истокам миссии иезуитов и находит в заветах Игнатия Лойолы вдохновение для современных миссионеров.

Не меньшее количество исследований написано с критической позиции. Самые скандально известные работы в данной области — это труды Ж. Мишле и Э. Кине. Они читали лекции в Коллеж де Франс. В 1843 году курс был издан. Кине видит в ордене, созданном Лойолой, «официальную полицию католицизма». Для Ж. Мишле мораль иезуитов — это «полицейский дух, распространенный на сферу Божественного»; здесь все строится на «взаимном наблюдении и взаимном доношении»⁷. Имелись многочисленные откли-

ки на Ж. Мишле и Э. Кине, в частности, анонимная брошюра «В защиту Церкви, ее власти, ее установлений и Ордена иезуитов от клеветы их противников», а также ответы самих иезуитов. Иезуит де Равиньян в 1844 году в Париже издал ответ на критические памфлеты противников «О существовании иезуитов и об их ордене».

П.М. Бицилли считает, что орден иезуитов — единственное общество, «приближающееся по типу не к организму, как — более или менее — все известные нам общества, а к механизму⁸». Потому что оно не обновляется, не имеет внутренних конфликтов по причине несовпадения общих и личных целей, в нем личное умерщвлено без остатка.

Исследования истории Общества Иисуса занимают значительное место и в работах, которые не касаются непосредственно ордена, а посвящены истории христианства. Так, в монографии историка М. Космана «Реформация и контрреформация в Литве» рассматривается тема иезуитской пропаганды на территории Литвы и Белоруссии. Он приходит к выводу, что иезуиты подорвали основы гуманистического образования, заложенного Реформацией. Историей иезуитской педагогики занимался также Л. Курдыбаха. Он не столь категорично критиковал орден, считая что, иезуитские коллегии дают прекрасное образование.

Деятельность иезуитов в России изучали польские ученые на рубеже XIX–XX веков. М. Лорет занимался вопросами взаимодействия ордена с Ватиканом. В работе «Католическая Церковь и Екатерина II. 1772–1784 гг.» он считает существование Общества Иисуса в Российской империи незаконным. М. Лорет основывается на материалах римских архивов. Современный ученый-историк Я. Тазбир проанализировал большое количество архивных документов и глубоко исследовал политическую доктрину ордена и его методы борьбы с Реформацией. Он опубликовал антииезуитские произведения польских публицистов XVII–XVIII веков. Особо следует отметить работы исследователей XX века, написанные на основе архивных материалов. С. Заленский в работе «Иезуиты в Польше» собрал и проанализировал огромный фактический материал. Л. Пехник — автор четырехтомника по истории Вилленской иезуитской академии. Работа написана на основе архивов

академии, проанализированы учебные планы, состав профессоров, студентов. Он доказал значительный вклад этой иезуитской академии в мировую науку. Также этим автором написано большое количество статей по истории Общества Иисуса, членом которого он является. Л. Гжебень — автор большого количества статей об иезуитах в «Словаре польских католических теологов». Также можно отметить работы С. Беднарского, Я. Поплатека, Б. Натоньского, Е. Пашенды, Р. Даровского об Обществе Иисуса в России.

Марек Инглот — декан факультета истории Папского Григорианского университета исследовал историю иезуитов в России. Ему принадлежит фундаментальная монография «Общество Иисуса в Российской империи (1772–1820 гг.) и его роль в повсеместном восстановлении ордена во всем мире»⁹, написанная на основе польских и римских иезуитских архивов.

Историк и директор Славянской библиотеки в Париже П. Пирлинг (1840–1922) написал пятитомный труд «Россия и Святой Престол. Дипломатические этюды», в котором уделено внимание истории иезуитов на территории Российской империи.

В последние десятилетия активно издаются работы, посвященные анализу теологии иезуитов. Ж.-И. Кальве в работе «Христианские мыслители об обществе» рассматривает наряду с идеями Мунье, систему П. Тейяра де Шардена. Иезуит Поль Валадьё анализирует вклад Общества Иисуса в теологию в работах «Христианство в наше время» и «Церковь в процессе». Обширна литература, касающаяся наследия Б. Лонергана. Д. Тиван в исследовании «Лонерган. Герменевтика и теологический метод» дает новую интерпретацию трансцендентального метода Лонергана. Ф. Кроуе в «Христологии Бернара Лонергана с 1935 по 1982 гг.» прослеживает эволюцию идеи христологии у этого теолога.

Таким образом, теологические воззрения членов Общества Иисуса являются в основном предметом рефлексии для самих иезуитов. Использование теологами понятийного аппарата современной философии дает возможность рассматривать работы членов Ордена и в светском ракурсе.

Об игнатианской духовности пишут в основном сами члены ордена. Из работ последних лет можно отметить труды Ж.К. До-

теля «Игнатианская духовность. Точка повторения», А. Демустьера «К чему призывают «Духовные упражнения»? Игнатианское высказывание». Что касается работ по практике «духовных упражнений», то орденом за последние годы выпущено несколько фундаментальных руководств. П. Бремен вынес цель жизни иезуита в название своей книги «Искать Бога во всех вещах, чтобы найти свое место в вере». Основатель журнала «Christus» Морис Джулиани обобщил многовековой опыт игнатианской мистики в работе «Опыт духовных упражнений в жизни».

Игнатий Лойола основал новое направление в мистической традиции. Продолжение игнатианской духовности, ее развитие и всестороннее изучение — одно из самых значительных достижений Общества Иисуса.

В середине XX века происходит пересмотр существовавших ранее концепций, которые восходили к протестантской исторической традиции. После Второго Ватиканского собора католические историки поддавшись духу экуменизма стали менее категоричны. Членам Общества Иисуса в своих трудах приходилось отражать многочисленные критические отзывы противников. Исследователи-иезуиты продолжают исследования собственной истории и теологии на протяжении всей почти пятивековой истории. Общество Иисуса соединило *vita activa* и *vita contemplativa*, созерцание в действии, постоянный поиск миссий, открытость для всего, что может послужить «вящей славе Божьей», делает орден уникальным явлением, требующим детального религиозоведческого анализа.

¹ Бемер Г. История ордена иезуитов. Смоленск, 2002.

² *Bartina S.* Tierra Santa en la vida y en la obra de San Ignacio de Loyola. Razon y Fe, 1958.

³ Моно Г. Об истории Общества Иисуса // Орден иезуитов: правда и вымысел. М., 2004.

⁴ Кихле Ш. Игнатий Лойола. Учитель духовности. М., 2004. С. 35.

⁵ Ранер Х. Игнатий Лойола и историческое становление его духовности. М., 2002.

⁶ Гиббер де Ж. Духовность Общества Иисуса. М., 2010.

⁷ Леруа М. Миф о иезуитах: От Беранже до Мишле. М., 2001. С. 155.

⁸ Бицилли П.М. Игнатий Лойола и Дон Кихот // Бицилли П.М. Место Ренессанса в истории культуры. СПб., 1996. С.204.

⁹ Инглот М. Общество Иисуса в Российской империи (1772–1820 гг.) и его роль в повсеместном восстановлении ордена во всем мире. М., 2004.

Возрождение религии в СССР в 70–80-е годы XX века (на материале художественной литературы)

Эта тема имеет прямое отношение к выяснению вопроса о состоянии религиозности и иррелигиозности в РФ в наши дни и, возможно, в будущем. На этот счет существуют разные религиоведческие и социологические изыскания, из которых мы можем получить сведения о положении дел по этим вопросам. Однако в сфере религиоведения мало кто говорил о возможности получения дополнительных знаний о религии из художественной литературы. Недавно появилась интересная статья Ксении Колкуновой об атеистической пропаганде в художественной литературе 50–60-х гг.¹ Уверена в том, что погружение в сферу художественной литературы при изучении религии совершенно необходимо нашей науке.

Так в чем же достоинства художественной литературы как источника знаний о религии?

Картина жизни здесь предстает более полнокровной, красочной, разнообразной, чем в общественных науках. Писатель или литературовед улавливают особенности духовной жизни общества, ростки будущего раньше, чем философ или ученый, благодаря сплаву эмоционального, рационального и интуитивного начал, свойственному художнику слова. Художественная культура создает духовную атмосферу, в которой формируются философы и иные теоретики, идеологи, идеи которых, в свою очередь, проникают в художественную среду.

В ряде произведений советских писателей 70–80-х годов отразились изменения, происшедшие в этот период в социально-политической жизни и в мировоззрении разных групп населения. Оценки происходящих изменений были разными. Но для нас важна сама фиксация реального состояния религиозности или иррелигиозности в то время. Наиболее плодотворным, продуктивным мето-

дом исследования нашей темы (как и любых других) считаю метод марксистский, не утративший своей значимости и в наши дни.

Какие же стороны общественного и духовного бытия отразились в художественной литературе 70–80-х годов?

Прежде всего отметим связь между возрастанием религиозности населения страны и сдвигами в социально-экономической жизни, которые проявились в возрождении элементов досоциалистического, антагонистического уклада жизни, основанного на господстве частнособственнических отношений. Позиции социализма размывались.

Восстановлению досоциалистических антагонистических отношений неизбежно должно было соответствовать изменение (стихийное) психологии и сознательное — идеологии общества. Явное восстановление позиций религии в стране отражало — пусть в непрямой форме — восстановление феодально-буржуазных порядков. Многие уходили в религию — одни, пока что испытывая страх перед социалистической законностью (скоро он уступит место страху утратить награбленное или быть убитым), другие — ощущая неблагоприятные перемены в обществе (по Марксу: религия — сердце бессердечного мира, дух бездушных порядков), третьи — в поисках нравственных начал, которые ощутимо утрачивались в этот период. Эта закономерность и нашла отражение в художественной литературе того времени.

Заслуга писателей заключалась в том, что они уловили связь между появлением новых, антагонистических, отношений в советской стране и их влиянием на распространение религиозности. При этом мотивация обращения к религии в этих произведениях — самая разнообразная, как и формы и оттенки религиозности у разных индивидов. Писатели тоже были разными, многие из них в этот период обратились к религии как к средству преодоления неблагоприятных явлений в обществе, другие пытались осмыслить изменения в обществе с позиций внерелигиозных. Совокупность таких произведений дает возможность ощутить дух той эпохи и задуматься о перспективах духовной жизни в России.

Итак, писатели фиксируют появление новых реалий. В романе Лазаря Карелина «Змеелов» (1982) изображен страшный преступный мир — это не рядовые бандиты, но деятели торговли, те, кто

и «особняки возводят, и мебель красного дерева скупают, и автомобилями чванятся. Частнособственнические инстинкты уже расцвели». Где-то около них и интеллигенция, «товарищ экономист с высшим образованием», участвующий в похоронах одного из преступников. Но частнособственнические инстинкты пока еще совмещаются с другим инстинктом — страхом перед разоблачением, и писатель рисует почти всех персонажей верующими. Любопытно и то, что в этом же произведении неверующий положительный герой Павел в комнате, окна которой выходят на золоченые купола церкви, «глянул, как помолился на них, попросил их помочь ему», и далее — назойливые повторения мотива куполов, пока это не завершается сценой: он и его верующая подруга обнаженные стоят перед близкими куполами и она просит: «Господи, обвенчай нас». В конце романа она целует умершего раскаявшегося преступника, говоря: «Господи, прими его грешную душу».

В романе Г. Панджикидзе «Камень чистой воды» (1983) некогда неверующему завхозу Григолу «бог понадобился, когда он набил мошну», «сколотил порядочное состояние». В повести Н. Шмелева «Визит» (1988) изображен «деловой полуподпольный мир Москвы», у персонажа которого прекрасные отношения с райкомом, его знают в министерстве, он сидит в президиуме важного собрания, но — «эта чертова власть все время висит, как волкодав, на загривке, того и гляди, враз перекусит тебе шейные позвонки, да ладно сам загремишь, семья по миру пойдет, не приведи, господи, никогда и никому». В этих произведениях отражено неосознанное, стихийное тяготение к религии части той прослойки населения, которая стремилась вырваться за пределы социализма в рынок.

В художественной литературе отразилась и деятельность той интеллигентской прослойки 60–80-х гг., которая *сознательно* тяготела к религиозному наследию царской России. Влияние ее постепенно усиливалось. Она во многом способствовала расшатыванию советского общества. В этой среде было немало потомков из социальных слоев, утративших в результате социалистической революции 1917 г. экономические, социально-политические и культурные привилегии (торгово-промышленная буржуазия, ку-

печество, дворянство, чиновничество). Во время и после революции многие из таковых потомков достойно защищали советскую власть, создавали и развивали социалистическую культуру. Другая же часть потомков мечтала о реванше, условия для которого как раз созрели к 70-м — особенно к 80-м годам. Не случайно в это время появлялись сочинения (*и не обязательно в этой среде*), в которых наметился поворот к восхвалению быта и взглядов бывших хозяев жизни. В. Солоухин в «Продолжении времени» (1982) восхваляет якутского поэта Кулаковского, члена колчаковского правительства, воспевавшего материальное благополучие богатых якутов: «Нет, он не был марксистом, революционером-подпольщиком... установителем Советской власти в Якутии. Он не призывает якутку, перемазанную в навозе, к топору, чтобы она пришла и зарубила эту другую городскую якутку». В этом же сочинении — сюжет о дореволюционной владелице Таланкино «княгинюшке» Тенишевой, по которой будто бы до сих пор тоскует таланкинский люд, — при этом все время подчеркивается словная принадлежность Тенишевой.

Удивительно точно, на мой взгляд, описал умонастроения прослойки, выдвигавшей тезис о пересмотре истории, А. Ананьев в романе «Годы без войны» (1984). Один из персонажей, Князев, «был той подымавшейся на волне преобразований силой, которая прежде считалась подавленной, стертой, уничтоженной,.. но которая, как показало время, переодевшись во всякого рода защитную одежду, выжидала, когда ей можно будет вновь появиться на исторической арене». И далее писатель констатирует: высшим идеалом для нее является наполеоновский кодекс о неприкосновенности частной собственности: «Как васильки на пшеничном поле, они поднимали теперь головы», проникали в государственные органы под видом деловых и незаменимых, прикрывались понятиями свободы совести как свободы предпринимательства; среди них были и дельцы с партийными билетами (как видим, пронизательно подмеченное Ананьевым свыше тридцати лет назад в наши дни получило свое катастрофическое развитие). На их «дружеских коктейлях», бывало, кое-кто вещал о будто бы потерянной «христианской изначальности и нравственной основе русской души»,

и «о благодати, которая сойдет на русских людей, если они соберутся в центре России и покаются перед окраинами».

Но эту частнособственническую прослойку тянет не только к православию — в «Другой жизни» Ю. Трифонова дочь дворянки и богатого кавказца Дарья Мамедовна — глава спиритического кружка, где читают «Голос безмолвия» Блаватской, журналы «Вестник загробной жизни», «Спиритуалист» — «что-то потрясающее по жалкости и провинциализму». А в «Предварительных итогах» того же писателя героиня добывает на черном рынке «религиозные, мистические книги в замусоленных переплетах»; другой персонаж, историк, он же фарцовщик, увлекается Фомой Аквинским, следует моде на монахов, на монастыри.

Одновременно с восхвалением образа жизни представителей господствующих классов действительно появляется мода на монахов и монашество. мода на монастыри и монашество обнаружилась еще в конце 70-х — нач. 80-х гг., когда некоторые деятели культуры выступили с апологией старчества, — появились очерки Дм. Жукова, Надежды Павлович, Вл. Солоухина. Тогда же в «Журнале Московской Патриархии» появилась обширная статья о старчестве: проповедовалась идея аскетизма, безропотного, «совершенного послушания» воле старца и «отсечение собственной воли». Кстати, эта идея удачно дополняет и приглушает возможное недовольство бедствующего люда.²

Монашество в работах ряда авторов позднего советского периода выступает как совесть и честь нации, а монахи — как учителя жизни русского народа, в том числе Гоголя, Достоевского, Толстого. Оно предстает идеальной социокультурной группой, а монастыри — как место упорной борьбы за совершенство личности, свет высокой жизни. Богатая политическая и культурная жизнь Древней Руси выступает как история монастырей, митрополитов, князей. Подчеркивается сугубая религиозность деятелей русской культуры, например, замечательного иконописца, художника Андрея Рублева, который надевает клобук и мантию как броню от нападения злых сил (В. Сергеев. Рублев. М., ЖЗЛ, 1981). Иногда создается впечатление о том, что духовная жизнь Рублева остается целиком в религиозных пределах, — он постоянно молится Богу, кается, просит простить его (С.Т. Романов-

ский. Повесть об Андрее Рублеве. 1982). Но не только монах рисуется идеалом русского человека. В Х.Л. на смену героям революции и социалистического строительства приходят деятели церкви — особенно «огненный протопоп» Аввакум, упоминаемый в целом ряде произведений в качестве несгибаемого борца, митрополит Филипп (Колычев) (о них писал Ю. Нагибин), Иосиф Волоцкий, или же наши современники. Ч. Айтматов в выступлении по ТВ 21 декабря 1988 г. признался, что «священники имеют огромные познания. И марксизм-ленинизм они знают более глубоко, чем мы; я даже опасаясь разговаривать с ними об этом».

Возобновлению тяги к религии в тогдашнем обществе способствовало и включение в романы и повести фрагментов сакральных книг, главным образом Нового завета, — они представляли как основа интеллектуального и нравственного совершенствования человека. Привлекалось внимание и к другим сакральным книгам, например, к Корану. В повести И. Грековой «Кафедра» заведующий кафедрой Н.Н. признается: «Читаю Коран. Какая это потрясающая, жестокая и прекрасная книга! Каждая сура начинается словами: «Во имя Аллаха, милостивого и милосердного». Одна ярче другой, безумнее, выразительнее. Великолепная поэзия!» А в книге В. Сидорова «Семь дней в Гималаях» (1982) — апология «духовных учителей Индии», их записки, письма махатм, «Живая этика» Елены Рерих.

Одновременно в 70–80-е годы шел процесс дискредитации атеистов и атеизма как мировоззрения — формировалась традиция нигилистического отношения к атеизму. Атеизм ставился вне культуры, более того, рассматривался как антипод культуры, а то и как причина всех невзгод нашего общества. Ион Друцэ в эссе «Самаритянка» (1988) заявил, что для «века, позакрывавшего храмы и монастыри», жизнь — это «выпить, закусить, обнять, переспать, бросить». И далее о том, что «исчезновение духовного начала открыло путь материалистической вакханалии». «И ничего удивительного, что судьбы наши оказались в руках воров и проходимцев. И вот измотан народ, истощена земля, гибнут леса и реки». В стихотворении «Безбожие» Корнилов упрекает атеизм в том, что из-за него «с благодатью разминулась душа»: «Черный

хмель атеизма и в крови, и в костях» (1987). Солоухин неверующим отказал в здравомыслии: «В XX в. для каждого здравомыслящего человека нет сомнения в том, что на свете существует высшее разумное начало» («Камешки на ладони», 1981). Значительную лепту в процесс дискредитации атеизма внесла широкая популяризация творчества Достоевского, особенно «Братьев Карамазовых» и «Бесов». На читающую советскую публику огромное впечатление произвел роман Ч. Айтматова «Плаха» (1987), вокруг которого развернулась длительная полемика в СМИ, в нем наряду с решением важных нравственных проблем не прошло незамеченным и противопоставление положительного образа Авдия — православного «еретика», реформатора типа русских религиозных философов конца XIX — начала XX века — неверующим безбожникам Обер-Кандалову, Гамлету-Галкину, Узюкбаю. Кстати, образ Авдия не случайно обретал черты религиозного философа: перед Авдием, — пишет автор, — стояли «две абсолютно неприступные и несокрушимые крепости, сила которых зиждется на их обоюдной незыблемости и тотальной взаимонеприемлемости», иными словами, атеизм и догматическое богословие. И вот Авдий старался преодолеть догматизм того и другого подобно русским религиозным философам. Появление подобного литературного персонажа на исходе советской власти неудивительно: уже с 60-х годов в СССР стали проникать и далее лились широким потоком сочинения русской философской эмиграции, в которых соединялись религиозные и политические идеи; последние были прямо направлены на ликвидацию советской власти.

Одной из форм противостояния отечественной революционной традиции был пересмотр отношения к русским революционным демократам. Литературные критики тех лет (Ф. Кузнецов, В. Кулешов, Г. Бердников и другие) обратили внимание на то, что в целом ряде произведений художественной и публицистической литературы подвергается пересмотру наследие русских революционных демократов. В книгах Ю. Лощица, В. Есенкова, И. Золотуского, Ю. Селезнева, А. Лобанова революционные демократы приобретают черты поверхностных, ограниченных людей, а то и нигилистов.

Возрождение религиозности в СССР, таким образом, было связано прежде всего с объективными социальными обстоятельства-

ми, а именно с возрождением старых досоциалистических антагонистических отношений, которым вполне закономерно должны были соответствовать особенности духовной жизни, а в них важным элементом была религия. С другой стороны, возрождению религии в период размываемого социализма способствовало распространение религиозной идеологии, в том числе в художественной форме. Художественная литература, которая ориентировалась на восстановление религии в стране, отражала сдвиги в социальной и культурной сферах и стала одним из важных факторов влияния на социально-политические процессы в стране.

Расширенное воспроизводство религии в наши дни — продолжение возрождения религии в СССР в еще более жестких, и даже жестоких условиях социально-экономической и духовной жизни в Российской Федерации. Сфера религии в самых разнообразных формах будет расширяться по мере укрепления позиций олигархического, паразитического, компрадорского капитализма. Соответственно, снижение уровня религиозности, расширение сферы светской культуры, усиление интереса к культурной традиции атеизма — если бы таковое случилось в нашей стране, то оно свидетельствовало бы о появлении «свежих» социальных слоев, способных преобразовать наше общество в интересах большинства трудящихся.

В этом плане полезно было бы исследовать художественную литературу как в постперестроечный период, так и в будущем, — она, наверное, о многом нам поведает.

¹ Колкунова К. Атеистическая пропаганда в художественной литературе 1950–1960-х годов. // «Наука о религии». «Научный атеизм». «Религиоведение». Актуальные проблемы научного изучения религии в России XX — начала XXI века. М. 2014

² См. об этом: *Никонов К.И., Тажуризина З.А.* Критика идеологических основ православного монашества. М.: Знание, 1982.

Проблемы религиоведения на страницах американского журнала «Религиозный гуманизм»

Журнал выходит 4 раза в год. Издается с 1967 г. в США в штате Огайо. Редактируют его члены Общества религиозных гуманистов П. и Л. Битти. Консультант — Е. Вильсон. Подзаголовок к названию уточняет, что «Религиозный гуманизм» является журналом по гуманистической религии и этике. Здесь помещаются статьи, заметки по искусству, письма, аннотации на вышедшие книги, некрологи, отмечаются юбилейные даты. Журнал снабжен указателями Национальной периодической библиотеки г. Мичигана, например таким: «Социальная наука и религия в периодической литературе» и др.

С середины XIX — начала XX в. в США внутри унитарийских церквей¹ создаются организации, члены которых выступают против традиционных христианских догматов, пытаясь создать религию без бога, по-новому обосновать гуманистический идеал. «Течение гуманизма в США, — пишет священник унитарийской церкви в Нью-Йорке Р. Хемстрит, — возникло как следствие расслоения внутри либерального протестантизма...» (1984, № 1).

В 1865 г. на национальной конференции унитарийских церквей выделилась радикальная группа, выразившая неудовлетворенность деятельностью консервативной части унитариев. Причина появления течения религиозного гуманизма — дегуманизация, расслоение американского общества, крах идеалов, что приводит к созданию теорий, призванных объяснить и изменить традиционные взгляды на общество и человека. Активизация религиозных гуманистов вызвана также ростом рационалистической критики религии со стороны свободомыслящих американцев, часто выходящей за рамки простого просветительства. Этой светской критике религиозные гуманисты стараются противопоставить свое понимание религии и гуманизма.

Профессор теологии Ч. Арнольд в статье «Кто был “отцом” религиозного гуманизма» называет основателем данного движения Дж. Фостера, преподававшего теологию и философию религии в Чикагском университете с 1895 по 1918 г. и представлявшего церковь унитариев. Работы Дж. Фостера «Конец христианской религии» (1906), «Функции религии в борьбе человека за существование» (1909) свидетельствуют о колебаниях автора в вопросе относительно существования бога. «То он говорит о «реальном» боге, которому молится, то о боге как «функциональном» символе, направляющем человека в его борьбе за выживание», — констатирует Ч. Арнольд (1982, № 3). Подобное противоречие во многом связано как с неудовлетворенностью традиционным теистическим представлением бога, так и с невозможностью найти новые формы выражения божественной реальности.

Дж. Фостер оказал огромное влияние на лидеров движения религиозного гуманизма — Дж. Дитрича, С. Риза, Дж. Харта, М. Отто, А. Хейдона, Д. Макинтоша, С. Поттера, Х. Барна. Издание «Гуманистические проповеди» под редакцией С. Риза, включавшее 18 текстов унитариев, послужило теоретической базой нового течения внутри этих церквей. Главный мотив работ его основоположников — проблема взаимоотношения религии и гуманизма, религии и философии. В них рассматриваются вопросы сущности религии, человеческой свободы и ответственности, смысла жизни человека.

Движение охватывало ряд самостоятельных групп, среди которых особенно выделялись Братство гуманистов в Калифорнии, Гуманистическое общество в Нью-Йорке и др. В 1928 г. студенты Унитарийской теологической школы при поддержке профессора Чикагского университета А. Хейдона стали выпускать журнал «Новый гуманист», где публиковались статьи по проблемам человека, смысла его существования, бессмертия, гуманизма и т.д. Редактор журнала Р. Брег был одним из инициаторов написания «Гуманистического манифеста I» (1933).

В этом документе критически переосмысливались традиционные религиозные догматы. Была сделана попытка разработать единую систему взглядов на мир, человека и общество. Главная цель манифеста, по словам профессора философии Чикагского

университета П. Битти, состояла в том, чтобы «создать такую концепцию гуманизма, которая являлась бы альтернативой христианскому гуманизму». Основные положения сводились к следующему: во-первых, «гуманисты должны толковать действительность в натуралистических терминах: в мире нет места для сверхъестественного; научный метод — только с помощью разума»; во-вторых, надлежит «активно участвовать в жизни общества»; в-третьих, «назначение и цель существования человека определяются им самим, гуманность — это нерв общества». Однако социальная и идейная неоднородность гуманистических организаций во многом помешала всеобщему признанию положений манифеста и распространению их среди участников движения. Как справедливо отмечает А.М. Каримский, «Гуманистический манифест I», не имея единой и падежной философской платформы, не смог вдохновить широкого движения (попутно заметим, что в 1973 г. в новых общественных и политических условиях появился «Гуманистический манифест II». Здесь уже акцент делался на социальное обоснование гуманизма).

В 1935 г. начинает оформляться Американская гуманистическая ассоциация, куда на первых порах входили и религиозные гуманисты. Но постепенно преимущественным влиянием в ней стали пользоваться секулярные гуманисты, и в 1963 г. в противовес им образовалось Общество религиозных гуманистов. Члены его заявляли: «Поскольку религиозные, этические и философские аспекты гуманизма члены Американской гуманистической ассоциации во внимание не принимали, мы ставим перед собой задачу поддержания религиозных позиций гуманизма и поиска мирового гуманистического единства» (1983, № 2).

Журнал «Религиозный гуманизм», в котором печатаются главным образом теологи и светские философы различных направлений, ориентирован на широкий круг читателей, прежде всего на студентов и преподавателей колледжей и университетов.

Истории этого издания посвящены статьи его первого редактора Е.Н. Уильсона «К экуменическому гуманизму» (1978, № 4), профессора теологии из Массачусетса М. Олда «Ценности унитарной церкви в XIX в.» (1982, № 4), «Религиозный гуманизм в

Америке: Дитрич, Риз и Поттер» (1984, № 1). М. Олд, рассматривая также историю возникновения и становления унитарных церквей, отмечает, что в XIX в. перед ними стояли две проблемы: практическая и теоретическая. Первая заключалась в укреплении их влияния. Теоретические проблемы, связанные с практическими, решались с позиций теологии.

В журнале помещаются статьи лидеров религиозного гуманизма. Автор одной из них, С. Риз, старается определить функцию церкви, утверждая, что «перед ней открываются огромные возможности применять свои силы для пропаганды добра и справедливости. Однако она не должна подменять другие институты или быть их инструментом: ей надлежит заниматься своими делами» (1979, № 1).

Представители религиозного гуманизма, озабоченные падением роли религии в современном мире, все чаще обращаются к названным выше вопросам.

Много внимания авторы уделяют вопросу сущности религии. У. Хадсон в статье «Будущее религии» (1980, № 2) возражает тем, кто считает ее результатом незрелости в науке, а также тем, кто объявляет религию социальным институтом, порожденным определенными общественными отношениями. В таком случае с научным прогрессом и изменениями социальных условий религия должна отмирать. Но она, заявляет У. Хадсон, содержит абсолютные человеческие ценности, а потому будет вечно.

Другой автор, Д.Р. Аверкамп, также не ставит под сомнение вечность религии, утверждая, что «одна ее форма может заменить другую, но сама она вечна». На его взгляд, человек, пока он не вмешивается в свою судьбу, живет в гармонии с окружающим миром. Пытаясь же что-либо изменить, он нарушает эту гармонию, что неизбежно приводит ко всевозможным конфликтам. Далее отмечается, что в век научно-технической революции люди ищут новые формы религии, так как традиционные не соответствуют современному мышлению; старые формы автор уподобляет «обломкам технологического общества, как воспоминаниям детства» (1982, № 2).

Констатируя кризис религии, Д.Р. Аверкамп не вскрывает его основных социальных причин, коренящихся в острейших проти-

воречиях американского общества. При этом кризис, по его мнению, затрагивает не содержание религии, а только форму. И он предлагает такую новую ее форму, как гуманизм.

В большинстве статей журнала говорится о необходимости создания гуманистической религии, являющейся синтезом религии и гуманизма. Один из основателей Общества гуманистического иудаизма, С.Т. Уайн, пишет, что «гуманизм — это философия жизни», покоящаяся на четырех принципах: научном методе, правильном поведении, природной силе и первоначальной гармоничности человека. Все люди должны руководствоваться этими принципами. Но кроме гуманизма большую роль в жизни индивида играет религия: она «больше, чем философия жизни, ибо предполагает определенное действие», благодаря которому человек существует. Именно поэтому религия часто тесно связана с социальной жизнью. Составными ее элементами являются также чувство единства, чувство бессмертия, чувство трансцендентного» (1981, №2).

По мысли С.Т. Уайна, религия и гуманизм должны быть синтезированы. Гуманизм, будучи этической системой, философией жизни, покоится на постулатах религии.

Из приведенных выше высказываний теологов и философов видно, что гуманизм — центральная проблема, занимающая их. И это не случайно. Сегодня все философские и религиозные школы США так или иначе пытаются осмыслить проблемы человека, межличностных отношений, цели и условия гуманизации современного общества. Обострение экономических, социальных, политических и идейных конфликтов в стране делает все более сложным решение этих вопросов. Распространение светских гуманистических идей вызывает ярые нападки со стороны их противников. Так, один из лидеров организации «Моральное большинство», создатель Исследовательского института в Сан-Диего, баптистский священник Т. Лахайе в работе «Борьба за разум» утверждает, что «все зло в мире порождается гуманизмом, который проникает всюду и влияет на жизнь современного американца».

Чем же, по мнению авторов журнала, религиозный гуманизм отличается от секулярного? Ответ на этот вопрос они связывают с

проблемой человека, которой посвящены многочисленные статьи. Согласно проф. С. Хаббелу, три положения лежат в основе понимания человека: духовное, священное и трансцендентное. Духовное — это стремление души освоить функции человеческого опыта; священное — абсолютная ценность любой культуры, то, что в ней почитается; трансцендентное — все, что находится вне человеческого и природного, но влияет на него. Тем самым абсолютизируются духовные стороны человека, его развитие и существование не подчиняются естественным законам. В мире господствуют неизменные и неповторимые духовные ценности. На такой же позиции стоит В. Бернارد. В статье «Основная идея религиозного гуманизма» он заявляет, что секулярные гуманисты — и в этом их беда — игнорируют духовный аспект человека. Между тем человек духовно голоден, «насытить» его способна только религия с ее ценностями. Все остальные средства не окажут должного воздействия.

Профессор Нью-Йоркского университета и Университета штата Нью-Йорк в Олбани Г.А. Тон подчеркивает, что религиозный гуманизм опирается на веру в человечность, секулярный же выступает чем-то вроде атеизма и не имеет ничего общего с проблемой человека. Атеизм, по Г.А. Тону, не может охватить глубины человеческого существования.

Автор статьи «Что такое религиозный гуманизм?» (1983, № 1) профессор Р.С. Хоадленд считает, что основу этого понятия составляют эстетические и эмоциональные ценности. А так как секулярные гуманисты полностью отрицают духовную сторону человеческого бытия, то эти ценности остаются в сфере религии.

Подобные теории призваны доказать, что гуманизм не исключает, а предполагает религию. Ее, пишет профессор П. Самсон, представитель Ассоциации унитариев США, обычно понимают как веру в сверхъестественное, гуманизм же — как веру в человека. Религиозные гуманисты отказываются от взаимоисключения данных понятий. Гуманизм есть вера в человека, но лишь с помощью религии он способен помочь человеку найти свой жизненный путь. При этом не обязательно полагаться на традиционную концепцию бога. Различия между религией и гуманизмом П. Сам-

сон видит в их направленности: первая ведет к богу, второй — к человеку. Но религиозный гуманизм — течение не светское, ибо предусматривает на практике использование христианской этики. Он подходит к индивиду не просто как к естественному существу, а, в частности, как к объекту морали, источником которой может быть только религия. Гуманизм становится религиозным, когда он проникает в тайны происхождения человека и его судьбу.

С П. Самсоном соглашается У. Хадсон, автор статьи «Будущее религии» (1980, № 2). Однако, заявляет он, религия не застывшее, но развивающееся, эволюционирующее явление. Профессор философии Калифорнийского университета Р.Е. Грин отмечает, что гуманизм надо рассматривать как развивающуюся религию, базирующуюся на новом понимании и на проникновении в природу мира и жизнь. Ему вторит И.Е. Барне в статье «Религия и гуманизм» (1982, №2). Он также подчеркивает, что гуманизм, будучи эволюционной религией, продолжает традиции лучших, истинных религий.

Главная задача, которую ставят перед собой авторы журнала, — обосновать гуманизм в качестве альтернативы христианскому теизму и атеистическому гуманизму. Решить эту задачу, считают они, можно путем создания религии, свободной от влияния традиционной христианской догматики. В ней будет царить «научный дух и демократическая вера». По мнению Р.Е. Грина, гуманизм и является такой религией. Преимущество новой религии заключается в том, что ее фундаментальные положения соотносятся с той действительностью, в которой живет современный человек. В центре построений религиозных гуманистов — человек, его разум, добродетели, нравственность. Поэтому, подчеркивает Р.Е. Грин, сегодня бог истощает свою полезность.

«Новая вера» призвана решить многочисленные социальные проблемы американского общества, с ней связываются надежды на лучшее будущее. Из религий предлагается изъять то, что не согласуется с сегодняшним днем, отбросить все устаревшее, архаичное. Авторы журнала считают, что христианство, ислам, даосизм несут в себе гуманистическую тенденцию, способствуют творческой активности и самовыражению личности, и если «использовать гуманистические элементы этих традиционных рели-

гий, то гуманизм станет мировой религией». Отвергая нередко понятие «Бог», религиозные гуманисты не отрицают его реальности. Они заявляют, что в век научно-технической революции человек не может открыть его в мире, нужна такая форма религии, в которой Бог согласовался бы с сознанием современного верующего. Религия должна охватить область отношений между людьми, а также нравственный мир человека. Она «будет существовать, пока существует вопрос об абсолютных ценностях», — пишет Б.Е. Кеннеди в статье «Основы будущего» (1981, № 4).

Данную точку зрения разделяют участники Этического культурного движения в США, некоторые из которых причисляют себя к религиозным гуманистам. Еще в 1876 г. в США было создано Этическое культурное общество, его филиалы возникли во многих американских городах. В 1899 г. на базе этого общества образовался Американский этический союз, ставший центром всех культурных обществ США. Состав их крайне неоднороден, идейно они разобщены. Основателем движения являлся профессор теологии Ф. Адлер.

На его воззрение большое влияние оказали И. Кант и Дж. Дьюи. Он был сторонником религиозной философии, согласно которой этика отделялась от сверхъестественного, но при этом теология сохраняла свой авторитет в проблемах морали. По словам Б.Е. Кеннеди, для Адлера цель духовного роста человека — стремление к «абсолютному моральному закону (этическому идеалу), постоянному в трансцендентальном духовном многообразии, которое охватывает мировое существование». (В № 2 за 1982 г. была напечатана статья лидера Американского этического союза Н. Радеста «Этическая культура и гуманизм: предупреждающий рассказ», посвященная истории становления и современному состоянию этого союза.)

Духовно-нравственная сущность религии сегодня находится в центре внимания различных философских и теологических систем. По мере того как сужается сфера влияния религии в общественной жизни, религиозная философия пытается проникнуть во внутренний мир человека.

Часто под видом защиты «истинного» гуманизма, «истинного» понимания человека религиозные гуманисты выступают против

атеизма. Д.Р. Аверкамп прямо заявляет, что атеизм не имеет прошлого, у него нет духовной традиции и потому нерелигиозная интерпретация реальности не заслуживает обсуждения. Правда, Д.Р. Аверкамп, стараясь подчеркнуть свою объективность, отмечает, что атеистический гуманизм не отличается от других видов гуманизма. Он делает вывод, что нельзя считать истинными или ложными те или иные религии, тот или иной гуманизм, поскольку они как бы существуют в параллельных плоскостях, и каждый из них раскрывает какой-то аспект действительности.

В ряде статей журнала ставятся такие вопросы, как смысл жизни человека и его бессмертие. Этим вопросам посвящены, например, статьи профессора университета в Оклахоме Т. Льюиса «Идея бессмертия: психологическая и историческая перспектива» (1977, № 2), редактора издания П. Битти «Трагический взгляд на жизнь» (1985, № 2, 3, 4).

Т. Льюис считает, что в современных теологических системах идея бессмертия является центральной и в ряде случаев играет даже большую роль, чем идея бога. Только бессмертие, полагает он, может как-то компенсировать невзгоды этого еще столь несовершенного мира и особенно потерю близких. Т. Льюис ссылается на книгу Д. Келли «Почему растут консервативные церкви: изучение социологии религии» и констатирует, что в американском обществе религиозные группы, в которых преобладают эсхатологические установки, притягивают все большее число людей.

Далее автор статьи рассматривает концепцию бессмертия в традиционных религиях. На его взгляд, она сводится к двум идеям: 1) после смерти происходит воскрешение физического тела, 2) утверждается дуализм, по которому душа, или дух, продолжают существовать независимо от тела. Разные трактовки данной концепции присутствуют во всех культурах — западных и восточных. В них сохраняется вера в своего рода потустороннее бытие. Под личным бессмертием автор понимает буквальное существование индивидуальной человеческой души или сознания в течение неопределенного периода после смерти.

В этом вопросе Т. Льюис занимает традиционные теологические позиции. Он отмечает, что идея личного бессмертия и за-

гробного воздаяния является важным психологическим фактором, укрепляющим религиозную веру. Человек цепляется за жизнь, и желание бессмертия — его естественное чувство. К психологическим факторам, подкрепляющим эту идею, автор относит сновидения, стрессовые состояния, галлюцинации и т.д.

Что касается смысла земного существования человека, то, по мысли Т. Льюиса, его нужно искать не в самом человеке, не в обществе, а в трансцендентной божественной цели, которая предполагает индивидуальное бессмертие в будущей вечной, блаженной жизни «избранных». Смысл бытия выступает как нечто внешнее по отношению к человеческой деятельности, как воздаяние за тяготы жизни. Индивид предстает страдающим существом, временно пребывающим на земле и видящим цель своего существования в творческом служении богу. Проф. К. Файфер в статье «Почему мне? Почему сейчас?» (1985, № 1) утверждает, что вопрос об отношении между смертностью и бессмертием невозможно постичь разумом.

Нам представляется, что жизнь имеет свое реальное значение, и искать его надо внутри самого общества, а не вне его. Для придания смысла жизни на земле человек выступает как творец самого себя и всего мира. Именно в процессе общественной практики он формирует, развивает и проявляет свои способности. Ценность человеческого существования измеряется тем, что полезного сделано для общества. Но для того чтобы реализовались творческие потенции личности, необходимо разумное общественное отношение, когда не происходит отчуждения индивида от самого себя и от общества и созданы условия для его всестороннего развития.

Некоторые материалы журнала посвящены проблеме свободы совести в капиталистическом обществе, под которой понимается право исповедовать ту или иную религию. В статье директора американского Центра по изучению религиозной свободы Е. Доэра «Уцелеет ли религиозная свобода после 1980 г.» (1984, № 2) говорится, что она подразумевает свободу верить или не верить, заниматься или не заниматься пропагандой вероучения, отправлять религиозный культ. При этом Е. Доэр различает два понятия: «религиозная свобода» и «религиозная терпимость». Согласно ему, последняя — это терпимость по отношению к вероучениям и куль-

там со стороны государства. Религиозная свобода возникает позже и своего расцвета достигает в США. Далее автор отмечает, что взаимоотношения церкви, религии и государства складываются по-разному: в одном случае государство проявляет враждебность к религии и церкви, в другом — использует религию и поддерживает церковь, в третьем — она отделена от государства, как, скажем, в США. Е. Доэр стоит за третий путь реализации и осуществления свободы совести.

В статьях 1983 и 1984 гг. много внимания уделено Мартину Лютеру. В передовой статье первого номера 1983 г. подчеркивается радикальность пересмотра в его тезисах католической догматики, значимость поднятого им вопроса о взаимоотношении светского и религиозного. Заслуга М. Лютера видится в утверждении, что служение богу и благочестие христианин демонстрирует не только во время богослужения, но и в мирской жизни. Однако автор статьи не указывает на историческое значение Лютера, заключавшееся в том, что, несмотря на абстрактность его отправных положений, передовые идеи, выдвинутые им, были подхвачены руководителями народных движений эпохи Реформации, сделались орудием борьбы за реальные земные интересы.

В заключение надо сказать, что «Религиозный гуманизм», несомненно, вызывает интерес: исследование публикуемых им работ позволяет выявить основные тенденции в развитии философской и теологической мысли в США.

¹ Протестантские унитарийские церкви отстаивают идею единого Бога в противоположность догмату о Троице, отрицают божественность Христа, учение о грехопадении и искуплении, допускают свободное толкование Библии, выступают за веротерпимость. Центр в США.

Учебно-методический комплекс по дисциплине «Религиоведческая экспертиза»

В России в условиях конфессионального многообразия возникают дискуссии различных религиозных и социальных групп по вопросам отправления культа, роли той или иной конфессии в общественной жизни, соответствия закону высказываний и действий религиозного характера в пространстве общественного диалога. У общества и государства имеются потребности в правовой, этической и научной оценке религиозных явлений и деятельности религиозных организаций и их членов, а также театральных постановок, публикаций в средствах массовой информации и научных работ на тему религии и религиозности. Институт религиоведческой экспертизы появился благодаря общественному и государственному запросу интеллектуального и нравственного консенсуса в области религии. Эксперты в этой области все чаще оказываются востребованными в общественных дискуссиях и судебных процессах.

Перед научным и педагогическим сообществом встает проблема разработки и унификации программы подготовки экспертов-религиоведов к будущей деятельности. Стоит отметить, что вопрос о специализированной подготовке экспертов для проведения религиоведческой экспертизы существует столько же, сколько существует сам институт религиоведческой экспертизы в нашей стране.

Приказом Министерства юстиции 18 февраля 2009 года был принят Федеральный закон Российской Федерации № 53 «О государственной религиоведческой экспертизе». Вскоре после этого, 17 марта 2009 года, вышло постановление Правительства РФ № 234 «О порядке проведения государственной религиоведческой экспертизы». В дальнейшем развернулась широкая общественная дискуссия по вопросам целесообразности проведения государственной религиоведческой экспертизы вообще, о правовых и научных основах этой экспертизы, о подготовке экспертов в данной области.

Качественная экспертиза связанных с религией явлений невозможна без фундаментальных знаний и прикладных умений в области религиоведения, которые составляют содержание религиоведческой компетентности. Формальным критерием такой компетентности эксперта может являться наличие ученой степени, научных публикаций по теме, участие в научных конференциях и круглых столах по проблемам истории, философии, социологии, психологии религии.

Эксперт должен ясно представлять себе, что такое религиоведческая экспертиза, как и на основании чего формируется заключение, какие последствия оно имеет. Эту задачу и должен решать курс «Религиоведческая экспертиза», находящийся на стыке религиоведения и правоведения и углубляющийся в государственно- и право-конфессиональные отношения.

На практике религиоведческая экспертиза может быть представлена, с одной стороны, как научный анализ высказываний, текстов, произведений искусства и культуры, товаров народного потребления и, с другой, — как экспертное заключение по запросу Министерства юстиции Российской Федерации при решении вопроса о регистрации религиозной организации, ее ликвидации или запрете распространения религиозной литературы этой организации.

Отталкиваясь от существующей экспертной практики, можно выделить несколько типов религиоведческой экспертизы:

1. Религиоведческая экспертиза по основанию социокультурных ситуаций.
 - 1.1. Конфессионально-религиоведческая экспертиза.
 - 1.2. Экспертиза медиаинформационного образа религиозной организации, создаваемого в средствах массовой информации.
 - 1.3. Экспертиза учебной литературы по социально-гуманитарным дисциплинам.
 - 1.4. Экспертиза учебной литературы, учебных планов и программ по религиоведению — профессионально-методическая экспертиза.
 - 1.5. Экспертиза эпизодов трактуемых как оскорбление чувств верующих.
2. Государственная религиоведческая экспертиза.

Приведенная классификация является предварительной и требующей дальнейшего уточнения и коррекции, но в то же время необходимой для целей адаптации многообразия экспертной деятельности в области религиоведения к учебным задачам предлагаемого курса.

Безусловно, государственная религиоведческая экспертиза занимает в этой классификации особое место, поскольку она имеет соответствующие правовые последствия для связанных с конкретным актом экспертизы физических и юридических лиц. Об этом типе религиоведческой экспертизы скажем подробнее.

Согласно Постановлению Правительства Российской Федерации, государственная религиоведческая экспертиза включает проверку достоверности сведений относительно основ вероучения и соответствующей ему практики регистрируемой религиозной организации.¹

В приказе Министерства юстиции РФ «О проведении религиоведческой экспертизы» объектами государственной религиоведческой экспертизы при регистрации или ликвидации религиозной организации определяются:

- 1) учредительные документы религиозной организации, решения ее руководящих и исполнительных органов;
- 2) сведения об основах вероучения религиозной организации и соответствующей ему практики;
- 3) формы и методы деятельности религиозной организации;
- 4) богослужения и другие религиозные обряды и церемонии;
- 5) внутренние документы религиозной организации, отражающие ее иерархическую структуру;
- 6) религиозная литература, печатные, аудио- и видеоматериалы, выпускаемые и (или) распространяемые религиозной организацией².

Закон прямо не указывает, кто является субъектом, осуществляющим государственную религиоведческую экспертизу. По мнению правоведа И.В. Загребинной, под субъектами следует подразумевать физические и юридические лица, участвующие в качестве задействованной стороны и имеющие соответствующие полномочия.³ Раскрывая данное определение, И.В. Загребина разделяет

субъекты на правомочные (те субъекты, которые имеют право назначать экспертизу) и субъекты, выступающие в роли экспертов⁴.

В странах Европейского союза те религиозные организации, которые намерены сотрудничать с государством, получать от него какого-либо рода дотации, а также иметь доступ к средствам массовой информации, должны пройти ряд бюрократических процедур, в том числе пройти экспертизу относительно установления того, что является религиозным. В ряде случаев для этого требуется помощь экспертов в области религии⁵.

Одна из основных задач проведения государственной религиоведческой экспертизы на сегодняшний день заключается в том, чтобы отличить религиозную организацию от коммерческой, определить ее место в государственно-правовом поле. Это не настолько простая задача, как может показаться на первый взгляд. Ключевая проблема — корректное определение понятия «религия» и «религиозная организация».

Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» Российской Федерации не дает прямого указания на то, что следует считать религией. Однако в главе II, ст. 6. п. 1 дается определение религиозному объединению и признаки, по которым мы можем считать его таковым: «Религиозным объединением в Российской Федерации признается добровольное объединение граждан Российской Федерации, иных лиц, постоянно и на законных основаниях проживающих на территории Российской Федерации, образованное в целях совместного исповедания и распространения веры и обладающее соответствующими этой цели признаками:

- вероисповедание;
- совершение богослужений, других религиозных обрядов и церемоний;
- обучение религии и религиозное воспитание своих последователей»⁶.

Перечисление признаков религиозного объединения дается в таких важнейших российских и международных документах, как Всеобщая декларация прав человека, Международный пакт о гражданских и политических правах, Конституция Российской Феде-

рации, Конвенция Содружества Независимых Государств о правах и основных свободах человека.

Во всех документах имеется концептуальное и терминологическое единство: религиозное объединение или организация всегда включает в себя исповедание (индивидуальное или совместное) и культ. Лишь Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» добавляет такой признак, как «обучение религии и религиозное воспитание своих последователей».⁷

Недопустимо использование религиозоведческой экспертизы как инструмента манипуляции, подавления и контроля со стороны государства. Институт государственной регистрации религиозной организации не должен использоваться в целях стеснения, преследования, ущемления прав последователей тех или иных религий.

Говоря о подготовке студентов к будущей экспертной деятельности, в первую очередь необходимо отметить, что пока нет разработанного инструментария для проведения самой религиозоведческой экспертизы в целом, а потому качественная подготовка специалистов в области проведения религиозоведческой экспертизы пока не осуществляется. Разработка этого инструментария — важнейшая задача для исследователей в области религиоведения, заинтересованных в обеспечении должного уровня религиозоведческой экспертизы. Важно отметить необходимость аккумуляции и систематизации экспертных заключений в единую открытую информационную базу в целях повышения уровня проведения экспертизы и квалификации экспертов.

Представляется правомерным сформулировать требование к единому стандарту подготовки экспертов либо в рамках курсов повышения квалификации, либо в рамках дисциплины «Религиоведческая экспертиза» по направлению подготовки «Религиоведение» для бакалавриата. «Экспертные» компетенции зафиксированы во всех имеющихся образовательных стандартах по специальности «Религиоведение». Так, например, пункт 4.1. раздела 4 Федерального образовательного стандарта Российской Федерации по направлению подготовки 47.03.03 «Религиоведение» (бакалавриат) указывает на то, что область профессиональной деятельности выпускника-религиоведа включает в себя про-

ведение религиоведческой экспертизы⁸. В образовательном стандарте Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, по тому же направлению подготовки — 033300.62 «Религиоведение» (бакалавриат) в качестве одной из профессиональных компетенций указывается «способность к выполнению экспертной и консультационной работы в профессиональной сфере»⁹.

Рабочая программа дисциплины

Курс «Религиоведческая экспертиза» предполагается как обязательный для студентов бакалавриата отделения «Религиоведение», проходящих обучение на 4-м курсе (8-й семестр). Исходя из требований стандарта, необходимо, чтобы он был включен в базовую часть, в блок общепрофессиональных дисциплин. Курс рассчитан на один семестр лекционных занятий (2 кредита; 24 часа лекций, 10 часов практических занятий, 2 часа лабораторных работ и 36 часов на самостоятельную работу; итого 72 академических часа). Формы текущего контроля: контрольная работа, доклад, реферат, конспект источника, коллоквиум, практическая работа. Форма итогового контроля: зачет.

Цели дисциплины: формирование способности к выполнению экспертной и консультационной работы в профессиональной сфере, навыков проведения религиоведческой экспертизы.

Задачи дисциплины: дать студентам базовые знания об институте религиоведческой экспертизы, ее структуре, роли и месте в современном обществе; помочь овладеть знаниями о правилах и алгоритмах проведения религиоведческой экспертизы; способствовать подготовке специалистов, способных анализировать и прогнозировать развитие религиозных процессов и компетентно проводить религиоведческую экспертизу.

Перечень дисциплин, составляющих образовательную базу, необходимую для освоения курса: история религии, история религий в России, социология религии, философия религии, история философии, философия религии, правоведение, история, общая и социальная психология, педагогика.

Студенты, прослушавшие курс, должны знать основные категории и понятия религиоведения, роль и место религиоведческой экспертизы в современных государственно-конфессиональных отношениях, а также алгоритм ее проведения, владеть научным и юридическим инструментарием для осуществления экспертизы как составной части научно-практической деятельности выпускника-бакалавра по направлению «Религиоведение».

Программа курса разработана для бакалавров, чья религиоведческая подготовка и компетентность позволят им в будущем ориентироваться в сложнейшей религиозной обстановке современности, давать анализ тем или иным явлениям в области религии, взаимоотношению и взаимодействию религии и общества, государства, науки, образования, искусства; быть востребованными специалистами, привлекаемыми к судебным и досудебным расследованиям.

Студент, прослушавший курс, должен обладать *общими компетенциями*.¹⁰

В соответствии с целями и задачами курса следует выделить *дисциплинарные компетенции*:

Общенаучные:

- способность использовать знание истории религиозных правовых систем, особенностей их становления и трансформации;
- способность использовать знание российских норм права в области свободы совести и вероисповедания и практики его применения;
- способность использовать знание международных норм права, закрепляющих права человека в области свободы совести и вероисповедания;
- понимать правовую ситуацию в области свободы совести и вероисповедания в России и мире;
- понимать роль и место религиоведческой экспертизы в правовом пространстве Российской Федерации;
- способность использовать знание принципов религиоведческой экспертизы;
- способность использовать знание алгоритма проведения религиоведческой экспертизы.

Организационно-управленческие:

- владеть алгоритмом проведения религиоведческой экспертизы и ее организации;
- способность и умение вести научно-исследовательскую деятельность в процессе подготовки экспертного заключения;
- способность организовать комплексное исследование по запрашиваемой проблеме, привлекая знания из всех разделов религиоведения и смежных дисциплин (таких как история, философия и др.);
- способность выполнять профессионально-педагогическую подготовку по этой дисциплине.

Профессиональные:

- способность пользоваться в процессе научно-экспертной деятельности знаниями в области истории религии, феноменологии религии, психологии религии, социологии религии и т.д.;
- способность интерпретировать и представлять в ясной форме специфическое содержание религиозного комплекса с позиций независимого научного религиоведческого исследования;
- владеть религиоведческими методами исследования при проведении религиоведческой экспертизы.

*Примерные темы курса и задания
для самостоятельной работы по дисциплине*

Тема 1. Религия и право.

Религиозные правовые системы. Становление правовых норм регулирования государственно-конфессиональных отношений.

Влияние религии на становление права и государства. Светские и теократические государства.

История становления государственно-конфессиональных отношений в России и мире.

Задания для самостоятельной работы: изучение рекомендуемых текстов, осмысление вопросов изученной темы, подготовка рефератов.

Тема 2. Религиоведческая экспертиза как научно-практическая деятельность. Виды религиоведческой экспертизы.

Понятия «экспертиза», «религиоведческая экспертиза». Цели и задачи проведения религиоведческой экспертизы.

Религиоведческие экспертизы по основанию социокультурных ситуаций: конфессионально-религиоведческая экспертиза; экспертиза медиаинформационного образа религиозной организации, создаваемого в средствах массовой информации; экспертиза учебной литературы по социально-гуманитарным дисциплинам; экспертиза учебной литературы, учебных планов и программ по религиоведению — профессионально-методологическая экспертиза; экспертиза эпизодов, трактуемых как оскорбление чувств верующих. Государственная религиоведческая экспертиза.

Задания для самостоятельной работы: изучение рекомендуемых текстов, осмысление вопросов изученной темы, подготовка к коллоквиуму.

Тема 3. Роль и место религиоведческой экспертизы в контексте государственно-конфессиональных отношений.

История становления института религиоведческой экспертизы в России и мире. Потребности общества и государства в правовой, научной и этической оценке религиозных явлений и деятельности религиозных организаций и их членов, а также театральных постановок, публикаций в средствах массовой информации и научных работ на тему религии и религиозности и т.д.

Задания для самостоятельной работы: изучение рекомендуемых текстов, осмысление вопросов изученной темы, подготовка докладов.

Тема 4. Нравственно-этические аспекты религиоведческой экспертизы.

Мировоззренческая позиция эксперта, ее влияние на результат экспертной деятельности. Выстраивание этической позиции при проведении религиоведческой экспертизы.

Задания для самостоятельной работы: изучение рекомендуемых текстов, подготовка и написание контрольных работ, осмысление вопросов изученной темы, подготовка к коллоквиуму.

Тема 5. Правовые основы религиоведческой экспертизы.

Законодательство в области проведения государственной религиоведческой экспертизы. Основные документы. Органы власти,

осуществлявшие и осуществляющие взаимодействие с религиозными общинами.

Задания для самостоятельной работы: изучение рекомендуемых текстов, подготовка и написание контрольных работ, осмысление вопросов изученной темы, подготовка к опросу.

Тема 6. Принципы и методы религиоведческой экспертизы.

Принципы религиоведческой экспертизы: научность, гласность, независимость. Их значение в практике осуществления религиоведческой экспертизы. Методы религиоведческой экспертизы: исторический, текстологический, семиотический, контент-анализ, каузальный, герменевтический и другие.

Задания для самостоятельной работы: изучение рекомендуемых текстов, осмысление вопросов изученной темы, подготовка к коллоквиуму.

Тема 7. Роль, функции и полномочия эксперта.

Функции эксперта, его роль, компетенции, полномочия и ответственность. Требования к квалификации эксперта-религиоведа.

Задания для самостоятельной работы: изучение рекомендуемых текстов, осмысление вопросов изученной темы, подготовка к коллоквиуму.

Тема 8. Экспертный совет и его деятельность.

Порядок формирования и деятельности Экспертного совета при Министерстве юстиции Российской Федерации, региональных экспертных советов. Функции экспертных советов.

Объект экспертизы. Работа с источниками и литературой. Алгоритм формирования экспертного заключения, его структура.

Порядок и алгоритм работы Экспертного совета при регистрации или ликвидации религиозной организации. Порядок запроса на проведение религиоведческой экспертизы от прокуратуры.

Задания для самостоятельной работы: изучение рекомендуемых текстов, осмысление вопросов изученной темы, подготовка докладов.

Тема 9. Этапы проведения государственной религиоведческой экспертизы.

Изучение документов. Выявление вероучительных принципов и анализ устава. Определения статуса религиозной организации.

Составление экспертного заключения. Обсуждение и утверждение заключения. Предоставление заключения в соответствующий департамент Министерства юстиции. Направление результатов экспертизы запрашивающей организации.

Задания для самостоятельной работы: изучение рекомендуемых текстов, осмысление вопросов изученной темы, подготовка докладов.

*Методические рекомендации, дидактические материалы
и кейсы по дисциплине*

Тема № 1 «Религия и право».

Практическая работа не предполагается, однако рекомендуется провести блиц-опрос по окончании рассмотрения темы на лекциях.

Рекомендуемая литература:

- Давыдов И.П. Религиоведение и правоведение: точки соприкосновения // Сборник докладов межвузовской конференции «Религиоведение в системе высшего образования» (2006 г.): Вестник Российского сообщества преподавателей религиоведения / Отв. за вып. И. Н. Яблоков. М., 2008. — С. 53–55.
- Дорская А.А. Влияние церковно-правовых норм на развитие международного права // Герценовские чтения 2007–2008. Актуальные проблемы юриспруденции. Материалы Всероссийской научно-практической конференции 2007–2008. СПб., 2009. — С. 14–22.
- Дорская А.А. Влияние церковно-правовых норм на развитие отраслей российского права. СПб., 2007.
- Дорская А.А. Государственное и церковное право Российской империи: проблемы взаимодействия и взаимовлияния. СПб., 2004.
- Международное право / под ред. Ю.М. Колосова и Э.С. Кривчикова. М., 2001.
- Права человека и религия. Хрестоматия. М., 2001.
- Сюкияйнен Л. Р. Найдется ли шариату место в российской правовой системе? Ислам на постсоветском пространстве: взгляд изнутри. М., 2001;
- Сюкияйнен Л. Р. Шариат и мусульманско-правовая культура. — М., 1997.

• Сюкияйнен Л. Р. Шариатское правосудие // Отечественные записки. 2003. № 2 (11).

Темы рефератов для самостоятельной работы:

1. География и статистика религиозных организаций в России.
2. Межконфессиональные отношения.
3. Новые религиозные движения.
4. Религиозные обычаи и право.
5. Религия и международная дипломатия.
6. Россия как многоконфессиональное государство.
7. Свобода мысли, совести, религии, и убеждений.
8. Типы государственно-конфессиональных отношений в современном мире.
9. Церковное право.
10. Шариат в современном мире.

*Тема № 2 «Религиоведческая экспертиза
как научно-практическая деятельность.
Виды религиоведческой экспертизы».*

В качестве практической работы рекомендуется организовать дискуссию (коллоквиум) по следующим вопросам:

- Что может явиться основанием для проведения религиоведческой экспертизы?
- Кто является субъектом/субъектами религиоведческой экспертизы?
- Каково содержание понятия «религиоведческая компетентность»?
- Что такое «религиозное чувство», какой смысл вложен законодателем в понятие «чувства верующих»?
- Возможные трактовки юридического определения «оскорбление чувств верующих».

Кроме того, учащимся может быть предложена работа по методу кейсов.¹¹

Например: предложить учащимся дать оценку использования религиозной тематики в произведенных товарах народного потребления:

№ 1, толстовка с изображением («принтом») Девы Марии и

младенца Иисуса. Источник: Торговая площадка online-торговли Ebay // www.ebay.com

№ 2, бейсболка с надписью «Аллах» на арабском языке. Источник: Торговая площадка online-торговли Ebay // www.ebay.com

№ 3, ювелирная подвеска в виде Иисуса Христа. Источник: интернет-магазин ювелирных изделий Carrera у Carrera // www.carreraycarrera.com

№ 4, чехол для устройства iPhone, имитирующий Библию. Источник: Торговая площадка online-торговли Ebay // www.ebay.com

№ 5, чехол для устройства iPhone, имитирующий изображение мандалы. Источник: Торговая площадка online-торговли Ebay // www.ebay.com

№6, Устройство iPhone, на задней панели которого с помощью инструментов гравировки по драгоценному металлу (золоту) создано изображение иконы «Троица» Андрея Рублева. Источник: интернет-магазин Caviar // caviar-phone.ru

№ 7, устройство iPhone, на задней панели которого с помощью инструментов гравировки по драгоценному металлу (серебру) создано изображение мечети Масджид ан-Набави, вписанное в окружность полумесяца и увенчанное звездой. Масджид ан-Набави. Источник: интернет-магазин Caviar // caviar-phone.ru

Задание к иллюстрациям: «Подумайте, оскорбляет ли данная продукция чувства верующих? Если да, то какая и чем? Почему?»

Рекомендуемая литература к теме:

- Вевюрко И.С. Религиозное чувство как объект антропологии религии // Религиозная антропология и антропология религии (сборник статей в честь 75-летия К.И. Никонова) / Под ред. И. С. Вевюрко. — М.: Маска М, 2013. — С. 21–58.

- Вевюрко И.С. Чувства религиозные // Энциклопедия религий / Под ред. М.О. Кедрова. — Академический Проект, Москва, 2008.

- Давыдов И.П. Судебное религиоведение: pro et contra // Права и свободы человека и гражданина: теоретические аспекты и юридическая практика: Материалы Межвузовской научной конференции памяти профессора Феликса Михайловича Рудинского. М., 2012. С. 139–142.

- *Ершова И.И., Лебедев С.А.* Человек религиозный // *Философская антропология. Человек многомерный.* Под редакцией С.А. Лебедева. Серия Cogito ergo sum. М., 2010. С. 100–130.
- *Ершова И.И.* О понятии религиозности // *Точки — Puncta, № 1–4.* М., 2012. С. 408–414.
- *Загребина И.В.* Государственная религиоведческая экспертиза. Теория и практика. М., 2012.
- *Лалин Е.* Судебно-религиоведческая экспертиза // *Российская юстиция, № 5.* М., 2001.
- *Яблоков И.Н.* Наука и религия о нравственных чувствах. М., 1966.
- *Яблоков И.Н.* Религиозный мир как предмет научного исследования // *Человек; 2001; № 6.*
- *Яблоков И.Н.* Философия религии. М., 2007.
- *Яблоков И.Н.* Социология религии. М., 2014.

Тема № 3 «Роль и место религиоведческой экспертизы в контексте государственно-конфессиональных отношений».

Рекомендуемая литература к теме:

- *Boiter A.* Law and Religion in the Soviet Union, 35 Am. J. Comp. L. 97, 121 (1987).
- *Durham C.* Freedom of Religion or Belief: Laws Affecting the Structuring of Religious Communities // *Organization for Security and Co-operation in Europe Review Conference, September 1999 ODIHR Background Paper 1999.*
- *Ferrari S.* Registration of Religious Organizations in the European Union Member State// *Stato, Chiese e pluralismo confessionale, №27.* Milano, 2007
- *Flere S.* Registration of religious community in European countries, Maribor, 2009.
- *Okudaira, Y.,* Current Controversies on the Control of Religious Organizations in Japan, 10 Colum. J. Asian L. 127, 129 (1996).
- *Григорьева Л.И.* Новые религиозные движения и государство в современной России. Законодательство о свободе совести и

правоприменительная практика в сфере его действия / Л.И. Григорьева. М., 2001. — С. 90–96.

- Григорьева Л.И. Религии нового века и современное государство. Социально-философский очерк / Л.И. Григорьева. Красноярск, 2002.

- Никонов К.И. Современная теология религий: антропологические аспекты межрелигиозного диалога // *Религиоведение*. — 2011. — № 3. — С. 63–75.

- Никонов К.И. Философско-антропологические аспекты религиозного плюрализма // *Религия вчера, сегодня, завтра: Курс лекций по истории и философии религии*. — 1993. — № 3. — С. 75–78.

- Яблоков И.Н. О понятии религии // *Государство, общество, религия*. — М., 1991.

- Яблоков И.Н. Свобода в аспекте отношения к религии // *Государственно-церковные отношения в России*. — М., 1993.

- Яблоков И.Н. Религиозные отношения // *Общественные отношения*. — М., 1981.

- Яблоков И.Н. Религия в системе культурного универсума // *Государство, религия, Церковь в России и за рубежом* // 2011; № 1.

Темы для докладов:

1. Значение религиозного фактора в современном многоконфессиональном государстве.

2. Религиозный плюрализм и государственная политика.

3. Новые религиозные движения и государство.

4. Государственно-конфессиональный диалог.

5. Взаимодействие религиозных объединений и организаций в рамках единого политико-правового пространства.

6. Религиоведческая экспертиза и ее роль в государственно-конфессиональных отношениях.

7. Институт религиоведческой экспертизы как инструмент общественного консенсуса в области религии.

8. Религиоведческая экспертиза как инструмент осуществления политической власти.

9. Цели и задачи религиоведческой экспертизы.

10. Религиоведческая экспертиза в разных странах мира: сравнительный анализ.

*Тема № 4 «Нравственно-этические аспекты
религиоведческой экспертизы».*

Рекомендуемая литература к теме:

- Загребина И.В. Государственная религиоведческая экспертиза. Теория и практика. М., 2012.
- Загребина И.В. Об этических аспектах государственной религиоведческой экспертизы. [Электронный ресурс] Информационно-аналитический портал «Религия и закон» URL: <http://religionip.ru> (Дата обращения: 07.04.2013).
- Томпсон М. Философия религии / Пер. с англ. Ю. Бушаевой. — М., 2001. С. 325.
- Томаева Т.В. Методологические принципы религиоведческой экспертизы // Религия, политика и права человека. Материалы конференции. М.: Институт религии и права, 2002. С. 276.
- *Тажуризина З.А.* Религиозная нетерпимость и свободомыслие: их взаимодействие // Религия и общество – 8: Сб. науч. ст. / Под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. — Могилев, 2014. — С. 168–170.
- Мчедлов М.П., Гаврилов Ю.А., Шевченко А.Г. О социальном портрете современного верующего. М., 2002.
- Новик В. Духовный смысл толерантности // Религия и право, 4. М., 2003. С.12.

В качестве практической работы рекомендуется организовать дискуссию (коллоквиум) по следующим вопросам:

- Что такое толерантность? Что такое веротерпимость?
- Какими нравственными качествами должен обладать эксперт, осуществляющий религиозную экспертизу?
- Какие нравственно-этические последствия для общества имеет религиоведческая экспертиза? Раскройте на примере различных типов экспертиз.

*Тема № 5 «Правовые основы
религиоведческой экспертизы».*

Рекомендуемая литература к теме:

- Куприянова Е.А. Правовое обеспечение религиоведческой экспертизы // Научно-теоретический журнал «Научные проблемы гуманитарных исследований», вып. 2, М., 2012 — С. 191–198.

- Пчелинцев А.В. Свобода вероисповедания и деятельность религиозных объединений в Российской Федерации: конституционно-правовые основы. М., 2012.

- Пчелинцев А.В., Ряховский В.В., Чугунов С.В. Религиозные объединения. Свобода совести и вероисповедания. Нормативные акты, судебная практика, заключения экспертов, М., 2012.

- Пчелинцев А.В., Ряховский В.В., Чугунов С.В., Себенцов А.Е., ин. Ксения, Маранов Р.В., Кудрявцев А.И., Вагина Т.В., Одинцов М.И., Симкин Л.С., Петрова Т.Э., Шахов М.О., Лункин Р.Н., Романова Е.Г. Научно-практический комментарий к Федеральному закону «О свободе совести и о религиозных объединениях». М., 2011.

- Шахов М.О. Правовые основы деятельности религиозных объединений в Российской Федерации. М., 2013.

Правовые документы (рекомендуется обращаться к справочно-правовой системе КонсультантПлюс URL: www.consultant.ru):

- Всеобщая декларация прав человека.
- Международный пакт о гражданских и политических правах.
- Конвенция СНГ о правах и основных свободах человека.
- Конституция Российской Федерации.
- Федеральный закон Российской Федерации «О свободе совести и о религиозных объединениях» от 26 сентября 1997 г.
- Постановление Правительства Российской Федерации от 3 июня 1998 г., № 565, утверждающее «Порядок проведения государственной религиоведческой экспертизы».
- Приказ Министерства юстиции РФ «О государственной религиоведческой экспертизе» от 18 февраля 2009 года.

Вопросы для контрольной работы:

1. Назовите основные нормативно-правовые документы, регулирующие проведение религиоведческой экспертизы в Российской Федерации.

2. Дайте определение понятиям: «религиозное объединение», «религиозная группа», «религиозная организация».

*Тема № 6 «Принципы и методы
религиоведческой экспертизы».*

Рекомендуемая литература к теме:

- Вевюрко И.С. Проблема предвзятости в религиоведческом изучении Библии // Вопросы религии и религиоведения. Вып. 2. — Т. 1. — Москва, 2010.
 - Вебер, М. «Объективность» социально-научного и социально политического знания // Избранные произведения. — М., 1990. — С. 351.
 - Загребина И.В. Государственная религиоведческая экспертиза. Теория и практика. М., 2012.
 - Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения. М., 2007.
 - Тихонравов В.Ю. О методике религиоведческой экспертизы // Религия и право, 1999, № 2, С. 24–26.
 - Леонтьев Д.А., Иванченко Г.В. Комплексная гуманитарная экспертиза: Методология и смысл / М.: Смысл, 2008. С. 33.
 - Дозорцев П.Н. Возможна ли объективная религиоведческая экспертиза? // Религия и право, № 3. М., 1998. С. 26.
 - Нестеров А.В. Основы экспертной деятельности: учеб. пособие. Гос. ун-т — Высшая школа экономики. — М., 2009.
 - Томаева Т.В. «Методологические принципы религиоведческой экспертизы» // Религия, политика и права человека. Материалы конференции. М., Институт религии и права, 2002. С. 275.
- В качестве практической работы рекомендуется организовать дискуссию (коллоквиум) по следующим вопросам:*
- Что такое принцип объективности? Обеспечение экспертом объективности в рамках проведения религиоведческой экспертизы.
 - Какие научные методы применимы в религиоведческой экспертизе? Раскройте их содержание.

Кроме того, учащимся может быть предложена работа по методу кейсов.

Например: предложить учащимся дать оценку изображениям в произведениях искусства, использующих религиозную тематику.

№ 8, «Икона-Икра» (автор: Александр Косолапов). Источник: www.tsukanovartcollection.com

№ 9, карикатура из журнала «Воинствующий безбожник» от 1927 г. Источник: www.nngan.livejournal.com/524674.html

№ 10, карикатура из журнала Charlie Hebdo от 9 ноября 2011 г. Источник: www.daanballegeer.be/2015/01/07/charlie-hebdo-a-very-bad-day

№ 11, «Николай» (автор: Сергей Демин). Источник: www.svoboda.org/content/article/26972338.html

Задание к иллюстрациям: «Подумайте, какие методы религиозноведческой экспертизы применимы в каждом конкретном случае».

Тема № 7 «Роль, функции и полномочия эксперта».

Рекомендуемая литература к теме:

- Загребина И.В. Государственная религиозноведческая экспертиза. Теория и практика. М., 2012.

- Загребина И.В. О статусе эксперта государственно религиозноведческой экспертизы // Материалы Международной научной конференции «Свобода религии и демократии: старые и новые вызовы». Киев, 2010.

- Нестеров А.В. Основы экспертной деятельности: учеб. пособие. Гос. ун-т — Высшая школа экономики. — М., 2009. С. 22.

- Пчелинцев А.В., Загребина И.В. Образование и мировоззрение эксперта как факторы государственной религиозноведческой экспертизы. [Электронный ресурс] Сетевое издание «Религия и право» Информационно-аналитический портал «Религия и закон» URL: <http://www.sclj.ru> (Дата обращения: 07.04.2013).

В качестве практической работы рекомендуется организовать дискуссию (коллоквиум) по следующим вопросам:

- Какого рода ответственность возлагается на эксперта, осуществляющего религиозно-правовую экспертизу?
- Какие функции эксперта вы можете перечислить?
- В чем заключаются полномочия эксперта?
- Кем назначается эксперт?

Тема № 8 «Экспертный совет и его деятельность»

Рекомендуемая литература к теме:

- Кантеров И.Я. Экспертные советы как субъекты конфессиональной политики // Религия и право, № 1; М., 2004. С. 11.
- Постановления Правительства Российской Федерации от 3 июня 1998., № 565, утверждающее «Порядок проведения государственной религиозно-правовой экспертизы».
- Давыдов И.П. Проблемы категориального описания и квалификации религиозного экстремизма (религиоведческий и правоведческий аспекты) // Религиозный экстремизм и фундаментализм: справочное издание; М., 2005.
- Давыдов И.П. Типология религиозного экстремизма. // Религиозный экстремизм: история и современность. Под ред. Мирнова В.В. и Яблокова И.Н.; М., 2008.
- Загребина И.В. Государственная религиозно-правовая экспертиза. Теория и практика; М., 2012.

Вопросы для контрольной работы:

1. Порядок формирования и организация деятельности экспертного Совета по проведению религиозно-правовой экспертизы.
2. Полномочия председателя, ответственного секретаря и членов Совета по проведению религиозно-правовой экспертизы.
3. Экспертный совет при Министерстве юстиции и региональные советы.

Тема № 9 «Этапы проведения государственной религиозно-правовой экспертизы».

Рекомендуемые источники к теме:

- Постановления Правительства Российской Федерации от 3 июня 1998., № 565, утверждающее «Порядок проведения государственной религиозно-правовой экспертизы».

- Загребина И.В. Государственная религиоведческая экспертиза. Теория и практика; М., 2012.

В качестве практической работы рекомендуется организовать дискуссию (коллоквиум), в ходе которого студенты смогут детально обсудить каждый этап проведения религиоведческой экспертизы, отличия этапов государственной и негосударственной экспертизы. Для более успешной реализации этой задачи возможна подготовка студентами по обзору на каждый этап.

Итоговая работа (зачет).

В качестве итоговой работы студентам предлагается провести самостоятельную религиоведческую экспертизу.

Предлагаемые объекты для проведения религиоведческой экспертизы в учебных целях:

1. Художественная выставка «Осторожно, религия!», которая была проведена в музее и общественном центре имени Андрея Сахарова в 2003 году.

2. Художественная выставка «Запретное искусство», которая была проведена в музее и общественном центре имени Андрея Сахарова в 2007 году.

3. Акция Pussy Riot в храме Христа Спасителя (Москва, 2012 год).

4. Инсталляция «Голубые города» Марата Гельмана (Москва, 2012 год).

5. Художественная выставка «Истина-Доброта-Терпение» (Таганрог, 2014 год).

6. Акция движения «Божья воля» с захватом музея Дарвина (Москва, 2014 год).

7. Публикация «Первый после расстрела», посвященная первому после террористического акта выпуску журнала Charlie Ebdó и вышедший совместно со статьей «Скажи журналистам, что это «Аль-Каида» 15 января 2015 года в газете «Ежедневная деловая газета РБК». Материал проиллюстрирован фотографией пачки журналов Charlie Ebdó.

8. Постановка оперы «Тангейзер» Рихарда Вагнера Т. Кулябиным в Новосибирском театре оперы и балета.

9. Содержание учебников по дисциплине «Основы религиозных культур и светской этики» для средней школы (на выбор):

– Основы религиозных культур и светской этики. Основы мировых религиозных культур. 4–5 классы: учебное пособие для общеобразовательных учреждений / А.Л. Беглов, Е.В. Саплина, Е.С. Токарева, А.А. Ярлыкапов. М.; Просвещение, 2010.

– Основы религиозных культур и светской этики. Основы исламской культуры. 4–5 классы: учебное пособие для общеобразовательных учреждений / Д.И. Латышина, М.Ф. Муртазин. М.; Просвещение, 2010.

– Основы религиозных культур и светской этики. Основы буддийской культуры. 4–5 классы: учебное пособие для общеобразовательных учреждений / В.Л. Чимитдоржиев. М.; Просвещение, 2010.

– Основы религиозных культур и светской этики. Основы иудейской культуры. 4–5 классы: учебное пособие для общеобразовательных учреждений / М.А. Членов, Г.А. Миндрин, А.В. Глоцер. М.; Просвещение, 2010.

10. Содержание федеральных образовательных стандартов по направлению подготовки «Религиоведение» (бакалавриат) 033300.62 (2011 год) и 47.03.03 (2015 год) — сравнительный анализ.

11. Образ и высказывания старца Зосимы из произведения «Братья Карамазовы» Ф.М. Достоевского.

12. Образ и высказывания Воланда из произведения «Мастер и Маргарита» М.А. Булгакова.

13. Образы бесов Баламута и Гнусика из произведения «Письма Баламута» К.С. Льюиса.

14. Библейские образы в романе Т. Манна «Иосиф и его братья».

15. Христианские образы в поэме «Фауст» Г.И.В. Гете.

16. Религиозные образы в романах Г. Гессе «Нарцисс и Гольдмунд», «Сиддхартха».

17. Религиозные образы в романах Г.К. Честертон «Шар и крест», «Перелетный кабак», «Человек, который был четвергом».

18. Религиозные аллюзии в фэнтези-романах («Хоббит, или Туда и обратно», «Властелин колец» и «Сильмариллион» Дж. Р.Р.

Толкина, цикл «Хроники Нарнии» К.С. Льюиса, серия романов о Гарри Поттере Дж. К. Роулинг).

19. Религиозные аллюзии и контексты в фильмах («Сталкер» А. Тарковского, «Фонтан» Д. Ароновски, «Лабиринт фавна» Г. дель Торро).

Заключение

Предложенный учебно-методический комплекс нуждается в прохождении всех необходимых этапов доработки и апробации. Учитывая сложность освоения данной программы студентами-бакалаврами, представляется целесообразным более углубленное изучение дисциплины и на этапе подготовки магистров.

Кроме того, было бы целесообразно включить дисциплину «Религиоведческая экспертиза» в общий блок с другими дисциплинами из цикла «Религия и право» во избежание библиографических и тематических повторов, поскольку курс «Религиоведческая экспертиза» в том виде, в котором он представлен, неизбежно включает в себя все многообразие отношений в парадигмах государство — религия и право — религия.

Следует отметить, что требования к уровню квалификации бакалавра и, в частности, к его экспертной компетенции, могут меняться в зависимости от актуальной политической ситуации и от позиции Министерства образования и науки, что, в частности, выражается в издании новых стандартов общего и профессионального образования.

Хотелось бы надеяться, что в будущем исследования по систематической и фундаментальной подготовке экспертов в области проведения религиоведческой экспертизы выйдут на общероссийский уровень, будут реализовываться в тех федеральных университетах, которые осуществляют подготовку бакалавров и магистров по направлению «Религиоведение». Создание единой информационной базы данных с результатами и материалами религиоведческой экспертизы в различных регионах страны, могло бы стать одним из ключевых направлений реализации этой задачи.

¹ См.: п. 2 Постановления Правительства Российской Федерации от 3 июня 1998., № 565, утверждающее «Порядок проведения государственной религиозно-ведческой экспертизы».

² Приказ Министерства юстиции РФ «О государственной религиозно-ведческой экспертизе», ст.3.

³ См.: *Загребина И.В.* Государственная религиозно-ведческая экспертиза. Теория и практика. М., 2012. С. 37.

⁴ См.: Там же. С. 38

⁵ См.: *Ferrari S.* Registration of Religious Organizations in the European Union Member States // *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*. Milano. 2007. № 27.

⁶ Федеральный закон от 26.09.1997 г. № 125-ФЗ (в ред. от 23.07.2008 г. № 160-ФЗ) «О свободе совести и о религиозных объединениях». (С учетом поправок от 02.07.2013 № 180-ФЗ).

⁷ Федеральный закон от 26.09.1997 г. № 125-ФЗ (в ред. от 23.07.2008 г. № 160-ФЗ) «О свободе совести и о религиозных объединениях». (С учетом поправок от 02.07.2013 № 180-ФЗ).

⁸ См.: Приказ Министерства образования и науки Российской Федерации от 6 марта 2015 года № 183 «Об утверждении федерального государственного образовательного стандарта высшего образования по направлению подготовки 47.03.03 Религиоведение (уровень бакалавриата)».

⁹ См. Образовательный стандарт, самостоятельно устанавливаемый Московским государственным университетом имени М.В. Ломоносова для реализуемых образовательных программ высшего профессионального образования по направлению подготовки «Религиоведение». Утвержден приказом по МГУ от 22 июля 2011 года № 729 (в редакции приказов по МГУ от 22 ноября 2011 года № 1066, от 21 декабря 2011 года № 1228, от 30 декабря 2011 года № 1289, от 27 апреля 2012 года № 303).

¹⁰ См.: Образовательный стандарт, самостоятельно устанавливаемый Московским государственным университетом имени М.В. Ломоносова для реализуемых образовательных программ высшего профессионального образования по направлению подготовки «Религиоведение». Утвержден приказом по МГУ от 22 июля 2011 года № 729 (в редакции приказов по МГУ от 22 ноября 2011 года № 1066, от 21 декабря 2011 года № 1228, от 30 декабря 2011 года № 1289, от 27 апреля 2012 года № 303).

¹¹ Метод кейсов (англ. Case method) — метод конкретных ситуаций, метод ситуационного анализа) — техника обучения, использующая описание реальных экономических, социальных, научных и бизнес-ситуаций. Обучающиеся должны исследовать ситуацию, разобраться в сути проблем, предложить возможные решения и выбрать лучшее из них. Кейсы основываются на реальном фактическом материале или же приближены к реальной ситуации.