Свет Христов просвещает всех

АЛЬМАНАХ
СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО ИНСТИТУТА
ВЫПУСК 14 • ВЕСНА 2015

ФИЛОСОФИЯ И МЕТАФИЗИКА
БИБЛЕИСТИКА
РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И СОЦИОЛОГИЯ

СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКИЙ
ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКИЙ
ИНСТИТУТ

АССОЦИАЦИЯ
ВЫПУСКНИКОВ И СТУДЕНТОВ
СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО ИНСТИТУТА

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Главный редактор

свящ. Георгий Кочетков, *магистр богословия*

А. Б. Алиева, *канд. соц. наук*

Ю. В. Балакшина, *канд. филол. наук*

Д. М. Гзгзян, *канд. филол. наук*

Г. Б. Гутнер, *доктор филос. наук*

А. М. Копировский, *канд. пед. наук*

К. А. Мозгов

Л. Ю. Мусина

К. П. Обозный, *канд. ист. наук*

М. В. Шилкина, *канд. филос. наук*

Свет Христов просвещает всех

АЛЬМАНАХ
СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО
ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКОГО
ИНСТИТУТА

Издается с мая 2007 года

ВЫПУСК 14 · ВЕСНА 2015

Москва · 2015

Содержание

Философия и метафизика

9 Д. М. Гзгзян
Универсальная аксиология: основания, трудности и перспективы

29 Г. Б. Гутнер
Опыт секулярной метафизики. Часть II: Спиноза

54 О. А. Орлова
«Бог и человек: единство и различия» в произведениях Н. Ф. Федорова и А. П. Платонова

Библеистика

67 А. Б. Сомов
Голубь в рассказе о Крещении Иисуса

80 С. В. Карева
Формирование иудейской апокалиптики: вопросы определения и происхождения жанра

Религиоведение и социология

97 А. Б. Алиева
Возможности концепции эволюции религии в истории общества Р. Беллы для изучения религиозности российского общества

113 М. Б. Демченко
Некоторые особенности народной религиозности в аграрных общинах Северной Индии

129 Ф. О. Нофал
Ранняя исламская апологетическая традиция: краткий очерк

Table of Contents

Philosophy and Metaphysics

9 D. M. Gzgzyan
Universal Axiology: Bases, Difficulties and Perspectives

29 G. B. Gutner
Experience of Secular Metaphysics. Part II: Spinoza

54 O. A. Orlova
"God and Man: Unity and Differences" in the Works by N. F. Fyodorov and A. P. Platonov

Biblical Studies

67 A. B. Somov
Dove in the Story of Jesus' Baptism

80 S. V. Kareva
Generation of Jewish Apocalyptics: Problems of the Genre Definition and Origins

Religious Studies and Sociology

97 A. B. Aliyeva
Potentialities of the Conception on Religion Evolution in History of Society by Robert N. Bellah for Studying Religiosity in Russian Society

113 M. B. Demchenko
Some Peculiarities of Folk Religiosity in North India's Rural Communities

129 F. O. Nofal
Early Islamic Apologetical Tradition: Brief Study

ФИЛОСОФИЯ
И МЕТАФИЗИКА

Д. М. Гзгзян

Универсальная аксиология: основания, трудности и перспективы

В статье обозреваются причины, истоки и проблемы построения аксиологической этики усилиями ее основоположников — М. Шелера и Н. Гартмана. Особое внимание уделено трудностям обоснования универсального характера предлагаемой ценностной иерархии и классификации ценностей.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: ценности, иерархия ценностей, ценностная модальность.

Известно, что родоначальник так называемой материальной этики ценностей Макс Шелер мыслил ее как расширение и достраивание моральной доктрины Канта. В частности, положенная в основу шелеровой аксиологии идея ценностного априоризма представлялась как развитие формального априоризма Канта.

М. Шелер настаивает на недостаточности позиции Канта относительно фактического тождества априорного и рационального, или априорного и «формального» [*Шелер. Формализм*, *282–283*], равно как и того, что «человеческий дух *исчерпывается* противоположностью “разума” и “чувственности”», ибо «*феноменологию ценностей* и *феноменологию эмоциональной жизни* следует рассматривать как совершенно самостоятельную, независимую от логики предметную и исследовательскую область» [*Шелер. Формализм*, *283*].

Шелер настойчиво укрепляет тезис о самостоятельности ценностной сферы развенчанием старой английской сенсуалистской парадигмы, в которой, как ему представляется, мыслил Кант, где в качестве перцептивно доступной данности полагался только первичный «хаос ощущений». Естественно полагать, что хаос не в состоянии выступать надежным основанием для чего бы то ни было, ибо сам требует оформления посредством априорных установок, задающих свойства и отношения[1].

1. «…Природа Юма для того, чтобы существовать, *нуждалась в кантовском рассудке*; а *человек* Гоббса *нуждался в кантовском практическом разуме*…» [*Шелер. Формализм*, *285*].

По мнению Шелера, от этой предпосылки больше всего пострадала именно этика, так как в пределе внушала «изначальную “*враждебность*” или “*недоверие*” ко всему “данному” *как таковому*», выступая полной противоположностью «*любви* к миру, доверия, созерцательной и любящей самоотдачи ему… и *следствие* этой установки — безграничная потребность в действии, с тем, чтобы “овладеть” или “организовать” его…» [*Шелер. Формализм*, *286*].

Шелер призывает отказаться от того, чтобы связывать априоризм с этим, как он выражается, аффектом, и исходить из того, что сущности и связи между переживаниями «“даны”, а не произведены… рассудком», и, соответственно, «усматриваются», а не «создаются» [*Шелер. Формализм*, *286*].

Новое содержание априоризма должно, по мысли Шелера, помочь четко развести нравственное поведение, нравственное познание и философскую этику, которые, как он считает, были «у Канта полностью смешаны» [*Шелер. Формализм*, *287*]. Подлинным местом ценностного *a priori* называется нравственное познание, т. е. «*усмотрение ценностей*, которое выстраивается в чувствовании, предпочтении, в конечном счете — в любви и ненависти…» [*Шелер. Формализм*, *287*] [2].

Нравственное поведение, по Шелеру, как того следует ожидать, основано на таком познании ценностей, «обладающем собственным априорным содержанием и собственной очевидностью… <…> При этом ценность (соответственно, ее ранг) может быть дана в [актах] чувствования и предпочтения на самых различных уровнях *адекватности* — вплоть до… “абсолютной очевидности”» [*Шелер. Формализм*, *287*]. Этикой же Шелер провозглашает «формулирование в суждениях того, что дано в сфере нравственного познания» [*Шелер. Формализм*, *288*].

Усмотрение ценностей в качестве первичного акта нравственного сознания позволяет, по мысли Шелера, устранить и двусмысленность самозаконного долга. При этом сомнению

2. Ср. здесь же еще одно фундаментальное соображение Шелера: «Это познание, таким образом, происходит в *специфических* функциях и актах, которые *toto coelo* отличны от всякого восприятия и мышления и которые дают единственно возможный *доступ* к миру ценностей. В *самом* чувственном, живом контакте с *миром* (психическим, физическим или каким еще), в предпочтении и пренебрежении, в *самих* любви и ненависти, т. е. в ходе *осуществления этих интенциональных функций и актов вспыхивают ценности и их порядки!*» [*Шелер. Формализм*, *287*]. Ср. также у Н. Гартмана: «Первое место ценностного *a priori* было и остается за самим пронизывающим схватыванием действительности и жизненной установки ценностным чувством. Только в нем есть изначальное, неэксплицитное “нравственное познание”, подлинное знание о добре и зле» [*Гартман*, *175*].

подвергается не принцип бескорыстности нравственного действия, а возможность описать нравственное поле через одну только категорию долга[3].

Немаловажно, что, возводя к *a priori* мир усматриваемых ценностей, Шелер специально подчеркивает несовпадение «общезначимости» и априорности. Так, он утверждает, что «вполне может существовать *Apriori*, которое усматривает только *один* [индивид]», и даже — «которое *может* усматривать *только* он один!» [*Шелер. Формализм*, *294*]. При этом Шелер категорически не согласен с тем, что его трактовка «априорности» непременно влечет за собой субъективизм. Индивидуализация, по Шелеру, не есть непременное следствие из заявленной выше позиции, потому что согласно ей «Я» только лишается статуса сущности, «которая обосновывает все другие сущности» [*Шелер. Формализм*, *295*].

«Я», усматривающее ценности, — это субъект в особенном проявлении, выказавший свою интенциональную направленность на выявление ценностного мира. В этом своем качестве это и не просто отдельный индивидуум, как и не субъект с обобщенными свойствами, так как это лицо с выявленным интересом к усмотрению феноменов особой значимости — ценностей[4]. Может быть, несколько неожиданно здесь небезосновательно провести параллель с трансцендентальным субъектом Канта, который также принципиально не совпадает с простым индивидуальным сознанием.

Приверженцы философии ценностей всегда подчеркивают с одной стороны, что фундаментальным свойством ценности является ее «усматриваемость» или «схватывание» в особенном личностном акте, а с другой — что бытие ценностей как таковых

3. «“Долгом” может быть только то, что является *благом*, или то, что по необходимости «должно» быть, *поскольку* оно является благом… <…> Напротив, предварение усмотрения того, *что* является благом, необходимостью долженствования… столь же ложно, как и мнение, будто предмет (или, в другом смысле, идея «истины») может быть сведен к «необходимости связей представлений» [*Шелер. Формализм*, *294*]. Ср. также: «Идеально должное — это способ бытия ценности, ее своеобразная модальность… Ценность же — содержание долженствования…» — или — «идеально должное является формальным условием ценности, ценность — материальным условием должного» [*Гартман*, *217*].

4. «Я» в акте усмотрения означает не “Я вообще” и не индивидуальное “Я” говорящего (в противоположность природе), но “Я” в противоположность “Ты”, т. е. индивидуальную личность говорящего в противоположность другой личности» [*Шелер. Формализм*, *295*]. Ср. также: «Для понимания этического *Apriori* также чрезвычайно важно то обстоятельство, что оно отнюдь не представляет собой способ деятельности некоторого “Я”, некоторого “*сознания вообще*” и т. д. И здесь Я (в любом смысле) есть лишь носитель ценностей, а не *предпосылка* ценностей, не “оценивающий” субъект, благодаря которому будто бы впервые появляются или же впервые становятся постижимыми ценности» [*Шелер. Формализм*, *295–296*].

не может зависеть от свойств субъекта[5]. Важнейшим свойством самодостоверного и независимо существующего «царства ценностей» является наличие априорных формальных отношений между ценностями, а также между оценками, составляющими чистую аксиологию. В частности, Шелер привлекает здесь известные аксиомы Ф. Брентано, «устанавливающие отношение бытия к позитивным и негативным ценностям»[6], — соответствующие принципы оценки, запрещающие, например, считать одну и ту же ценность и позитивной и негативной.

Наличие чистых аксиологических закономерностей дает Шелеру основание считать «нравственный закон» Канта особым случаем формальных принципов оценки. Кроме того ценностное *a priori* позволяет установить, что из нравственного закона «*невозможно* получить идею блага» при том, что Кант не замечает, «что эти законы основываются на *данных в созерцании* сущностных связях» [*Шелер. Формализм*, *301*].

Особенное значение в построениях Шелера и Гартмана придается идее априорного порядка отношений между ценностями, который выражается в наличии иерархии ценностей, «в силу которой одна ценность оказывается “более высокой” или “более низкой”, чем другая».

Как сама иерархия, так и разделение на «позитивные» и «негативные» ценности «вытекает из самой сущности ценностей и не относится только к “известным нам ценностям”». При этом ценности расставляются по ступеням иерархической лестницы благодаря особым актам познания ценностей, которые Шелер называет «*предпочтениями*» [*Шелер. Формализм*, *305*]. Предпочтения и их негативный аналог — пренебрежения сами выделяют ценностные качества, поэтому Шелер считает, что иерархия ценностей не может быть «*дедуцирована* или выведена» [*Шелер. Формализм*, *308*][7].

5. «В акте чувствования ценностей сама ценность дана как нечто совершенно отличное от чувствования, и поэтому исчезновение чувствования не затрагивает ее бытия». «Даже если бы никто никогда не оценивал убийства как зло, все равно оно оставалось бы злом. И если бы добро никогда не считалось добром, все равно оно было бы добром». Стало быть, при исследовании нравственных ценностей надо различать аксиологию самих этих ценностей («аксиологическая статика») и аксиологию оценок, этосов и норм («аксиологическая динамика»). Цит. по: [*Чухина. Шелер*, *384–385*].

6. Например, что «существование некоторой позитивной ценности само есть позитивная ценность», а негативной — негативная [*Шелер. Формализм*, *300*].

7. NB: «Какая ценность является более высокой — это нужно постигать каждый раз заново в акте предпочтения или пренебрежения. Для этого существует *интуитивная “очевидность предпочтения”*, которая не может быть заменена никакой логической дедукцией» [*Шелер. Формализм*, *308*].

Тем не менее, Шелер признает закономерность вопроса относительно наличия априорных сущностных связей между местом ценности в иерархии и ее другими свойствами. Сам Шелер предлагает несколько свидетельств в пользу определенного иерархического положения конкретных ценностей. Привлекая авторитет «жизненной мудрости всех времен», Шелер провозглашает в качестве критериев относительной высоты ценности долговечность[8] и меньшую делимость. Под последней понимается способность ценности переживаться как ценность безотносительно к количеству лиц, синхронно переживающих ее как такую[9].

Кроме того ценность может оказаться выше другой ценности, если выяснится, что одна обосновывает другую. Так, например, «ценность “*полезного*” “обоснована” ценностью “*приятного*”», поскольку польза расценивается как таковая, если она является средством достижения или обеспечения чего-то приятного [*Шелер. Формализм*, *313*][10]. Затем еще в качестве критерия высоты ценностей выдвигается «глубина удовлетворения». «Удовлетворение» Шелер называет «*переживанием исполнения*», которое тем глубже, чем меньше зависит от «чувствования другой ценности и от связанного с ним “удовлетворения”» [*Шелер. Формализм*, *315*].

Правда, далее Шелер говорит о необходимости найти такой критерий высоты, который указывал бы на ее «последний смысл», на что не способны уже перечисленные критерии. Основание для понимания окончательного смысла высоты ценностей он видит в «ступенях относительности ценностей или же в их отношении к абсолютным ценностям»[11]. В свою очередь абсолютная ценность дается в чувстве абсолютного, что, например, может выразиться

8. «Низшие ценности по своей сущности — “наиболее преходящие”, высшие — одновременно “вечные” ценности» [*Шелер. Формализм*, *311*]. Ср. также: «Если бы некто принял внутреннюю установку, которая соответствует предложению “Я люблю тебя *сейчас*” или “некоторое время”, то это противоречило бы сущностной связи. А эта сущностная связь *существует* — безразлично, как долго *фактически* сохраняются действительная любовь к действительной личности в объективном времени» [*Шелер. Формализм*, *310*].

9. Например, «произведение духовной культуры может одновременно постигаться, а его ценность — становиться предметом чувства и наслаждения неопределенно многими [индивидами]. Ибо сущность ценностей этого вида определяет то, что они могут *передаваться неограниченно* и *не* подвергаясь какому-либо разделению или умножению» [*Шелер. Формализм*, *312*].

10. Ср. также: «С другой стороны ценность приятного… “обоснована” витальной ценностью, например, ценностью здоровья; а чувствование приятного (соответственно, его ценность) обосновано ценностью чувствования живого существа» [*Шелер. Формализм*, *313*].

11. «*Абсолютные ценности* — те, которые существуют для “чистого” чувства (предпочтения, любви)… Таковы, например, *нравственные* ценности» [*Шелер. Формализм*, *317*].

в ощущении «вины или падения» при отказе от абсолютного в пользу иных ценностей.

Все эти соображения подготавливают почву для того, что М. Шелер видел основной задачей этики. Она состояла в стремлении установить порядок «“высших” и “низших” ценностей, который коренится в самой сущности ценностей» [*Шелер. Формализм*, *319*]. Сам автор не предложил никакого варианта решения сформулированной задачи, остановившись только на априорном порядке ценностей. Здесь Шелер различает два порядка, из которых один базируется на зависимости высоты ценности от ее сущностного носителя, а второй является чисто материальным порядком, так как образован рядами ценностных качеств, названных ценностными модальностями. Наиболее важными и основополагающими из всех априорных отношений Шелер считает иерархические отношения «качественных систем материальных ценностей», т. е. ценностных модальностей [12]. Именно здесь выстраивается иерархия, где в основании располагаются ценности приятного и неприятного [*Шелер. Формализм*, *324–325*]. В пределах любой модальности существуют ценность предмета, ценность функции и ценность состояния. Например, для приятного оговаривается функция «чувственного чувства» с модусами наслаждения и страдания, а также соответствующие состояния — удовольствие и боль. Всего выделено четыре уровня ценностных модальностей: над приятным и неприятным располагается совокупность ценностей витального чувства, выше находится уровень духовных ценностей, наконец, в качестве последней ценностной модальности выступает *святое/несвятое* [13].

Шелер предполагал, что из соотношений ценностных модальностей с идеями, личностями и сообществами можно также получить «чистые личностные типы», например, героя, святого, а также «*чистые типы видов сообществ*», таких как сообщество любви с его технической формой церкви, правовое, культурное или иное сообщество [*Шелер. Формализм*, *328*]. Надо полагать, что эта личностная и общественная типология призвана дополнить общую ценностную картину мира, иллюстрируя способы фактического воплощения ценностных модальностей.

12. «*Ценностные модальности*… образуют *материальное Apriori* в собственном смысле слова, и на него направлено наше усмотрение ценностей, а также основанное на усмотрении предпочтение» [*Шелер. Формализм, 323*].

13. «В отношении к ценностям святого *все* остальные ценности даны одновременно как их символы» [*Шелер. Формализм*, *327*].

Весь этот априорный ценностный порядок представляет собой некоторую данность, которая может быть узнана только в упомянутых актах усмотрения. При этом органом, который осуществляет это усмотрение, объявляется, явно не без контраста с практическим разумом, сердце, которое предстает подлинной сердцевиной человеческого этоса — «это *порядок любви и ненависти*» [*Шелер. Ordo amoris*, *341*]. Этот порядок любви, *ordo amoris*, есть не что иное, как сам человек в его глубине, так как сумма ценностных предпочтений субъекта и образует его подлинный облик[14].

Знаменательно при этом, что *ordo amoris* может быть усовершенствован, ибо сумма ценностных предпочтений, построенная на исходном импульсе любви, сама провоцирует вопрошание о том, как и чем задается направленность таких импульсов. Соответственно появляется проблема критериев их адекватности. При всей кажущейся исходной ясности того, что есть движение любви, естественно спросить, а правильно ли любить те или иные вещи, а также стоит ли любить то, что «любится» так сильно, как это происходит сию минуту в жизни конкретного морального субъекта.

По Шелеру, высшая форма ценностного выражения акта любви — ее уподобление любви самого Бога[15]. Длящийся опыт этого уподобления есть не что иное, как личная история познания ценности вещей совершенствующимся усилием любви, что одновременно есть и история становления личности конкретного морального субъекта.

Здесь возникает новый сюжет, определяемый понятиями «индивидуальное предназначение» и «судьба». Первое означает личную конфигурацию ценностного мира, которое каким-то образом предпослано данному человеку, хотя и постигается в рамках «общезначимого объективно благого»[16]. Естественно предполагать, что действительная жизнь человека может далеко не совпадать с предназначением, но для Шелера важно, что наличие определенного *mathematique du coeur*, некоего встроенного порядка предпочтений, само по себе создает некоторый вектор личной

14. «Для человека как морального субъекта *ordo amoris* — то же самое, что формула кристалла для кристалла» [*Шелер. Ordo amoris*, *342*].

15. «Любить же вещи по возможности так, как любит их Бог, и разумно сопереживать в своем акте любви встречу-совпадение божественного и человеческого акта в одной и той же точке мира ценностей — это высшее, на что был бы способен человек» [*Шелер. Ordo amoris*, *341–342*].

16. «В этом “предназначении” выражается то, какое место в плане спасения мира принадлежит именно этому субъекту, а тем самым выражается его особая задача» [*Шелер. Ordo amoris*, *346*].

предназначенности к творению личного ценностного мира. Шелер еще называет индивидуальное предназначение *вневременной сущностью в форме личности* [*Шелер. Ordo amoris*, *348*]. Оно постигается нравственной интуицией и предполагает предшествование любви к самому себе, некоего «подлинного самолюбия» (*Selbstliebe*).

В рассуждениях об *ordre du coeur* Шелер все время говорит об особом взаимодействии человека с Богом, специально, впрочем, не оговаривая «философского статуса» своих апелляций к этой инстанции. Тем не менее ясно, что в Боге, иногда называемом термином «Единое», и имеет человек основание для исходного порядка любви, а также ориентиры для созидаемого им собственного ценностного пространства. Бог как вселюбящее начало, обеспечивает первичность импульса любви для человека, который «ранее, нежели *ens cogitans* или *ens volens*… есть *ens amans*» [*Шелер. Ordo amoris*, *352*]. Основной нравственной задачей человека оказывается, таким образом, развитие способности правильного предпочтения в акте любви, утвержденного на самом прочном из возможных оснований, а именно на том, что «цели и сущностные идеи всех вещей вечно предлюбимы, предмыслимы в нем [в Боге]» [*Шелер. Ordo amoris*, *352*] [17]. Из такого порядка вещей вполне естественно следует, что развертывание личности в этом усилии имеет неограниченный горизонт совершенствования [18]. У Шелера остается открытым вопрос, откуда человеческое сердце, отягощенное порядком любви и, соответственно, ненависти, черпает энергетику этой любви. Из того, что первичность импульса любви сообщена Богом, еще не следует, что человеку предзадана как истинная направленность любви, так и способность деятельно ее выказывать в требуемый момент. Ведь ни врожденные идеи предметов любви, ни только эмпирическое выявление того, что достойно любви, Шелера никак не устраивают [*Шелер. Ordo amoris*, *374–375*].

В нашу задачу, безусловно, не входит рассмотрение перипетий философской биографии Шелера, поэтому мы не можем специально заниматься обстоятельствами отхода мыслителя от перво-

17. Ср. также: «Если человек в своей фактической любви… в предпочтении и небрежении, ниспровергает этот существующий в себе порядок, то он — в отношении себя [самого] — одновременно ниспровергает… самый божественный миропорядок» [*Шелер. Ordo amoris*, *353–354*].

18. «Бог и только Бог может быть вершиной ступенчатого пирамидального строения царства того, что достойно любви, истоком и целью целого одновременно» [*Шелер. Ordo amoris*, *356*].

начальных теистических позиций. Известно, что к моменту написания его основной антропологической работы «Положение человека в космосе», Шелер стоял на других позициях. Рассуждая о верховной, созидающей личность антропологической инстанции, вполне традиционно именуемой духом, Шелер утверждает отсутствие у духа собственной энергии. Он преподносит деятельность духа так, будто это возбуждаемая низшей энергией влечения способность преобразовать витальные импульсы в акты, выстраивающие личность [19].

Теизм, по мысли Шелера, исключает постепенное созидание личностности через преобразование духом энергии жизни, поскольку, как ему кажется, устраняет исходный конфликт и, следовательно, борьбу между духом и жизнью. Всемогущий Бог у позднего Шелера изначально содержит в себе состоявшуюся победу духа, проникнутого жизнью, чем, собственно, убивается всякая интрига становления человека, становления «в единстве взаимодействия *порыва и духа*», причем человек в том числе назван «*местом их встречи*», при этом самоосуществление человека происходит в том, что называется человеческим сердцем [*Шелер. Положение, 190*]. Причем нам следует учитывать, что, если в версии «*Ordo amoris*» сердце актирует ценностный мир, ориентируясь на то, как ценность вещей высвечена любовью Бога, то при откровенно нетеистическом подходе, исповедуемом поздним Шелером, утверждается, что «*становление бога и становление человека с самого начала взаимно предполагают друг друга*» [*Шелер. Положение, 191*]. Самоценность всякого духовного акта, который есть не что иное, как очередное преодоление слепой витальной энергии, кажется вполне очевидной. Вопрос, который, по нашему мнению, все-таки сохраняет свою силу, касается критериев самоориентации становящейся личности в жизненном пространстве, равно как и критериев адекватности выстраивающегося царства ценностей. В условиях, когда дух не самостоятельно, из-за отсутствия у него собственной энергии, а «с подачи» материи осуществляет себя в качестве созиждителя ценностного мира, способность к выдерживанию упомянутых критериев кажется особенно проблематичной.

19. Ср.: «*Изначально у духа нет собственной энергии*». «Дух… может *обрести* мощь через процесс сублимации… <…> Дух и воля человека не могут быть чем-то большим, чем *руководство* и *управление*» [*Шелер. Положение, 171–173*].

Являя одно только тяготение к построению аксиологически значимого царства и, одновременно, будучи лишенным собственной созидательной мощи, дух рискует оказаться заложником витальных импульсов. Он в этом случае не агент, а только реагент, т. е. инстанция, успевающая канализировать чуждую энергию. Но на что ему ориентироваться при преобразовании витальной энергии в ценности высшего порядка, если он не располагает собственными критериями аксиологической адекватности, за вычетом одного лишь априорного порядка ценностей? Вся программа деятельности духа составляет, таким образом, по Шелеру, сублимацию слепой витальности на основе предоставляемого чувственным априори порядком возможностей. Качественная оценка результатов деятельности духа в этом случае, скорее всего, должна сводиться к констатации, что нечто, относимое к определенному уровню ценностной иерархии, принципиально состоялось. Но это несколько расходится с упомянутой выше установкой самого же Шелера о построении полноценной системы высших и низших ценностей, которую, правда, он реализовать и не попытался.

Принимая во внимание реплику Н. Гартмана о заведомо большей слабости ценностей высшего порядка[20], придется признать, что в таком случае факт утверждения ценности значит существенно больше, чем его дальнейшая спецификация. Нельзя отказать Гартману в точности его констатации, однако если несомненная слабость высших ценностей ничем не компенсируется, кроме удовлетворенности духа, например, если обретение этих ценностей не создает дополнительного энергетического поля жизни, духу, скорее, остается радоваться факту и больше отдаваться ценностному переживанию, нежели входить в тонкости.

Так, например, если у Шелера святости как высшему уровню ценностной модальности, соответствует личностный тип святого, то это в равной мере и Будда, и Лао-цзы, и Махавира [*Чухина. Шелер, 391*], причем в пределах сугубо типологической квалификации это вряд ли можно оспорить. Однако если мы заинтересованы в выявлении качества и глубины святости, то здесь, с позиций сугубо человеческого духа продвижение становится крайне затруднительно. В пределах логики *Ordo amoris* возможна была хотя бы принципиальная ориентированность усилия любви на то,

20. «Высшие категории бытия и ценности — изначально более слабые». Цит. по: [*Шелер. Положение, 171*].

что «вещи возлюблены Богом», пусть конкретика так и осталась за рамками рассуждений. Важно наличие потенциальной перспективы, которая в пределах взаимодействия духа и природной стихии пропадает вовсе. Действительно ли существует прямая и однозначная зависимость своеобразной «деэнергетизации» духа у позднего Шелера от его нетеистической позиции — без специального исследования эволюции воззрений мыслителя под таким углом зрения прямо утверждать сложно. Мы поэтому осмелимся лишь высказать предположение, что такая зависимость имеет место.

Но вернемся к идее построения системы ценностей, т. е. самих идеально бытующих сущностей. Макс Шелер не успел даже приступить к решению этой задачи, и исполнение этого проекта сделал одной из основных своих исследовательских целей Николай Гартман. Пришло время, когда, по его же словам, настала необходимость «овладеть открытым “царством” ценностей». Задача эта, сама по себе грандиозная, заставляет со всей возможной строгостью отнестись к принципиальным условиям ее исполнимости. Сам Гартман недвусмысленно говорит уже в начале своей «Этики» о том, что принципиально недопустимо дать место ценностному релятивизму ни под каким видом. Ценности нельзя переоценивать, ибо знаменитая переоценка ценностей Ницше ставит ценности в прямую зависимость от человеческого произвола, каковая в пределе влечет за собой их фактическое обесценение. Принцип переоценки Гартман допускает, но не применительно к ценностям, а к самой жизни [21]. При этом ценности не есть только в себе бытующие сущности. Они одновременно являются принципами поведения и «вмешиваются во флуктуирующий мир этических актов» [*Гартман*, *210*].

Для выстраивания общей таблицы ценностей Гартману естественным образом потребовалось подробно разобрать отношение ценностного мира и ориентированного на него должного поведения к телеологическому параметру, а также вопрос о наличии единой наивысшей ценности, уточнить критерии высоты ценностей, так как речь заходит о содержательной конкретике, а также принципы взаимодействия высших и низших ценностей.

21. «Сами ценности в революции этоса не смещаются. Их сущность оказывается надвременной, надысторичной. Ценностное же сознание смещается. Всякий раз оно вырезает из царства ценностей небольшой круг видимого. А этот круг “путешествует” по идеальному уровню ценностей» [*Гартман*, *124*].

Телеологический параметр в царстве ценностей, особенно в его нравственной части, возникает уже в силу того, что человеку, помимо его отмечавшейся склонности толковать природные явления телеологически, свойственно целеполагание в поступке. Относительно возможности толкования телеологического принципа как начала, детерминирующего этическое сознание и ценностный мир, Гартман высказывается категорически отрицательно, указывая, что подобная зависимость этического поля от предзаданной цели (а именно так и только так можно мыслить телеологический параметр) фактически ликвидирует ответственность этического субъекта и разрушает собственно этическое сознание. Иначе говоря, на свой манер воспроизводится известный аргумент Канта[22]. При этом ценностная ориентация нравственного действия предполагает присутствие телеологического параметра, но со стороны человека в виде его способности предвидения и предопределения. Причем в рамках материальной этики ценностей действие телеологического компонента сильнее, поскольку оно привязано к открытию и подтверждению отчетливых аксиологически значимых сущностей, а не отдаленного совершенства в исполнении долга.

Нам принципиально важно отметить, что интригующий для теологической этики Шелеров сюжет *ordo amoris* с его обращенностью сердца к тому, как вещи возлюблены Богом, у Гартмана исчезает окончательно. Божественность становится атрибутом человека, возвышающим его над остальным миром. В связи с тем, что человек как этический сюжет предвидит и утверждает в жизни царство ценностей, разумеется, в ту, всегда ограниченную меру, в какую ему это сегодня доступно.

Попутно вырисовывается и важное свойство так понятого телеологического начала в ценностной ориентации субъекта. Гартман утверждает, и это кажется вполне естественным, что существует возможность конфликта поставленных одновременно нескольких целей, а также конфликта большей или меньшей ценности в пределах требуемого поступка[23]. Одновременно Гартману важно уточнить, что аксиологически определенная этика,

22. «Этика с комплексом своих проблем выступает естественным адвокатом человека в метафизике. Она защищает его от всякой дискредитации со стороны честолюбивых спекуляций, от отчуждения его особых прав в пользу Бога и мира» [*Гартман*, *243*].

23. «Телеология человека… ограничена не только… столкновением целевых рядов в житейском сообществе личностей; сверх того она ограничена еще противоречием самих руководящих точек зрения, которые вообще только и могут определять цели — ценностей» [*Гартман*, *249*].

создавая основания для методологически принципиального различения субъекта и личности, не должна его абсолютизировать в виде Шелеровой антитезы, по которой личность, живущая и существующая только в исполнении интенциональных актов, по сути своей не может быть предметом. Гартман утверждает, что личность состоит в предметных отношениях, но иного рода, чем предметы познания[24].

Полемика с Шелером относительно места и границ персоналистских установок в ценностной этике затем продолжается в связи с идеей «совокупных личностей». Гартман весьма решительно возражает персоналистской трактовке таких феноменов, как общая ответственность и солидарность, одновременно признавая и то, что «обе заключаются во внутреннем объединении *sui generis*, которое существует между актами или актовыми ценностями различных отдельных личностей», и то, «как эта взаимосвязь возможна метафизически, остается в высшей степени загадкой» [*Гартман*, *271–272*]. Чуть раньше, говоря о предметности личности, тоже, конечно, *sui generis*, Гартман настаивает на отсутствии какой-либо необходимости в корреляции макрокосма и «личностного противочлена», каковую, кажется, вполне справедливо, усматривает в идее Шелера о том, что «в способе бытия этого мира сущностно-закономерно заложено быть миром “для кого-то”» [*Гартман*, *268*]. Шелер исходил при этом из справедливой, по мнению Гартмана, но более частной идеи о том, что индивидуальной личности соответствует индивидуальный же мир. Но генерализованная корреляция мира вообще и «некоей личности» Гартманом воспринимается как неоправданное обобщение справедливого частного тезиса.

Если учесть, что все эти рассуждения вращаются вокруг того, как соотнесены личность в качестве носителя нравственных ценностей и истины, становятся понятны причина и смысл опасений Гартмана. Он не спорит с тем, что истина существует в личности и даже для личности. Он только настаивает, и это можно понять в общем контексте противоположения общей системы ценностей какой бы то ни было их релятивизации, что истина, как таковая, может существовать только как одна и абсолютная, и поэтому буквально «личной истины» быть не может [*Гартман*, *267*].

24. «Личность — это в первую очередь предмет, в отношении которого занимают определенную позицию, предмет умонастроения и поступка, а не предмет познания» [*Гартман*, *263*].

Возвращаясь же к возможному повышению ранга личностности в направлении от индивидуальности к совокупностям разной величины, Гартман склонен, и, на первый взгляд, тоже вполне справедливо, констатировать зависимость обратного характера: чем больше и сложнее совокупность, тем ниже порядок личностности[25]. В рамках такой строгой логики вполне ожидаемой выглядит и общая позиция Гартмана относительно возможной личностности Бога. Будучи по определению универсальным, абсолютным и всеобъемлющим существом, Бог должен был быть неким абсолютным минимумом личностности — «абсолютно имперсональным существом» [*Гартман*, *274*]. После такой констатации, увенчивающей «разоблачение» мнимого персонализма человеческих совокупностей, Гартман уверенно заключает, что единственным нравственным существом является человек [*Гартман*, *275*].

Главным предметом исследовательского интереса в практически необозримом царстве ценностей выступают у Гартмана ценности этические. Именно в этом сегменте он рассчитывает обнаружить «отправные точки для построения всеобщей теории ценностей», справедливо, кажется, находя, что обратный порядок размышлений, т. е. от ценностей иного рода к нравственной аксиологии, выглядит совершенно бесперспективно. С другой стороны справедливым выглядит и увязывание Гартманом этических ценностей с иными аксиологическими порядками[26]. Поэтому, с его точки зрения, «имело бы определенный смысл, в духе античности, включить в этику учение о благах» [*Гартман*, *277*].

Как уже отмечалось, для Гартмана принципиален вопрос о так называемом фундировании ценностей, в особенности в связи с проблемой критериев большей или меньшей их высоты. Во-первых, философ всюду напоминает о принципе, согласно которому высшее стоит на низшем[27]. Во-вторых, от таких отношений следует отличать соотношение ценностей благ

25. «Нам известна только личностность человека, и осмысленно говорить можем только о ней. И она не подвержена росту, как бы ни возрастали, достигая макрокосмических масштабов, этические проблемы по мере роста порядка совокупности» [*Гартман*, *273*].

26. «Не все ценности, являющиеся этически релевантными… уже в силу этого являются нравственными ценностями. Этос человека соотнесен с множеством ценностей, не являющихся нравственными. <…> Один и тот же мир, который в своей целостности лежит в основе онтологических феноменов, в той же самой целостности имеет отношение и к этическому феномену» [*Гартман*, *277*].

27. «Духовные ценности могут быть воплощены только там, где реализованы элементарные ценности жизни… произведения культуры высшего порядка могут возникнуть только на почве благосостояния и достатка определенного уровня» [*Гартман*, *278*].

и личностных ценностей, поскольку в этом случае первые являются «условием ценностных качеств личностного поведения», чего нельзя сказать о первом соотношении, поскольку качество, например произведения культуры, никак не обусловлено качеством ценностей жизни. Последние здесь только «строительный материал». Гартман критически настроен в отношении принципа фундирования низших ценностей высшими, предложенного Шелером[28]. Гартман сомневается в том, можно ли заходить так далеко, чтобы утверждать, будто ценность жизни утрачивается без соотнесенности с ценностью духовного бытия.

Шелер тут выглядит более романтически настроенным мыслителем, который, правда, почти не заботится о системной состоятельности суждений, в то время как Гартман старается последовательно выдержать доказательный тон, поэтому отказывается от каких бы то ни было положений, рискующих остаться спекулятивными допущениями. На этом-то основании, считая, что, например, прекрасное прекрасно только ради самого себя и благородное и достойное любви таковы только ради самих себя, он утверждает, что всякое связывание этих ценностей с чем-то, «ради чего они могли быть таковыми, обречено остаться чисто спекулятивной конструкцией». Думается, что такая логика вполне связываема с предыдущими соображениями Гартмана, например, о единственности нравственного субъекта и месте телеологического компонента в нравственно-ценностной ориентации личности. Стоит предположить, что здесь дает о себе знать фундаментальная антиномия самой аксиологической мысли. Если ее в первую очередь заботит выявление некоего всеобщего объективного ценностного порядка, она, скорее, обречена тяготеть к стилистике Гартмана. Если же она не считает возможным отделаться от терзающих ее, пусть и смутных, предчувствий «чего-то большего», обуславливающего «ценностность» самого ценностного мира, то она будет приобретать черты построений Шелера.

Обсуждая критерии высоты ценностей, Гартман вновь подвергает сомнению предложенный Шелером вариант, считая его слишком общим и поэтому не позволяющим усматривать

28. «Верно, что и жизнь за счет духовных ценностей получает некий радикально более высокий смысл. Но это заключено исключительно в иерархии ценностей самих» [*Гартман*, *279*].

тонкости при сравнении ценностей[29]. Большего внимания, по-видимому, заслуживает, с его точки зрения, теория «ценностного ответа» Гильдебранда, предполагающая одну возможную ценностную реакцию для каждой ценности; например, нельзя находить одно и то же одновременно и милым и вдохновляющим. Правда, далее следует оговорка, что развернутого обоснования этому тезису сам Гильдебранд не дал, но Гартман находит для феноменологии ценностных ответов образец в системе «ценностных предикатов», представленной в «Никомаховой этике» [*Гартман, 300*].

Особенное значение в интересующем нас контексте имеет проблема высшей ценности. Гартман исходит из того, что всякая действующая мораль не может не быть монистичной[30]. Проблематичность же идей единой и одновременной ценности появляется в связи с попыткой представить себе, философски или както иначе, конструкцию с претензией или хотя бы перспективой тотального охвата ценностного мира. Такая затея естественно мотивируется нежеланием мириться с потенциальной фальсифицируемостью взятой на вооружение морали, однако в подобных попытках заложено фундаментальное противоречие. Дело в том, что выстраивание такого ценностного мира, чье единство было бы надежно гарантировано присутствием наивысшей и при этом единственной ценности, возможно только путем постулирования лишь факта такого «высшего блага», поскольку его содержание не может быть дано в ценностном усмотрении. У Плотина эта идея концентрированно выражается формулой — «благо по ту сторону мыслимого». Для самого Гартмана вопрос разрешается несложно: он попросту допускает «возможность существования системного объединения многообразных ценностей и без высшего единства» [*Гартман, 306*][31]. Так, Гартман вполне готов уподобить соотношение принципа единства ценностного мира с самим царством ценностей известной корреляции «принцип жизни — сама жизнь», «принцип движения — движение». Поскольку не требуется, чтобы первые члены этих соотношений

29. «Надвременность, неделимость, фундированность и аксиологическая абсолютность во всех собственно нравственных ценностях одна и та же… <…> Скорее и род удовлетворения качественно варьируется» [*Гартман, 299*].

30. «Там, где нет единой точки зрения, действующая мораль насаждает ее насильственно… Она выхватывает одну четко видимую ценность и ставит ее на первое место… И как раз в этом коренится ее односторонность, узость, уязвимость, даже частичная фальсификация иерархии» [*Гартман, 305*].

31. Ср. также: «Как в теоретической, так и в практической областях как раз всякий монизм — чисто конструктивного рода. Он происходит из потребности единства понимания, а не из структуры феномена» [*Гартман, 306*].

имели бы те же свойства, что и вторые, то, по крайней мере формально, можно предположить то же самое и для пары «высшее благо — ценностный мир»[32].

В дальнейшем Гартман достаточно уверенно предполагает, что «царство ценностей содержательно представляет собой… некий непрерывный континуум», которого мы, правда, ухватить не в состоянии[33]. Нереализованность наряду с практической нереализуемостью идеи гомогенного ценностного пространства в итоге, как кажется, изрядно колеблет изначальный методологический оптимизм, питаемый философом на подступах к построению единого ценностного пространства. Фактически Гартман ограничился в позитивной части «Этики» выстраиванием системы античных добродетелей, которым усвоено понятие ценности[34]. Взаимодействие нравственных ценностей-добродетелей с остальными частями ценностного континуума остались в стороне, хотя изначально предполагалось, что эти реляционные свойства фрагментов ценностного мира должны были бы прояснить место самих нравственных ценностей, которым *a priori* отводится в нем центральное место. Одновременно стоит отметить, что тот изначальный посыл аксиологической этики, который состоял в перенесении центра тяжести при определении самого существа нравственного в человеке в экзистенциально окрашенную сферу, Гартманом в значительной мере отставлен, пусть он и повторяет Шелеровы формулы о ценностных предпочтениях как способе выявления ценностей, дополняя их соображением об изначальном «аксиологическом чувстве высоты» ценности, также укорененном в *ordo amoris*. Царство ценностей приобретает угрожающе самодовлеющий вид, отчего Гартману приходится в конце концов специально заниматься антиномией детерминированности /недетерминированности нравственной личности ценностными порядками, т. е. проблемой свободы, открывающейся в новых обстоятельствах — идеально сущем царстве ценностей, которые оборачиваются для человека долженствованием. Относительный выход находится в утвержде-

32. «Эта идея, насколько вообще данную проблемную ситуацию можно обсуждать *a priori*, имеет в свою пользу даже больше других. По крайней мере, ее подтверждает факт соотнесенности ценностного чувствования с жесткой иерархией ценностей» [*Гартман*, *307*].

33. «Мы видим только отдельные ценностные группы, между которыми целые партии интеллигибельного пространства остаются незаполненными. <…> Так уж суждено, что сохраняется во всей своей методологической тяжести существующая для нас ситуация прерывности» [*Гартман*, *341*].

34. Ср. оценку в: [*Перов. Гартман*, *81*].

нии ценности личностной свободы, которая определяет собой принципиальную воплощаемость ценностного мира. Иначе говоря, реализация ценностей в индивидуальном этосе должна выступать подтверждением свободы «не в смысле высшей ценности, но в смысле основной “самой сильной” ценности личности» [*Гартман*, *694*]. В целом же оказалось, что общая таблица иерархически соотнесенных ценностей если и возможна, то с очень большими оговорками, так как остались невыявленными ни начала, обеспечивающие действительное содержательное единство и непрерывность ценностного мира (напомним, что по Гартману, «ценностного континуума мы не видим»), ни принципы, способные обеспечить реализуемость автономного мира ценностей. Более того, не вполне ясным остается и соотношение ценностей нравственного и иного характера, без чего едва ли возможно надеяться на обнаружение критериев моральной адекватности человеческого действия[35]. Наконец, в тень уходит и вопрос о критериях состоятельности актов усмотрения ценностей. *Ordo amoris* кажется единственно возможным пристанищем человеческого чутья к тому, что может являться как ценность, однако если приписать ему качество конечной инстанции, определяющей степень подлинности результатов акта усмотрения, равно как и акта ценностного предпочтения, то риск впадения в релятивизм от этого нисколько не уменьшается. Мы можем допустить, что *logique du coeur* существует и что только его видению доступны «вспышки ценностей и их порядков», однако едва ли возможно признать, что все это устанавливается исключительно им же.

Оценивая перспективы универсальной аксиологии, секулярный мыслитель вынужден констатировать фундаментальную проблематичность задачи, когда с одной стороны невозможно не исходить из несубъективистской трактовки обнаруживаемых ценностей, в особенности если не уклоняться от вполне закономерного намерения их систематизировать; с другой же — именно аксиологически «задетый» субъект собственным жизненным путем только и способен конституировать загадочным образом уже как-то и, надо думать, кем-то данный порядок ценностей.

35. Гадамер утверждает, что во всех вариантах феноменологической ценностной этики, апеллирующей к абсолютным ценностям, «отношение этоса и “царства ценностей” остается неясным» [*Gadamer*, *26*].

Для секулярного сознания здесь, скорее всего, единственным выходом остается констатация принципиальной антиномичности этически релевантной системы ценностей.

Что же касается возможностей теологической разработки темы универсальной аксиологии, то при всей взаимной привлекательности этих сфер следует оговориться, что, например, статус данности для «ценностей, возлюбленных Богом», не получит более весомого методологического подтверждения только за счет прямого отождествления Всевышнего с Богом «Авраама, Исаака и Иакова».

С другой стороны, исключительно предзаданный характер ценностей делает факультативным центральное звено аксиологического мира, его основное действующее лицо — аксиологический субъект, усматривающий ценности в особых актах предпочтения, и при этом еще и созидающий их в течение собственной жизни. Вне такого видения аксиологической картины она превращается в самодовлеющую и неактуализируемую. Именно эта драматическая коллизия обусловила историю перемен в методологических установках Шелера. Однако вряд ли возможно указать на достаточно разработанную теологическую парадигму, которая допускала бы инкорпорацию описанной коллизии универсально ориентированной аксиологии.

Литература

1. *Гартман* = Гартман Н. Этика / Пер. с нем. А. Б. Глаголева под ред. Ю. С. Медведева и Д. В. Скляднева. СПб. : Фонд Университет : Владимир Даль, 2002. 707 с.
2. *Перов. Гартман* = Перов Ю. В., Перов В. Ю. Философия ценностей и ценностная этика : [Предисловие] // Гартман Н. Этика. СПб. : Владимир Даль, 2002. С. 6–82.
3. *Чухина. Шелер* = Чухина Л. Человек и его ценностный мир в феноменологической философии Макса Шелера : [Послесловие] // Шелер М. Избранные произведения / Пер с нем.; ред. А. В. Денежкина. М. : Гнозис, 1994. С. 379–398.
4. *Шелер. Положение* = Шелер М. Положение человека в космосе // Он же. Избранные произведения / Пер с нем.; ред. А. В. Денежкина. М. : Гнозис, 1994. С. 129–193.
5. *Шелер. Формализм* = Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // Он же. Избранные произведения / Пер с нем.; ред. А. В. Денежкина. М. : Гнозис, 1994. С. 259–337.

6. *Шелер. Ordo amoris* = Шелер М. Ordo amoris // Он же. Избранные произведения / Пер с нем.; ред. А. В. Денежкина. М. : Гнозис, 1994. С. 339–377.
7. *Gadamer* = Gadamer H.-G. Das ontologische Problem des Wertes // Idem. Gesammelte Werke. Tuebingen, 1999. C. 23–47.

D. M. Gzgzyan

Universal Axiology: Bases, Difficulties and Perspectives

The article reviews the causes, sources and problems of building axiological ethics by its founders M. Scheler and N. Hartmann. Particular attention is paid to the difficulties of grounding the universal nature of the suggested hierarchy and classification of values.

KEYWORDS: values, hierarchy of values, axiological modality.

Г. Б. Гутнер

Опыт секулярной метафизики
Часть II: Спиноза

Эта статья продолжает исследование феномена *секулярной метафизики*[1]. Она рассматривается как особое предприятие разума, стремящегося к совершенной ясности. В работе изучается метафизический проект Б. Спинозы. Этот мыслитель, следуя Декарту, расширяет методы естествознания на умопостигаемую сферу, стремясь обрести совершенное понимание мира, человека и Бога.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: метафизика, идеальное конструирование, ясность, тотальность.

Разговор о философии Бенедикта (Баруха) Спинозы (1632–1677) уместно начать с тех трудностей, которые возникли в концепции Декарта. Сам Спиноза как мыслитель многим ему обязан. Чтение трудов Декарта сильно на него повлияло. Из этих трудов он позаимствовал, прежде всего, стремление к строгости и обоснованности в построениях. Спиноза, также как и Декарт, придерживается рационалистической стратегии. Он ищет ясные и отчетливые положения, из которых стремится выводить только необходимые следствия. Как физические, так и метафизические рассуждения должны представлять собой дедукцию из простых и очевидных начал. Поэтому можно сказать, что Спиноза следует методу Декарта, признавая в качестве настоящего знания лишь конструкции интеллекта. Весьма последовательно этот подход реализован в главном труде Спинозы «Этика». В этой книге развернута вся философская система Спинозы, включающая метафизику, физику, теорию познания, антропологию и собственно этику. Особенность книги — всё ее содержание изложено «в геометрическом порядке». Структура изложения воспроизводит «Начала» Евклида. Каждый раздел начинается с определений основных понятий. Затем вводятся аксиомы, т. е. такие положения, которые Спиноза

1. См.: [*Гутнер. Опыт*].

считает столь простыми и очевидными, что ни в каких обоснованиях они не нуждаются. На основании аксиом доказываются теоремы. Излагая свою философскую концепцию таким образом, Спиноза как бы пытается убедить читателя, что в его взглядах отсутствует какой-либо произвол. Любое утверждение принимается лишь постольку, поскольку к этому принуждает логическая необходимость. Таким образом мы вновь встречаемся с идеальным конструированием, как с основным методом метафизики.

Бог как единственная субстанция

Однако Спиноза не стал все же последователем Декарта, а отталкиваясь от его идей, создал собственную концепцию, в которой попытался решить возникшие в картезианской доктрине проблемы.

Речь должна идти прежде всего о той трудности, которую мы заметили в конце первой части: о взаимодействии мысли с материей или, пользуясь декартовской терминологией, мыслящей и протяженной субстанцией. Спиноза был одним из тех мыслителей, кто нашел взгляды Декарта на этот предмет ошибочными. Впрочем, он не просто критиковал Декарта, а нашел альтернативное решение, устраняющее картезианский дуализм.

Спиноза начинает с переосмысления понятия субстанции. Можно, впрочем, сказать, что он просто делает все возможные выводы из того определения, которым пользуется Декарт. Вспомним еще раз это определение. Субстанция — это вещь, которая «существует, совершенно не нуждаясь для своего бытия в другой вещи». Использование этого определения порождает некоторые двусмысленности. Первую, как мы видели, отмечает сам Декарт — субстанцией, в строгом смысле, может быть назван только Бог. Однако даже то ослабленное определение субстанции, которым в итоге пользуется Декарт, неоднозначно. Является ли субстанцией отдельное тело? Декарт считает, что является, следуя той традиции, о которой мы говорили в предыдущей главе. Но чтобы применить к телу данное выше определение недостаточно сделанной оговорки. Тело зависит не только от Бога. В системе Декарта тело зависит от других тел. Физический мир, как мы видели, предстает в описании Декарта единым механизмом, в котором все тела находятся во взаимодействии. Каждое тело — лишь маленькая часть этого гигантского механизма. Оно не существует самостоятельно. Ведь то, что существует самостоятельно, может

быть понято само по себе. Иными словами, знание субстанции не требует привлечения знания о чем-либо ином, кроме самой этой субстанции. Но чтобы знать тело со всеми его движениями, нужно знать и то, что служит причиной его движений, т. е. другие тела со всеми их движениями. Получается, что знание устремлено в бесконечность. Знать отдельное тело ясно и отчетливо невозможно. Следовательно, оно и не существует само по себе. Его существование связано с той бесконечностью тел и их взаимодействий, без знания которых нет ясного и отчетливого знания единичного тела. Что же тогда следует называть протяженной субстанцией? Не всю ли совокупность взаимодействующих тел? Именно эта совокупность мыслима как нечто самостоятельное и зависит только от Бога. У самого Декарта нет такого понимания протяженной субстанции. Но его построения инспирируют такие размышления. Именно так и размышляет Спиноза, доводя идеи Декарта до предельного завершения.

Подобным образом можно рассуждать и о самом себе. Все ли идеи, которые я нахожу у себя, представляются мне ясно и отчетливо? Иными словами, каждую ли из своих идей я могу заново сконструировать, начиная от некоторых очевидных начал, которые я обнаруживаю в самом себе? Понятно, что это невозможно: в этом убеждает только что приведенное рассуждение о знании единичного тела. Анализ многих моих идей будет вести меня в бесконечность. Я ничего не знаю об их происхождении. Поэтому наличие у меня темных и спутанных (как выражается Спиноза, «неадекватных») идей свидетельствует о моей зависимости от чего-то еще, о чем я сам толком не знаю. Я оказываюсь погружен в некую безграничную сферу мышления, из которой неясным для меня путем происходят мои разнообразные идеи и которая обусловливает разные состояния моей души.

Заметим, что эти рассуждения, которые проводит Спиноза, вполне в духе декартовской философии[2] ведут к пониманию суб-

2. Эти рассуждения Спиноза включает во вторую часть «Этики», посвященную природе души. Приводя их в самом начале главы, мы отступаем от предложенной Спинозой логики изложения. Такое отступление, на наш взгляд, оправдано необходимостью показать преемственность между системами Декарта и Спинозы. Нам и в дальнейшем придется в ряде случаев менять избранный Спинозой порядок рассуждений. Это связано с тем, что «геометрический порядок» отнюдь не оптимален для последовательного философского рассмотрения и совсем не способствует пониманию. Это признавал и сам Спиноза. Завершая четвертую часть «Этики», он написал: «Сказанное мною в этой части о правильном образе жизни расположено не в таком порядке, чтобы все можно было обнять с одного взгляда; оно доказано мною разбросанно, сообразно с тем, как легче можно было вывести одно из другого» [*Спиноза. Этика*, *581*]. То, что сказано автором о фрагменте своего труда, можно, однако, отнести и ко всему.

станции, как бесконечной внутренне связанной сферы явлений, определенной каким-то одним атрибутом: мышлением или протяженностью. Однако Спиноза на этом не останавливается. Он уточняет определения, данные Декартом, вводя в качестве исходных понятий своей системы *субстанцию, атрибут и модус*. Вот эти определения:

Под *субстанцией я* разумею то, что существует само в себе и представляется само через себя, т. е. то, представление чего не нуждается в представлении другой вещи, из которого оно должно было бы образоваться.

Под *атрибутом я* разумею то, что ум представляет в субстанции как составляющее ее сущность.

Под *модусом я* разумею состояние субстанции (*Substantiae affectio*), иными словами, то, что существует в другом и представляется через это другое [*Спиноза. Этика*, *361*].

Приведем еще одно важное определение, введенное Спинозой:

Под Богом я разумею существо абсолютно бесконечное (*ens absolute infinitum*), т. е. субстанцию, состоящую из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность [*Спиноза. Этика*, *361–362*].

Из этих определений можно получить ряд важных следствий. Во-первых, Спиноза замечает, что все существующее может быть либо субстанцией, либо модусом какой-либо субстанции. Из этого, заметим, уже ясно, что какая-то субстанция точно существует. Это следует из того, что существует вообще что-либо (например, я). Более того, субстанция существует с необходимостью. Это вытекает из следующих рассуждений. Между субстанциями с разными атрибутами не может быть ничего общего, поскольку в противном случае для представления об одной субстанции требовалось бы представление о другой, что невозможно (теорема 2, часть 1). Из сказанного следует, что между субстанциями вообще не может быть никакого взаимодействия. Ясно, что одна субстанция не может быть причиной существования другой. Но это значит, что для существования субстанции не нужна никакая внешняя причина. Субстанция есть причина самой себя. Последнее, по словам Спинозы, означает, что сущность субстанции заключает в себе существование, т. е. ее невозможно представить несуществующей (определение 1, теорема 7, часть 1).

Из сказанного следует еще один важный вывод. Между двумя разными субстанциями, как мы видели, нет ничего общего. Одна субстанция, следовательно, не может вызвать никаких изменений в другой. Если бы подобное происходило, то одна из этих субстанций была бы немыслима без другой, что невозможно. В таком случае, если Декарт прав, что существуют две разные субстанции — мыслящая и протяженная, то между ними невозможно никакое взаимодействие. Невозможно, в частности, чтобы процессы, происходящие в теле, влияли на мысль, а действия мысли приводили к движению тела. А это значит, что декартовский мир неизбежно распадается на две части, не имеющие никакого отношения друг к другу.

Так Спиноза приходит к заключению, что существует только одна субстанция — Бог. Будучи (по определению) субстанцией *абсолютно бесконечной* Он обладает всеми возможными атрибутами. Абсолютная бесконечность тем и отличается от *бесконечности в своем роде*, что ни один атрибут у нее отрицать невозможно. Поэтому кроме Бога никакой субстанции невозможно и помыслить. Отличная от Бога субстанция непременно обладала бы атрибутом, присущим также и Богу. Однако, как мы убедились, две субстанции не могут иметь что-либо общее.

Понятно, что Бог с необходимостью существует, Он есть причина самого себя, а также всего существующего. Получается, что все существующее есть лишь модусы Бога, т. е. некоторые его состояния. Тот факт, что Бог есть причина всего, по сути означает, что Бог и есть все то, что существует. В таком понимании Бога можно увидеть предельное осмысление старого тезиса, использовавшегося Декартом: из ничего ничего не возникает. Это означает, как мы видели, что причина всегда содержательней своих следствий, в следствии не может быть ничего, чего не было бы прежде в причине. Но это значит, что все всегда уже есть. Все заключено в некоторой исходной причине, и кроме нее не может появиться ничего. Такая причина — Бог, исходно содержащий в себе все. Спиноза отлично выражает эту мысль, утверждая, что Бог — единственная субстанция, все прочее суть ее модусы. То есть любая вещь, какой бы (мыслящей, протяженной или какой-то еще) она ни была, есть лишь способ, каким Бог проявляет себя. Таких способов бесконечно много.

Такое понимание Бога естественно предполагает жесткий детерминизм. Бог разворачивает свои модусы сообразно своей внутренней необходимости. Интересный аргумент в пользу этой

необходимости Спиноза приводит в более раннем своем труде: «Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье». Там он определяет Бога как самое совершенное существо и доказывает, что мир, сотворенный им, может быть только таким, какой он есть. Противное противоречило бы совершенству Бога. Ведь в идее Бога (т. е. в его мышлении, или, выражаясь иначе, в замысле) все присутствует самым совершенным образом. Но Бог не может творить иначе, т. е. менее совершенно, чем это представлено в его идее. Это означало бы, что Бог действует не самым совершенным образом и свидетельствовало бы о недостатке его совершенства [*Спиноза. Этика*, *97*].

Таким образом, Бог действует с необходимостью. Сообразно своей внутренней необходимости он разворачивает все свои модусы, определяет порядок вещей и порядок идей. Однако эта необходимость никак не противоречит свободе Бога. Он свободен во всех своих действиях. Чтобы понять это, необходимо отказаться от ложного понимания свободы как произвола, как возможности действовать по собственному желанию или как возможности выбирать из множества допустимых действий. Такой свободы не существует вообще ни для Бога, ни для человека. Для Бога не может быть никакого выбора. Это, как мы только что выяснили, противоречит его совершенству. Свободен же он потому, что действует сообразно *внутренней* необходимости. Его ничто не принуждает к действию извне — это невозможно по определению. Спиноза определяет свободу, противопоставляя ее именно внешнему принуждению. Несвободен тот, кого принуждают к действию внешние обстоятельства, кто мыслит и совершает поступки под воздействием чего-то иного, чем он сам. Бог же определяется к действию только самим собой, своим внутренним порядком. Поэтому он свободен, более того, только он свободен, поскольку только для него нет ничего внешнего.

Человек же часто мнит себя свободным, не являясь таковым в действительности. Происходит это потому, что человек не знает всех причин, принуждающих его к мыслям и поступкам. Не умея проследить все цепочки причинно-следственных связей, т. е. не понимая оснований, на которых он мыслит и действует, человек ошибочно полагает, что источник этих мыслей и поступков — он сам. По неведению ему кажется, будто пришедшая ему на ум мысль порождена им самим, а поступок, сообразный этой мысли, совершен по его собственному решению. И то и другое имеет свои причины вне человека, но об этом мало кто догадывается.

Тот факт, что все предопределено, что все совершается сообразно установленному порядку причин, следует из природы Бога, и он ясен тому, кто об этой природе внимательно поразмыслит.

Бог обладает бесконечно многими атрибутами. Однако нам известны только два: мышление и протяженность. Сообразно этим двум атрибутам Бог разворачивает свои модусы в наблюдаемом нами мире. Все наши мысли, переживания, чувства, желания есть модусы, соответствующие атрибуту мышления. Мы мыслим постольку, поскольку Бог уделяет нам что-то от своего мышления. Он есть единственная мыслящая субстанция, все остальные мыслящие существа суть лишь ограниченные проявления или состояния этой субстанции. Также точно и все окружающие нас тела представляют собой модусы Бога, развернутые сообразно атрибуту протяженности. Бог есть протяженная субстанция, являющая себя в бесконечном множестве протяженных вещей, т. е. тел.

Последнее утверждение выглядит весьма неожиданным не только с точки зрения религии, но и в рамках метафизики. Декарт, как мы видели, не допускал протяженности Бога, поскольку этот атрибут противоречит его совершенству. Протяженная субстанция, по мысли Декарта, делима, т. е. несовершенна. Спиноза отвергает этот аргумент. Субстанция (в том числе и протяженная) не может быть делимой. Делимо тело, т. е. отдельный модус, ограниченное проявление протяженной субстанции. Сама же субстанция не может быть разделена на части. В противном случае, рассуждает Спиноза, мы имели бы дело с двумя возможностями: части либо останутся субстанциями, либо нет. В первом случае мы получим две субстанции с одинаковым атрибутом, что, как мы выяснили, невозможно. Во втором случае субстанция исчезнет вовсе, что также невозможно (часть 1, теорема 13). Применительно к протяженности это означает, что деление тел не приводит к разделению субстанции. Она как была, так и остается одной и той же. Бесконечная совокупность протяженных тел не терпит ущерба от деления некоторых тел на части.

Божественное и человеческое знание

От рассуждения о Боге Спиноза переходит к рассуждению о мире и человеке. Собственно мир совпадает с Богом. Однако требуется более пристальное изучение всего, что связано с двумя известными нам атрибутами. Каждый из них определяет бесконечно много модусов. Эти модусы разворачиваются с необходимостью.

Спиноза, прежде всего, устанавливает два важных факта. Первый состоит в том, что модусы, соответствующие разным атрибутам, не могут оказывать воздействия друг на друга. Проще говоря, мысль никак не зависит от состояний тел, а состояния тел не зависят от мысли. Мы уже видели, что Спиноза отверг возможность взаимодействия мыслящей и протяженной субстанции. Но это было связано именно с субстанциальностью. Однако выясняется, что и в рамках одной субстанции ее мыслящие и протяженные модусы не могут взаимодействовать. Это обстоятельство устанавливается сначала в самой общей форме, т. е. применительно к Богу. Поскольку каждый его атрибут познается сам через себя, т. е. для его познания совершенно не требуется знания другого атрибута, то и «модусы всякого атрибута заключают в себе представление только своего атрибута и никакого другого» (часть 2, теорема 6) [*Спиноза. Этика*, *406*]. Иными словами, всякое знание о телах предполагает лишь представления, связанные с их протяженностью. Следовательно, любое состояние тела может быть объяснено другими его состояниями или взаимодействием с другими телами. Сфера протяженных объектов в этом смысле вполне самодостаточна. То же самое можно сказать и о мыслях, т. е. о сфере идей. Их появление и изменение может быть объяснено только существованием других идей.

Далее Спиноза специфицирует этот аргумент в отношении к человеку. Он доказывает, что душа и тело человека также не могут влиять друг на друга. Душой он называет мыслящую часть человека. Тот факт, что появление идей в душе не может быть связано с состояниями тела, можно считать тривиальным следствием только что приведенного рассуждения. Спиноза доводит до логического предела декартовское различие мыслящей и протяженной вещи и критикует Декарта за непоследовательность, т. е. за допущение взаимного влияния этих составляющих человеческого существа. Убеждение Декарта, будто между действиями души и состояниями тела может существовать какая-либо причинная связь, Спиноза находит совершенно необоснованным. Приведем выразительное высказывание на эту тему из пятой части «Этики»:

> Я не могу, право, достаточно надивиться, как философ, строго положивший делать выводы только из начал, которые достоверны сами по себе, и утверждать только то, что познает ясно и отчетливо, и так часто порицавший схоластиков за то, что они думали объяснить темные вещи скрытыми свойствами, как этот философ принимает гипотезу, которая темнее всякого темного

свойства. Я спрашиваю, что разумеет он под соединением души *и* тела? Какое, говорю я, имеет он ясное и отчетливое представление о мышлении, самым тесным образом соединенном с какой-то частицей количества? Весьма желательно было бы, чтобы он объяснил эту связь через ее ближайшую причину. Но Декарт признал душу настолько отличной от тела, что не мог показать никакой единичной причины ни для этой связи, ни для самой души, и ему пришлось прибегнуть к причине всей вселенной, т. е. к Богу (часть 5, предисловие) [*Спиноза. Этика*, *590*].

Опираясь на это рассуждение, Спиноза критикует также повсеместное человеческое убеждение, будто мы можем воздействовать на тела сообразно собственным идеям, осуществляя тем самым свои намерения. Ясно, что намерения, возникающие в душе человека сообразно порядку идей, не могут оказать влияние на состояния тел, которые определяются исключительно взаимодействием тел. Однако люди, как правило, не знают истинных причин ни для состояния тела, ни для появления их собственных идей. Поскольку же они не задумываются о природе этих состояний и не подозревают, что идеи не могут действовать на тела, то впадают в иллюзию, думая, будто их мысли и их свободные решения способны изменить что-то в этих телах.

Итак, оказывается, что протяженность и мышление образуют две непересекающиеся области бытия, что душа и тело человека словно изолированы друг от друга. Но положение исправляется благодаря второму тезису, касающемуся двух атрибутов Божественной субстанции. Согласно этому тезису «*Порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей*» (часть 2, теорема 7) [*Спиноза. Этика*, *407*]. Это важнейшее положение метафизики Спинозы, которое обосновывает возможность познания. Прежде всего оно выражает тот факт, что Бог имеет абсолютное знание всех своих модусов. В конечном счете любая идея, с одной стороны, и любое положение дел в мире протяженных предметов, с другой, суть состояния одной и той же субстанции, т. е. одно и то же, осуществленное разными способами. «Так, например, круг, существующий в природе, и идея этого круга, находящаяся также в Боге, есть одна и та же вещь, выраженная различными атрибутами» (схолия к теореме 7) [*Спиноза. Этика*, *407*]. Здесь, однако, имеет принципиальное значение совпадение порядка вещей и идей. Спиноза опирается на следующее исходное положение, которое представляется ему очевидным: «Знание действия зависит от знания причины и заключает в себе последнее» (часть 1, аксиома 4)

[*Спиноза. Этика, 362*]. Бог имеет совершенное знание каждой вещи, в том числе каждого состояния тел. Но коль скоро у него есть ясная и отчетливая идея некоторого состояния *B*, у него есть и ясная и отчетливая идея того *A*, которое вызвало *B*. Иными словами, идея *A* логически предшествует идее *B*, точно так же, как само *A* онтологически предшествует *B* в качестве его причины.

Это рассуждение позволяет описать и человеческое знание. Следование идей в Боге выражается через следование идей в душе человека. В человеческой душе порядок идей также совпадает с порядком вещей в мире. Однако, поскольку душа конечна, это выражение несовершенно. Человеческое знание неизбежно оказывается искажением божественного. Во-первых, душа прежде всего имеет знание о состояниях собственного тела. Знание о других телах возникает в ней постольку, поскольку они причинно связаны с телом человека. Такое знание неизменно оказывается смутным: вследствие бесконечности причинных рядов, обусловливающих состояния моего тела, я имею лишь частичное представление о них, а следовательно, и о самом моем теле. Моя душа не в состоянии вместить той полноты знания, которая существует в Боге. Получается, что человеческое знание единичных вещей ложно, хотя всегда лишь отчасти. Коль скоро человеческое знание есть фрагмент знания божественного, оно не может быть ложным абсолютно, но всегда содержит в себе частицу истины. Спиноза называет такое знание *неадекватным*, т. е. смутным, в противоположность *адекватному*, т. е. ясному и отчетливому.

Неспособность до конца проследить все актуальные причины, вызвавшие состояние моего тела, приводит к созданию спутанных представлений, иллюзий. Одна из таких иллюзий, как мы видели, состоит в представлении о свободной воле, т. е. способности действовать по своему произволу, без всяких причин. Другая, близкая к этой иллюзия состоит в убеждении, что человек может самостоятельно ставить некоторые цели и достигать их. Понятие цели, согласно Спинозе, вообще иллюзорно, оно возникает только из-за недостаточного знания причин. Целеполагание невозможно для человека и чуждо божественной природе. Последнее, между прочим, следует из совпадения порядка идей с порядком вещей. Ведь цель — это идея несуществующей вещи (или несуществующего положения дел). Таких идей у Бога быть не может. Это противно его совершенству и абсолютному знанию.

Возможно ли для человека адекватное знание? Заметим, что приведенное только что рассуждение касалось знания *единич-*

ных вещей, прежде всего единичных состояний моего тела. Такое знание неизбежно будет неадекватным. Однако Спиноза находит возможность адекватного человеческого познания. Оно может относиться лишь к *общему*, т. е. к тому, что присуще всем телам. Такое знание возникает не из опыта, т. е. не из случайных наблюдений за состояниями своего тела и случайными связями с внешними вещами. Оно возникает благодаря интуиции и рассуждению. Здесь Спиноза во многом следует за Декартом. Ясное и отчетливое знание возникает в результате дедукции из очевидных начал. Происхождение адекватной идеи можно проследить до самого истока, до исходного принципа, истинность которого не вызывает сомнений. Именно в этом случае идея предстает в нашей душе как необходимая и истинная, т. е. отражающая действительное положение дел. Если же исток идеи теряется где-то в бесконечности, то она будет темной и спутанной и, соответственно, случайной, появившейся непонятно откуда. Заметим, впрочем, что истинность адекватных идей обосновывается у Спинозы не так, как у Декарта: она определяется совпадением порядка идей и вещей.

Рабство и свобода человека

Рассуждения о человеческом знании приводят Спинозу к важнейшим этическим и антропологическим выводам. Они касаются, прежде всего, понятия о свободе человека. Спиноза, как мы видели, отрицает традиционное представление о свободе воли или свободе выбора. Это отрицание вполне естественно в рамках абсолютного детерминизма Спинозы. Такой взгляд, впрочем, еще не содержит ничего оригинального. Убеждение, что все в мире предопределено установленным порядком причин, а потому для свободного человеческого действия просто не остается места, существовало еще в античной философии. Например, мы находим его у Демокрита. Кроме того, многие мифические и религиозные системы поддерживают более или менее жесткий фатализм и веру в предопределение. Интересно в философии Спинозы, что он, обосновывая предопределенность человеческих мыслей и поступков, все же попытался показать и свободу человека. Для этого, впрочем, ему пришлось основательно переосмыслить это понятие. Важно, что концепция свободы у Спинозы есть прямое следствие его эпистемологии (т. е. теории познания). Возможность свободы прямо связана с ясным и отчетливым знанием.

Здесь нам вновь нужно вернуться к Декарту, который также рассуждает о свободе человека. Но его взгляды на этот предмет достаточно близки к традиционным [3]. Свободу человека он связывает со свободной волей. Воля есть один из модусов мышления. Она предполагает способность человека принимать самостоятельные решения, в частности, следовать своим желаниям. Человек свободен именно потому, что обладает свободной волей. Именно с этой способностью Декарт связывает ошибки, которые делает человек в познании. Дело в том, что воля, по Декарту, шире интеллекта. Человек может принимать решения о том, что не представил себе ясно и отчетливо. Получается, что свобода существует прежде знания. Спиноза как бы переворачивает концепцию Декарта, находя соотношение знания и свободы прямо противоположным. Свободную волю он, как мы видели, отрицает вовсе. То, что Декарт полагал свободным решением, Спиноза считает необходимым следствием неизвестных человеку причин. Свобода же, если она вообще существует, может появиться лишь как результат совершенного знания. Такой свободой обладает Бог. Мы уже обсуждали смысл божественной свободы, состоящей в действии, сообразном внутренней необходимости, т. е. в отсутствии внешнего принуждения. Может ли человек обладать такой свободой? Спиноза находит, что это отчасти возможно. Теме рабства и свободы человека он посвящает две последние части своей «Этики».

Эти два понятия он связывает со способностью или неспособностью самостоятельно мыслить и действовать. Самостоятельность вовсе не означает произвола. Она также подразумевает подчинение необходимости. Только речь идет об осознанном подчинении. Чтобы понять это, Спиноза проводит различение активного и пассивного состояния. Человек активен, когда сам является достаточной причиной чего-либо, «когда из нашей природы проистекает что-либо в нас или вне нас, что через одну только ее может быть понято ясно и отчетливо» (часть 3, определение 2) [*Спиноза. Этика*, *455*]. Обратим внимание на связь активности с ясным и отчетливым знанием. Мы знаем объект ясно и отчетливо, когда знаем все причины, его сформировавшие. Активность человека подразумевает, что для ясного и отчетливого знания какого-то предмета ему достаточно знать лишь самого себя и не требуется обращать внимание на что-то внешнее. Ины-

3. Декартовская концепция свободы специально исследуется в работе Э. Жильсона «Учение Декарта о свободе и теология».

ми словами я знаю нечто ясно и отчетливо только тогда, когда сам это создал («проистекает из моей природы»). Заметим, что таким предметом может быть как внешняя вещь, так и идея в моем уме. Тот факт, что какая-то идея представляется мне ясно и отчетливо (т. е. является «адекватной», в терминологии Спинозы), означает, что я сформировал эту идею сам, опираясь лишь на те ясные и отчетливые знания, которые уже присутствовали в моей душе. Получается, что адекватные идеи подразумевают врожденное знание. В самом деле, только благодаря врожденному знанию, т. е. очевидным принципам, с самого начала присутствующим в моей душе, я могу активно формировать другие адекватные идеи. Без врожденного знания мне пришлось бы обращаться к внешним источникам, что привело бы лишь к знанию темному и спутанному. Именно такое знание Спиноза связывает с пассивностью.

Пассивность он определяет так:

> Я говорю, что мы *страдаем* (что мы пассивны), когда в нас происходит или из нашей природы проистекает что-либо такое, чего мы составляем причину только частную [*Спиноза. Этика*, *455*].

Коль скоро мы составляем только частную причину, значит некий предмет (в том числе наше состояние или идея) сформированы воздействием извне. Идея, возникшая вследствие нашей пассивности, не может быть адекватной. Мы уже обсуждали это обстоятельство: идея, приходящая извне, возникает вне контроля нашего разума, ее начала теряются в бесконечной дали, а потому она неизбежно темна и спутана.

Итак, активность нашей души состоит в порождении знания внутри себя самой, и только такое знание может быть ясным и отчетливым. Однако различение активности и пассивности верно не только для души, но и для тела. Наше тело также может быть полной причиной определенных предметов, в том числе и своих собственных состояний. С другой стороны многие состояния нашего тела имеют причину вне его, тело подвергается воздействию других тел. В первом случае тело будет активно, а во втором — пассивно. В чем конкретно состоит активность и пассивность тела? Для ответа на этот вопрос очень важен следующий тезис:

> Всякая вещь, насколько от нее зависит, стремится пребывать в своем существовании (бытии) (часть 3, теорема 6) [*Спиноза. Этика*, *463*].

Этот тезис носит универсальный характер. Позже мы увидим, что означает он для души. Что касается тела, то оно по своей природе всегда действует ради самосохранения. Самосохранение составляет его сущность и определяет смысл его активности. Тело активно в той мере, в какой поддерживает свое собственное существование. Состояния тела, вызванные этим стремлением, сформированы им самим и понятны, исходя из собственной природы тела. Все, что противно существованию тела, что наносит ему какой-либо ущерб, связано исключительно с действием внешних причин. В той мере, в какой тело подвержено их воздействию, оно пассивно.

Как видим, говоря об активности, Спиноза стремится уйти от всякого представления о свободной воле или о целенаправленном действии. Активность, как и пассивность, определена порядком вещей, она с необходимостью следует из природы вещи. С той же необходимостью возникают в душе разнообразные переживания, которые выражают разные состояния тела. Состояния тела определены как бы двумя противоположными векторами: активностью и пассивностью. Переживания, возникающие в душе, выражают эти состояния, поскольку порядок идей совпадает с порядком вещей. Спиноза называет эти переживания аффектами. Последние всегда связаны с действием внешних причин, т. е. отражают пассивное состояние как души, так и тела.

Опираясь на эти положения, Спиноза развивает целую теорию аффектов, следуя замыслу своей работы, выводит их «в геометрическом порядке». Он стремится дать точное определение тем привычным понятиям, которыми люди обычно описывают свою душевную жизнь. Внешняя причина может быть полезной, т. е. соответствующей стремлению тела к самосохранению (повышающей активность), а может быть вредной, т. е. противной этому стремлению. Соответственно и аффекты имеют различную — позитивную или негативную окраску.

Три основных аффекта, которые вводит Спиноза, суть желание, удовольствие и неудовольствие. Под желанием подразумевается влечение к вещи, могущей быть полезной. О двух других Спиноза пишет так:

> Под *удовольствием* (радостью — *laetetia*), следовательно, я буду разуметь в дальнейшем *такое пассивное состояние, через которое душа переходит к большему совершенству*, под *неудовольствием* (печалью — *tristitia*) же *такое, через которое она переходит к меньшему совершенству* (курсив Спинозы. — *Г. Г.*) (схолия теоремы 11, часть 3) [*Спиноза 1, 465*].

Что такое в данном случае «совершенство», Спиноза не поясняет, но логично предположить, что оно связано именно с активностью и самосохранением. Опираясь на эти три определения, Спиноза описывает целый спектр разных душевных состояний и человеческих качеств. Он дает определения и выводит свойства веселости и меланхолии, приятности и боли, любви и ненависти, трусости и смелости, и т. д. Не остаются без внимания даже такие человеческие пороки, как разврат, чревоугодие и пьянство.

Человек, подверженный влиянию аффектов, находится, по определению Спинозы, в рабстве. Аффекты, как следует из всей его философии, возникают с необходимостью. Следовательно, их невозможно избежать. Однако рабство обусловлено не этим, а тем, что аффекты представляют собой смутные и спутанные представления. Они выражают положение дел неадекватно. Человек, находящийся под властью аффектов, не понимает, что делает, он действует как автомат. В терминологии Спинозы, он совершенно пассивен. Свобода же представляет собой полную противоположность рабству, т. е. совершенную активность. Как следует из сказанного, она подразумевает ясное и отчетливое знание. Человек достигает свободы, побеждая аффекты. На этом пути можно увидеть два этапа. Первый состоит в разумном поведении, т. е. в правильном устроении своей жизни. Второй представляет собой познание Бога или, что, в конечном счете, то же самое, любовь к Богу. Человек, достигший этой любви, достигает и свободы, по крайней мере, в той степени, в какой это вообще возможно для человека. Оба эти этапа связаны с адекватным познанием, однако каждому свойственен собственный род познания. На различении родов познания у Спинозы следует остановиться.

Спиноза различает три рода познания. Первый род включает опытное знание, т. е. случайное знание о единичных вещах. Опыт может приводить к полезным обобщениям и вырабатывать привычки, но адекватное опытное познание невозможно. Причину мы уже обсуждали — знание единичной вещи требует знания причин этой вещи и т. д. Ничего, кроме темных и спутанных представлений, опыт не даст. Оба других рода познания дают адекватные, т. е. ясные и отчетливые идеи, однако различие между ними очень существенно. Познание второго рода, которое Спиноза называет разумным, включает «общие понятия и адекватные идеи о свойствах вещей». Наконец третий род познания определяется как интуитивный или созерцательный. Спиноза дает ему такое определение:

Этот род познания ведет от адекватной идеи о формальной сущности каких-либо атрибутов Бога к адекватному познанию сущности вещей (часть 2, схолия 2 к теореме 40) [*Спиноза. Этика*, *439*].

Не входя в подробные описания, Спиноза поясняет введенное различие примером:

Даны три числа для определения четвертого, которое относится к третьему так же, как второе к первому. Купцы не затруднятся помножить второе число на третье и полученное произведение разделить на первое; потому, разумеется, что они еще не забыли то, что слышали без всякого доказательства от своего учителя, или потому, что многократно испытали это на простейших числах, или, наконец, в силу доказательства т. 197-й книги Евклида, именно из общего свойства пропорций. В случае же самых простых чисел во всем этом нет никакой нужды. Если даны, например, числа 1, 2, 3, то всякий видит, что четвертое пропорциональное число есть 6, и притом гораздо яснее, т. к. о четвертом числе мы заключаем из отношения между первым и вторым, которое видим с первого взгляда [*Спиноза. Этика*, *439*].

Этот пример довольно точно характеризует различие трех родов познания. Попробуем разобрать его. Купцы, которые используют знание математики для своих торговых операций, демонстрируют знание первого рода. Они действуют по привычке, опираясь отчасти на вызубренное правило, отчасти на опыт — используемое правило ни разу их не подвело. Однако знание их случайно, они не понимают, почему четвертое число с необходимостью должно быть получено именно так. С них довольно того, что всегда получалось удачно. Совершенно иной характер то же самое действие приобретает, когда оно опирается на доказательство. Это уже познание второго рода. Оно ясно и отчетливо, поскольку процедура нахождения четвертого числа в этом случае определяется выведением из аксиом, т. е. из простых очевидных принципов. Заметим, что познание второго рода представляет собой рациональное конструирование, о котором мы уже много говорили. Третий род познания Спиноза характеризует словами «всякий видит… и притом гораздо яснее», чем в двух предыдущих случаях. Иными словами, третий род познания не требует ни опыта, ни доказательств. Он представляет собой непосредственное созерцание целого. Отношения четырех чисел одновременно предстают умственному взору, они созерцаются как завершенная структура, в которой все стоит на своих местах, а потому значе-

ние четвертого члена пропорции ясно и так, без всякого рационального конструирования. Знание это также ясно и отчетливо, оно не требует ссылок на какие-то дополнительные знания. Можно сказать, что оно понятно само по себе или из самого себя. По-видимому, такая завершенность и составляет главную характеристику ясного и отчетливого знания. Однако Спиноза говорит еще, что интуитивное познание ведет от адекватной идеи божественного атрибута к познанию сущности вещей. Следовательно, речь здесь идет о большем, чем о созерцании целостных математических форм. Знание атрибута Бога представляет собой высшую форму знания, позволяющую знать все, через что этот атрибут проявляется. Но это не есть знание единичных модусов, а знание их сущностей, созерцаемых как проявления исходного простого единства. Например, интуитивное знание протяженности предполагает целостное видение системы протяженных вещей в ее единстве, т. е. в гармоничной совокупности всех законов, управляющих этой системой. Для Спинозы это означает созерцание необходимого порядка, сообразно которому все тела движутся и взаимодействуют.

Вернемся теперь к двум этапам на пути к свободе. Первый из них связан с рациональным познанием («познанием второго рода»), т. е. с рациональным конструированием адекватных идей. Важнейшую часть такого конструирования составляет познание моральных истин или предписаний разума, касающихся человеческого поведения. Это познание детерминировано внутренней необходимостью человеческой природы, а именно стремлением сохранять свое существование. Поскольку все, что сохраняет мое существование, называется пользой, то наиболее разумное для меня будет и наиболее полезным. Поиск полезного происходит не от внешних причин, а от нашей собственной природы. Иными словами, моя польза есть результат моей активности. Вред, напротив, может исходить только от внешних причин, т. е. может возникнуть лишь в том случае, когда я пассивен. Точно также возникновение в моей душе адекватных идей есть плод активности, а смутные и спутанные идеи свидетельствуют о пассивном состоянии. Активность состоит в следовании предписаниям разума, т. е. ясным и отчетливым представлениям, выведенным из стремления к самосохранению. Жизнь сообразно таким предписаниям означает одновременную активность души и тела. Душа активна, поскольку сама вырабатывает собственные идеи,

тело — поскольку действует сообразно внутренней необходимости сохранять свое существование.

Пока мы не волнуемся аффектами, противными нашей природе, до тех пор мы сохраняем способность приводить состояния тела в порядок и связь сообразно с порядком разума (*intellectus*) (часть 5, теорема 10) [*Спиноза. Этика*, *597*].

Жизнь, «сообразная с порядком разума», называется также добродетельной. Понятие добродетели вполне органично входит в этическую систему Спинозы. Этим словом он обозначает то, что следует из собственной природы человека, т. е. то, что сообразно стремлению сохранить свое существование.

Заметим, что предписания разума, которые находит Спиноза, часто выглядят вполне традиционно. Многие положения мыслителя вполне созвучны тезисам моралистов прежних эпох. Понятие добродетели составляет важнейшую часть античной и средневековой этики. Добродетель противопоставляется страстям и порокам. Называемые Спинозой добродетели также вполне традиционны, например, справедливость, мужество, благочестие. Внешне многие его этические максимы могли бы устроить и Аристотеля, и стоиков, и Фому Аквинского. Все они так или иначе утверждали, что человеку следует жить сообразно собственной природе, а поскольку человек есть существо разумное, это означает жить согласно разуму. Добродетели проистекают именно от такого согласия, тогда как страсти или пороки неразумны и, следовательно, противны человеческой природе. Жизнь, сообразная собственной природе, определяется как счастье. Главное же состоит в том, что добродетельная и разумная жизнь означает близость к Богу, который сам есть Высший Разум. Однако все эти слова приобретают у Спинозы совершенно особое значение, а потому смысл его моральных максим может очень далеко отходить от того, который вкладывали в них мыслители предшествующих эпох. Из развиваемой Спинозой логики ясно, что эти этические предписания должны быть сформулированы в виде теорем, т. е. выведены из очевидных начал. Поэтому значительная часть труда Спинозы посвящена дедукции моральных правил. Собственно эта дедукция и обеспечивает добродетельную жизнь. Всякий, кто хочет жить разумно, должен сам вывести правила собственной жизни, постичь их необходимый характер и их соответствие собственной природе. Нельзя принять их на веру из уважения к авто-

ритету или к традиции. В этом случае человек останется во власти аффектов, будет жить по внешним предписаниям, мыслить темно и спутанно. Иными словами, сама философия Спинозы, самостоятельно продуманная от начала до конца, представляет собой существенную часть добродетельной жизни. Он не раз подчеркивает, что главным для человека является именно познание, т. е. обретение адекватных идей и усвоение необходимого порядка вещей. Разумная жизнь, в конечном счете, есть жизнь, сообразная познанной, т. е. внутренней необходимости.

Итак, мы видели, что разумная и добродетельная жизнь означает стремление к собственной пользе, т. е. к самосохранению. Означает ли это, что наиболее разумен и добродетелен эгоист, пекущийся исключительно о себе и пренебрегающий другими? Спиноза пытается доказать обратное. Полезное для одного человека, полезно также и для другого, а потому наиболее разумно общее стремление к совместной пользе. Объясняется это тем, что по природе люди одинаковы. Различия между людьми обусловлены лишь многообразием аффектов. Иными словами, люди различаются лишь постольку, поскольку подвержены случайным внешним воздействиям, т. е. поскольку они пассивны. Действия, определяемые собственной природой, одинаковы у всех людей. Поэтому общественная жизнь, т. е. жизнь в согласии с другими разумными существами наиболее полезна и сообразна человеческой природе. Сообразна ей и благожелательность (в буквальном смысле слова) — желать блага другому значит желать его одновременно и самому себе, поскольку благо для всех людей одно и то же.

Получается, что разумное устроение жизни прямо вытекает из познания собственной природы. Познание при этом позволяет избавиться от рабства, освободиться от влияния аффектов. Устранить сами аффекты невозможно, поскольку они возникают сообразно установленному порядку вещей. Однако можно избежать воздействия этих аффектов на душу, понять их настоящее место. Аффекты есть результат действия внешних причин. Ясное и отчетливое знание этих причин освобождает душу от действия аффектов в том смысле, что человек перестает быть автоматом, игрушкой в руках судьбы. Однако надо понимать, что такое знание относится не к единичным аффектам и, соответственно, не к единичным причинам, вызвавшим аффект. Ясным и отчетливым может быть лишь познание общего, которое мы познаем не из опыта, а на основании второго или третьего рода

познания, т. е. благодаря рациональному конструированию или интеллектуальному созерцанию. Но, познав общее ясно и отчетливо, мы все же обнаруживаем его и в опыте, причем более определенно и устойчиво, чем случайные свойства единичных вещей. Ясные и отчетливые идеи, произведенные нашей душой, совпадают с существенными свойствами внешних вещей, встречающихся нам в опыте. Общее присуще всем нашим аффектам и может быть выявлено в них с помощью внимательного анализа. Так мы приобретаем знание о природе аффекта. Оно само составляет аффект, т. е. оказывает воздействие на душу. Этот аффект более сильный, так как относится ко многому, вызван воздействием на нас многих причин. Поэтому ясное и отчетливое знание природы аффектов преобладает над воздействием единичных аффектов. Например, охватившее мою душу страстное вожделение или поразившая меня печаль ослабнут или вовсе исчезнут, если я тщательно исследую, в чем состоит природа вожделения или печали, каким образом воздействуют они на меня, обнаружу их неразумность, т. е. несоответствие моей собственной природе.

Однако разумное устроение жизни и борьба с аффектами еще не дают настоящей свободы. Мы помним, что по-настоящему свободен только Бог. Руководствуясь требованиями разума и преодолевая с помощью разума аффекты, человек постоянно приближается к нему. Разумная (и моральная) жизнь и власть над аффектами обусловлены только одним — познанием. Чем шире и глубже знание человека, тем больше он преуспевает в деле собственного освобождения. Но именно знание приближает человека к Богу, поскольку познавая, он все больше проникается тем порядком вещей, который установлен в мире. Этот порядок собственно и есть сам Бог. Когда наши идеи адекватны, тогда наша душа устроена сообразно этому божественному порядку. Мы преисполнены необходимостью происходящего, мы не мыслим иного и понимаем, что иное невозможно. Необходимость, царящая в мире, становится нашей внутренней необходимостью. Иными словами, мы достигаем свободы, сливаясь с Богом, точнее познавая свое совпадение с ним. Такое осознание составляет особое переживание, или, говоря словами Спинозы, аффект, который наполняет нашу душу, давая ей мир и ясность. Спиноза называет это любовью к Богу. Ее он почитает высшей добродетелью и, естественно, вершиной разумности.

Судя по всему, следование требованиям разума, равно как и борьба с аффектами предполагает адекватное познание обоих

родов. Во всяком случае изучать природу аффектов можно с помощью рационального конструирования. Любовь к Богу подразумевает исключительно познание третьего рода. Необходимый порядок вещей должен предстать человеческому уму как следствие божественных атрибутов, охвачен как целое в едином созерцании.

Совершенное знание и свобода, которые обретаются вместе с любовью к Богу, максимально соответствуют человеческой природе. Именно так находит удовлетворение стремление сохранять свое существование. Поскольку порядок вещей, установленный Богом, вечен, то душа, когда ее внутреннее устроение совпадает с этим порядком, становится бессмертной. Не вся душа обретает бессмертие, а лишь та ее часть, которая содержит ясное и отчетливое знание. Тело смертно, а потому душа, в той мере, в какой она связана с телом, смертна так же. С телом же связано все, что соответствует его временным состояниям, иными словами все смутные, спутанные представления, являющие в душе идеи единичных вещей и их обобщения. Иными словами, смертно то, что исходит от опыта. В вечности же остается все ясное и отчетливое, знание общего, выведенное из очевидных начал и представленное в интеллектуальном созерцании, как целое. Заметим, что в этом знании нет ничего личного, ничего определяемого собственной жизнью одного человека. Собственная жизнь — это набор случайностей, выраженных смутными идеями. Бессмертие суждено лишь универсальному, общему для всех людей. Человек бессмертен лишь в той мере, в какой он слился с Богом. Не означает ли это, что бессмертен лишь Бог? Получается, что полное удовлетворение сущностного стремления души — стремления быть — возможно тогда, когда душа теряет свое собственное бытие, бытие отличного от мира индивида.

Попробуем в заключение сделать несколько общих выводов о результатах, полученных Спинозой. Он последовательно развил методологические установки, заданные Декартом. Рациональное конструирование, использованное Декартом в математике и естествознании, Спиноза применил к этике и антропологии. Он в точности осуществил здесь предложенную Декартом процедуру. Известные из опыта явления он сводил к исходным элементам, простым и очевидным началам, а затем заново конструировал эти явления уже как идеальные предметы, выявляя таким образом их сущность. Но исследовал Спиноза уже не физические объекты,

а человеческую душу с ее переживаниями. Декарт также исследовал этот предмет, но Спиноза пошел гораздо дальше. Для Декарта жизнь души принципиально отличается от существования тела. Они существуют по разным законам. Спиноза же вписал душу со всеми ее идеями и страстями в общий мировой порядок. Но дело не только в этом. Исследуя мир протяженных объектов или (совершенно иначе) страсти души, Декарт сохраняет позицию исследователя. Он всякий раз пишет о некотором объекте, отличном от него самого, мыслящего субъекта, от «я». Спиноза ликвидирует эту дистанцию. Предложенный Декартом метод исследования он обратил на самого себя, вписав самого себя в тот самый мировой порядок, который надо исследовать. Его «Этика» — не просто исследование. Это, во-первых, осуществление того правильного, разумного образа жизни, который в ней же и описан. Что значит следовать разуму и побеждать аффекты? Это значит познавать, выявлять как собственную природу, так и природу аффектов. Но именно это и делает Спиноза, создавая свой труд. Этот труд — своего рода перформативное высказывание. Он осуществляет то, что описывает. Само описание разумной жизни и борьбы с аффектами и есть та самая разумная жизнь и борьба с аффектами. Но есть еще и второе обстоятельство. Трактат Спинозы есть размышление человека, достигшего ясности и отчетливости. Но ясность и отчетливость наступает тогда, когда мысль человека сливается с божественным порядком. Так что «Этика» есть самоосуществление этого порядка, а не просто человеческий труд. Впрочем, это достоинство можно приписать любому разумному действию или суждению.

Отметим, наконец, некоторую непоследовательность, которой, на наш взгляд, не смог избежать Спиноза. Она относится к его взгляду на свободу и необходимость. Мы видели, что Спиноза отрицает свободный выбор и понимает свободу только как следование внутренней необходимости. С другой стороны, мы видим, что в жизни человека возможны разные стратегии. Можно стремиться к разумному порядку и преодолевать аффекты знанием, а можно жить во власти аффектов, удовлетворяясь смутными идеями. Спиноза упорно призывает к первому и порицает второе. Но от чего зависит тот или иной путь? Из опыта известно, что далеко не все так озабочены познанием, как Спиноза. Возможны два варианта. Первый состоит в допущении свободного выбора, в результате которого одни люди стараются жить разумно и стремятся к познанию, а другие не делают этого из-за инерт-

ности, лени и тому подобных пороков. Второй вариант сводится к предположению, что действующим в мире порядком одни люди предопределены жить разумно, а другие — оставаться во мраке невежества и рабстве аффектам. Первый вариант Спиноза, как мы знаем, не принимает. Однако и второй вариант так же нельзя принять. Он противоречит положению Спинозы, что все люди по природе одинаковы. Это положение важно для Спинозы, когда он доказывает полезность общения и заботы о другом. Ведь такая забота имеет смысл только тогда, когда и другой может жить разумной жизнью, другой человек полезен мне лишь как разумное существо. Если же он предопределен пребывать в невежестве, то заботиться о нем бесполезно. Заметим, что самому Спинозе не всегда удается выдержать свой жесткий детерминизм. Многие его выражения таковы, как будто он все же допускает свободный выбор. Вот характерный пример:

> Мы в особенности должны заботиться о том, чтобы, насколько возможно, ясно и отчетливо познавать каждый аффект (часть 5, схолия к теореме 4) [*Спиноза. Этика*, *593*].

Оборот «мы должны заботиться» можно адресовать лишь существу, способному свободно решать, о чем ему заботиться, а о чем нет. Кроме того, в разных текстах Спинозы можно найти сетования на косность своих оппонентов, не желающих принять его ясные и отчетливые утверждения. Но такие сетования также свидетельствуют о неявном допущении свободного выбора [4].

Итак, Спиноза демонстрирует новые возможности идеального конструирования. Мы видели, что Декарт конструировал Бога и физический мир. Спиноза создает свою версию рациональной теологии, более подробную и более последовательную, чем у его предшественника. Но, кроме того, он создает еще и рациональную антропологию, конструируя также и человека.

Впрочем, если быть точным, он использовал только часть декартовского метода, а именно его вторую половину. У Спинозы нет констатации исходной неясности. Ему как будто неведомо

4. Приведем лишь один пример такого сетования. Доказав, что Бог действует сообразно необходимости, и вспомнив традиционное представление о свободе Бога, Спиноза пишет: «…я не сомневаюсь, что многие отвергнут это мнение как нелепое и не захотят взять на себя труд взвесить его; и это только потому, что они привыкли приписывать Богу иную свободу, совершенно отличную от той, которая представлена нами» (часть 1, схолия 2 к теореме 33) [*Спиноза. Этика*, *391*]. Но ведь если все определяется необходимым порядком вещей, то невозможно захотеть или не захотеть взять на себя этот труд.

сомнение, с которого начинает Декарт путь к пониманию. Соответственно он не показывает нам рождение своих определений и аксиом, а просто формулирует их, как не вызывающие сомнения истины. Однако результат, достигнутый Спинозой, выглядит гораздо внушительней. Он конструирует не физический мир, а мир человеческий. На основе заданной теоретической схемы человек представлен во всей полноте его жизненных обстоятельств. Описана его душевная жизнь, его познание, его моральные идеалы, основания общения с другими людьми и т. д. В своей антропологии Спиноза достигает столь же ясного и отчетливого понимания человека, какого Декарт достигает в физике относительно протяженных вещей. При этом он достигает одного существенного методологического новшества. Последнее состоит в идее *тотальности*. Человек понят, поскольку сконструирован в рамках развернутой общей теории. Он вписан в мир, как объемлющую конструкцию. Спиноза обнаруживает, что ясность и отчетливость достигается не только благодаря редукции феномена к фундаментальной теоретической схеме. Эта редукция должна одновременно представить феномен как часть завершенного и сконструированного с помощью той же самой схемы целого. Теория Спинозы конструктивно воспроизводит мир, а человек понят в рамках этой конструкции. Теперь уже не остается никакого прибежища для возможной неясности, равно как и почвы для сомнений. Собственно Бог, мир и человек слились в одно аккуратно сконструированное целое.

Так мы обнаруживаем, что для достижения окончательной ясности требуется тотальность. Неожиданно возникшее в одном предложении сочетание слов «окончательная» и «тотальность» как-то неприятно поражает. Но я не буду делать поспешных заключений. Не исключено к тому же, что я очень прямолинейно интерпретирую Спинозу. Не хочется приписывать слишком многого этому достойному мыслителю. Впрочем, необходимость тотальной конструкции действительно возникает, когда требуется устранить всякую неясность. Только завершенное предприятие интеллекта позволяет поставить все на свои места. Остается ли там место человеку?

Литература

1. *Гутнер. Опыт* = Гутнер Г. Б. Опыт секулярной метафизики. Часть I: Декарт // Свет Христов просвещает всех : Альманах Свято-Филаретовского института. 2014. Вып. 10. С. 11–34.
2. *Гутнер. Конструирование* = Гутнер Г. Б. Идеальное конструирование и генезис математического естествознания // Свет Христов просвещает всех : Альманах Свято-Филаретовского института. 2013. Вып. 7. С. 51–73.
3. *Декарт. Первоначала* = Декарт Р. Первоначала философии // Он же. Сочинения : В 2 т. М. : Мысль, 1989. Т. 1. С. 297–422.
4. *Декарт. Размышления* = Декарт Р. Размышления о первой философии // Он же. Сочинения : В 2 т. М. : Мысль, 1994. Т. 2. С. 3–72.
5. *Спиноза. Трактат* = Спиноза Б. Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье // Он же. Избранные произведения. В 2 т. М. : Изд. полит. лит., 1957. Т. 1. С. 67–172.
6. *Спиноза. Этика* = Спиноза Б. Этика // Он же. Избранные произведения. В 2 т. М. : Изд. полит. лит., 1957. Т. 1. С. 359–618.

G. B. Gutner

Experience of Secular Metaphysics

This article continues the study of the phenomenon of *secular metaphysics*. It is considered as a special venture of reason pursuing perfect clarity. This paper is focused on the metaphysical project of B. Spinoza. Following Descartes, this thinker extrapolates the methods of natural science to the intelligible sphere seeking the perfect understanding of God, world and human being.

KEYWORDS: metaphysics, ideal construction, clarity, totality.

О. А. Орлова

«Бог и человек: единство и различия» в произведениях Н. Ф. Федорова и А. П. Платонова

В статье предпринята попытка показать смысл понятий «Бог» и «человек» в творчестве двух известных писателей, философов, мыслителей — Н. Ф. Федорова и А. П. Платонова. Николай Федорович Федоров был верующим человеком, его философские взгляды повлияли на молодого Андрея Платонова, чья литературная деятельность начиналась в революционную эпоху, когда духовные основания жизни подвергались сомнению, перепроверке.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Н. Ф. Федоров, А. П. Платонов, проблемы мистики, Бог, человек.

Во все времена была актуальна тема взаимоотношений между Богом и человеком. При формировании тех или иных взглядов часто можно проследить влияние исторического периода, тех процессов, которые проходило человечество в тот или иной момент времени. В данной статье мы рассмотрим взгляды двух писателей, живших в конце XIX — начале XX в., на тему «Бог и человек: единство и различие»: Николая Федоровича Федорова (1828/1829–1903), в основном по работе «Философия общего дела», и Андрея Платоновича Платонова (1899–1951) — на основе сборника статей «Возвращение», рассказов «Усомнившийся Макар», «Сокровенный человек», а также некоторых других работ. Творчество А. П. Платонова с этих позиций нам мало известно. Взгляды Н. Ф. Федорова оказывали влияние на творчество Платонова с раннего возраста.

Для Николая Федорова единственным возможным способом существования человека является такой, когда целью и содержанием его индивидуального бытия становится бытие всех других, что означает не уничтожение личности ради безличного единства и не отречение от собственного эгоизма ради эгоизма другого, но

«жизнь со всеми и для всех». Рассмотрев основные религиозные учения, он приходит к выводу: единственный найденный человечеством идеал истинного существования — это образ христианского Триединого Бога.

При этом Федоров считает, что для самих христиан Троица есть «мертвый догмат, не имеющий для жизни никакого значения», так как между идеалом и реальностью существует глубокий разрыв.

> Пока в жизни, в действительности, самостоятельность лиц будет выражаться в розни, а единство — в порабощении, до тех пор многоединство, как подобие Триединства, будет лишь мысленным, идеальным. Если же мы не допускаем отделения действия от мысли, то Триединство будет для нас не идеалом лишь, а проектом, т. е. не надеждою только, а заповедью. Только делая, осуществляя на деле, можно понимать [*Федоров*, *90*].

Воплощением этого разрыва является факт смерти. Поэтому именно преодоление смерти Н. Ф. Федоров считает главной заповедью Триединого Бога, основной задачей и целью общего дела всего человечества:

> Божественное Существо, которое в Самом Себе показало совершеннейший образец общества, Существо, Которое есть единство самостоятельных, бессмертных личностей, во всей полноте чувствующих и сознающих свое неразрываемое смертью, исключающее смерть единство, — такова христианская идея о Боге, т. е. это значит, что в Божественном Существе открывается то самое, что нужно человеческому роду, чтобы он стал бессмертным. Троица — это церковь бессмертных, и подобием Ей со стороны человека может быть лишь *церковь воскрешенных*. В Троице нет причин смерти и заключаются все условия бессмертия [*Федоров*, *90*].

Интересна трактовка образа Святой Троицы: «Божество есть одухотворенные Сын и Дочь, безграничную любовь к Отцу питающие» [*Федоров*, *95*]. «Если в учении о Троице Дух не будет представлен образцом для дочери, то сама Троица обратится в безжизненную, монашескую, платоновскую, или платоническую» [*Федоров*, *95*]. Отношение к божественному первообразу как к женскому началу не случайно, оно выражает какие-то глубинные стремления русского религиозного сознания, прослеживаемые еще с почитания св. Софии. Любопытно в связи с этим его понимание места Богородицы:

Архистратиг Михаил и Пресвятая Дева — Богоматерь на время как бы затмили поклонение Св. Троице, ибо от Архистратига чаяли победы, а от Матери Божией — утешения в утратах, неизбежных и при самых победах [*Федоров*, *118*].

Федоров считал, что не останется места индивидуализму ни в какой его форме, если ум и сердце человека проникнутся образом Св. Троицы. Такой задачи ни одна из религий, кроме христианства, не ставила и не могла поставить, поскольку до Иисуса Христа образ Бога как Троицы еще не был явлен человечеству. Никакой тени индивидуализма в Троице нет.

Вторая сторона тринитарного проекта по Федорову — наша человеческая природа, как в ее наличном состоянии, так и в потенциальных возможностях. Божественный замысел о человеке непостижим для человеческого сознания. Природный индивидуализм, который необходимо преодолеть, является фундаментом свободной личности. Сама наша жажда жизни, желание никогда не умирать имеют вполне природный характер — индивидуальный или родовой. И только через опыт всей человеческой истории мы осознаем, что единственно возможный путь к вечной жизни лежит через изменение нашего природного, животного, падшего сознания. Изменения возможны сначала через требования Ветхого завета, затем через Откровение образа Триединого Бога. Понять и тем более приступить к реализации этого призыва мы сможем лишь по мере того, как наш основной инстинкт — воля к выживанию — будет становиться тринитарным.

Не напрасно Федоров так опасался «мистицизма» и старался избегать всякого упоминания о посмертном существовании души (хотя прямо никогда его не отрицал).

При мистицизме не требуется объединения ни разума, ни чувства, ни воли… <…> Долг воскрешения является пустым звуком, потому что ни к чему не обязывает, никакого дела не указывает, все делается само собою, без участия человека [*Федоров*, *420–421*].

По его мнению, плохи те христиане, которые надеются, что все происходит «без участия человека, без участия его ума, чувства, воли; все способности его и он сам оказываются ни на что не нужными, все преподносится человеку даром» [*Федоров*, *421*].

В отличие от многих современных православных богословов, епископ Диоклийский Каллист (Уэр) высоко оценивает тринитарную концепцию Федорова. В своем докладе на Международной богословско-философской конференции на тему «Пресвятая Троица»[1] он говорил:

…Вера в Бога как Троицу, столь далекая от того, чтобы быть спекулятивной и теоретической, имеет непосредственное, преобразовательное значение для нашей повседневной жизни. Николай Федоров совершенно прав, когда говорит, что наша христианская социальная программа — это учение о Троице. <…>

…Настоятельное требование, которое выдвигает нам учение о Троице, понятое в соответствии с парадигмой взаимной любви, — требование, касающееся жизни и деятельности каждого из нас. Вне и помимо Троицы никто из нас не может быть в полном смысле личностью. <…> Если бы мы отважились воистину быть «копиями Троицы», мы могли бы перевернуть мир [*Каллист*, *288*].

Еще одним вопросом философии Н. Ф. Федорова был вопрос о личности и роде, и о невыделении личности из массы составляющих род. Только в учении о родстве вопрос о толпе и личности получает решение: единство не поглощает, а возвеличивает каждую единицу, различие же личностей лишь скрепляет единство, которое заключается, во-первых, в сознании каждым себя сыном, внуком, правнуком, праправнуком… потомком, т. е. сыном всех умерших отцов, а не бродягою, не помнящим родства; и во-вторых, в признании каждым со всеми вместе, а не в розни, не в отдельности, как в толпе, долга своего к ним, ко всем умершим отцам, долга, ограничения коего исходят только из чувственности или, точнее, из злоупотребления чувственностью, которое и дробит массу (сельский род), превращает ее в толпу. Только Сын Человеческий есть великий Человек, пришедший в меру возраста Христова; все же так называемые великие люди не достигали этого возраста. Прийти в меру возраста Христова — значит сделаться именно сыном человеческим, ибо и сам Христос называет себя Сыном Человеческим. Народ становится объединением сынов для дела воскрешения отцов. Существование сынов человеческих, воскресителей необходимо, если цель жизни состоит в обращении слепой силы природы в управляемую разумом всех воскрешенных поколений.

1. Даниловский монастырь, 6–9 июня 2001 года.

Андрею Платоновичу Платонову[2] с ранних лет были близки идеи Федорова, об этом свидетельствуют некоторые его стихи, написанные в 12-летнем возрасте. Воскрешение человека — один из основных мотивов в творчестве Платонова, но с Воскресением Христа — большой вопрос. Можно сказать, что у него мир после смерти Христа, но «до» или «без» Воскресения. При этом то, что Христос умер, сообщается, как бесспорный факт, неоднократно в разных произведениях. Принимая революцию и веря в социализм, Платонов очень ясно видит трагическую сторону строительства социализма. Он не был атеистом, но как и во что он верил — большой вопрос для многих исследователей его творчества. Как пишет И. Спиридонова, «платоновская религиозность — религиозность особого толка. Она не укладывается в рамки определенного вероучения. “Верую” Платонова, являющееся важнейшей составляющей его мировоззрения, в ходе творческой эволюции наполнялось разным, подчас драматически не стыкующимся между собой содержанием. Но его корнем всегда оставалась вера отцов — православие. Это задано родиной, народом, судьбой» [*Спиридонова*, *349*]. Другой вывод делает, например, о. Александр Шмеман, приводя в дневниках слова Н. А. Струве:

> Пятница, 9 марта 1973. Письмо от Никиты Струве с замечательной, по-моему, оценкой Платонова: «…Платонов, бесспорно, замечательный писатель, владеющий каким-то доселе неслыханным языком, но, на мой взгляд, писатель не гениальный, потому что “с сумасшедшинкой” и болезненным восприятием мира. Есть в нем и какая-то недосказанность: все в его мироощущении предполагает веру, а была ли у него вера в Бога — неясно. Он не верил в смерть, но тем самым снимал как бы с человеческой судьбы ее трагичность. Это какой-то Достоевский без веры, из видения Версилова — расслабленно доброе, но безвольное человечество. Солженицын с его волевым упором, с его силой и здоровьем куда выше и, главное, куда нужнее…» [*Шмеман*].

2. А. П. Платонов вырос в семье с большим числом детей, насмотрелся на страдания и смерти (в том числе и своих братьев и сестер), семья жила в среде мастеровых, железнодорожных рабочих. Подростком начал работать, революцию принял как спасение от ужаса дореволюционной жизни. «Россия, которую мы потеряли…» — это совсем не про него, он в дореволюционной России видел царство смерти.

Воевал в Красной армии, был инженером, занимался электрификацией и мелиорацией. После повести «Впрок» и рассказа «Усомнившийся Макар» его или не печатают, или печатают — и тут же следуют разгромные рецензии (в России потом печатали чуть-чуть в 1960-е, «Чевенгур» (роман) — только в 1989 г.).

Его 15-летний сын был арестован в 1938 г., а отпущен в 1940. Сын вернулся больным туберкулезом. Ухаживая за ним, А. П. Платонов заразился и умер в 1951 году.

Люди у Платонова живут одинокими в страдающем мире, они хотят избавления, счастья, хотят в Рай — но не знают личного общения с Богом. Не с тем богом, который «свой брат человек», а с Тем, Кто и Человек, и Бог. Платонов создает образ Бога, Который близок человеку. Эта задача решается уже в ранних стихах и в публицистике 20-х годов. В статьях этого периода двадцатилетний автор обличает церковь:

Мертвые молитвы бормочут в храмах служители мертвого Бога. В позолоте и роскоши утопают каменные храмы среди голого нищего русского народа [*Христос и мы*].

И забыт главный завет Христа: царство Божье усилием берется [*Христос и мы*].

Христос показывается здесь как «великий пророк гнева и надежды» и товарищ человека по революционной борьбе.

Тут зло, но это зло так велико, что оно выходит из своих пределов и переходит в любовь, — ту любовь, ту единственную силу, творящую жизнь, о которой всю жизнь говорил Христос и за которую пошел на крест [*Христос и мы*].

Христос в ранней публицистике Платонова — только человек и этим он близок «нам».

Люди видели в Христе бога, мы знаем его как своего друга. Не ваш он, храмы и жрецы, а наш. Он давно мертв, но мы делаем его дело — он жив в нас [*Христос и мы*].

Повесть «Котлован» написана в начале 30-х годов. Многое в церкви погублено. Платонов свидетельствует о том, что видит в это время — храм пуст, святые равнодушны:

В храме горели многие свечи; свет молчаливого, печального воска освещал всю внутренность помещения до самого подспудья купола, и чистоплотные лица святых с выражением равнодушия глядели в мертвый воздух, как жители того, спокойного света, — но храм был пуст [*Котлован*, *80*].

Слова Христа «Вы друзья Мои…» *[1] переворачиваются, и уже не Он — нас, а мы Его «берем в друзья», причем именно в това-

*[1] Ин 15:14

рищи по оружию, как активного участника классовой борьбы, что противоречит сути христианства. Словосочетание «мертвый Бог» существует на пересечении буквального значения — речь идет о смерти Спасителя на Кресте — и переносного («мертвый» как «неправильный» бог безжизненной, примирившейся со злом веры). Происходит искажение того, что Бог, воплотившись, умер на Кресте и Он же воскрес (у Платонова о Воскресении Христа не говорится).

В повести «Котлован» герои говорят о Христе как о вполне реальном человеке, и видят Его жизнь скучной, как свою:

— Смотри, Чиклин, как колхоз идет на свете — скучно и босой.
— Они потому и идут, что босые, — сказал Чиклин. — А радоваться им нечего: колхоз ведь житейское дело.
— Христос тоже, наверно, ходил скучно, и в природе был ничтожный дождь.
— В тебе ум бедняк, — ответил Чиклин. — Христос ходил один неизвестно из-за чего, а тут двигаются целые кучи ради существования [*Котлован*, *76*].

В это же время в России был явлен опыт исповедников и новомучеников; понятно, что об этом нельзя было писать, и многим людям невозможно было этого узнать. В такой ситуации выход из духовного кризиса не найти в художественном мире. Как напишет Платонов в «Записных книжках», «главное зло — люди обладают всегда лишь частью знания (если знание истинно); тогда как действительность — больше знания всегда. Применение части к целому и создает трагическую обстановку» [*Записные книжки*, *267*].

В «Записных книжках» Платонов пробует взглянуть на события земной жизни Христа так, будто это даже не «наш товарищ», а наш сосед по квартире:

Иисус был сирота. Искал отца. Иосиф — муж Марии, старик — не являлся отцом Иисуса и, вероятно, упр<екал> Марию. Тогда впечатлительный Иисус и <взял? — утрач.> себе в родители отца <утрач.> общего. Так, возможно, из <утрач.> неисключительного случая, из обыденного детского горя все и пошло [*Записные книжки*, *271*].

У Андрея Платонова есть такие записи:

Бог есть и бога нет. То и другое верно. Бог стал непосредственен *etc*., что разделился среди всего — и тем как бы уничтожился. А «наследники» его, имея

в себе «угль» бога, говорят, что его нет — и верно. Или есть — и верно тоже. Вот весь атеизм и вся религия [*Записные книжки*, *257*].

«Угль бога» заметен в персонажах произведений Платонова. Многие из центральных героев (близких автору, наделенных автобиографическими чертами) изображаются во время «тридцатилетия личной жизни» [*Платонов. Т. 2*, *308*].

Многие из ценностей, утверждаемых в произведениях Платонова, совпадают с христианскими. Но если по Евангелию праведность — это любовь к Богу и к человеку, то в произведениях Платонова иногда оказывается, что любовь к Богу и жертвенная любовь к человеку не просто не связаны, но могут исключать друг друга. В рассказе «Маркун» главный герой, принадлежащий к типу персонажей, близких автору, обретает веру в человека, потеряв веру в Бога, и в изображении Платонова такая ситуация ощущается как напряженная, но при этом не трагичная:

…В детстве, когда он потерял веру в Бога, он стал молиться и служить каждому человеку, себя поставил в рабы всем и вспомнил теперь, как тогда ему было хорошо. Сердце горело любовью, он худел и гас от восторга быть ниже и хуже каждого человека. Он боялся тогда человека, как тайны, как Бога и наполнил свою жизнь стыдливою жертвою и трудом для него.

Раз он полдня сгружал на станции дрова из вагона, а на заработанные деньги купил красную погремушку ребенку-слепцу, который жил у соседей в сарае, куда запирала его мать, чтобы он не убежал и не убился, когда она уходила на работу [*Платонов. Т. 1*, *209*].

Чудесное преображение героя, которое должно стать «воскресением бедняка» («…дабы вместо Воскресения Христа устроить воскресение бедняка в колхозе» [*Платонов. Т. 1, 209*]), кончается глупо и трагически — воскресение приводит к своей полной противоположности, к смерти! Вроде бы есть сказочный счастливый конец, но от этого счастья Филат и умирает. Заменить Воскресение Христа оказалось все-таки невозможно, подражать Христу не получилось.

В повести «Впрок» Упоев объясняет, что нужно человеку:

Упоев посмотрел на меня странно беззащитными глазами, какие бывают у мучающихся и сомневающихся людей.

— По-твоему, наверное, тоже Ленин умер, а один дух его живет? — вдруг спросил он.

Я не мог уследить за тайной его мысли и за поворотами настроения.

— И дух и дело, — сказал я. — А что?
— А то, что ошибка. Дух и дело для жизни масс — это верно, а для дружелюбного чувства нам нужно иметь конкретную личность среди земли [*Впрок*].

Платонов изображает духовную ситуацию, в которой Рай (родство с другим человеком, природой и материей, избавление от страданий и смерти) человеку нужен, а Бог, Тот, Кто не равен человеку и так запросто не доступен для «дружелюбного чувства», личное общение с Ним — неизвестно, нужны или нет.

Говоря об образе Бога в творчестве Платонова, можно сказать, что ощущается скорее не Его ощутимое присутствие, а «значимое отсутствие», и это не то же самое, что атеистическое отрицание. В произведениях Платонова скорее прослеживается равнодушие к личному общению с Богом, но при этом существуют такие образы и мотивы, как «угль Бога», упоминаемый в «Записных книжках», древний ангел, чьи черты проступают на лицах спящих людей, бездонное небо, жизнь сердца и исцеляющая любовь, на которой держится мир, а источник этой любви не назван.

* * *

Исследуемые писатели иллюстрируют разные подходы к восприятию Бога, человека, видению мира, пониманию места Бога, человека в этом мире. Н. Ф. Федоров, так же как, например, более поздний философ В. Н. Лосский, пишет о Боге, рассматривая отношения лиц святой Троицы и в связи с этим отношения человека с Богом-Троицей. Для человека возможен акт Богопознания — через принятие Христа, через христоцентричное устроение жизни.

Взгляды Федорова полагают смысл жизни человека в принятии Святой Троицы, принятии Христа в свою жизнь и только через это видится возможным раскрытие личности. Взгляды Платонова важны для иллюстрации того, как революция и изменение сущностных ориентиров могут сломить человека, подрезать его корни и возможности для рождения личности.

Интересно одно наблюдение еп. Макария (Опоцкого)[3], который был современником А. П. Платонова и в своих размыш-

3. Макарий (в миру Николай Михайлович Опоцкий; 16 [28] ноября 1872, посад Сольцы, Псковская губерния — 9 ноября 1941, Витка) — епископ Русской православной церкви; с 1924 — епископ Череповецкий, викарий Новгородской епархии.

лениях отталкивался от того, что церковь обмирщена. Но для еп. Макария этот факт стал импульсом к созиданию братства и поиску форм для углубления духовной жизни, а А. П. Платонова привел к уходу от Христа — Богочеловека, ко Христу — другу революционеров.

Литература

1. *Впрок* = Платонов А. П. Впрок. URL: http://platonov-ap.ru/stories/vprok (дата обращения: 02.12.2013).
2. *Записные книжки* = Платонов А. П. Записные книжки : Материалы к биографии. М. : Наследие, 2000. 410 с.
3. *Каллист* = Каллист (Уэр), еп. Святая Троица — парадигма человеческой личности // Пресвятая Троица : Материалы международной богословско-философской конференции Русской православной церкви : Москва, 6–9 июня 2001 г. М. : Синодальная Богословская комиссия, 2002. С. 275–288.
4. *Котлован* = Платонов А. П. Котлован : Текст, материалы творческой истории. СПб. : Наука, 2000. 384 с.
5. *Платонов. Т. 1* = Платонов А. П. Собр. соч. : В 5 т. Т. 1 : Стихотворения. Рассказы и повести, 1918–1930. Очерки. М. : Информпечать, 1998. 603 с.
6. *Платонов. Т. 2* = Платонов А. П. Собр. соч. : В 5 т. Т. 2 : Чевенгур. Роман. Котлован. Повесть. Впрок. Ювенильное море. М. : Информпечать, 1998. 542 с.
7. *Спиридонова* = Спиридонова И. Христианские и антихристианские тенденции в творчестве Андрея Платонова 1910–1920-х годов // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Петрозаводск, 1994. С. 348–360.
8. *Федоров* = Федоров Н. Ф. Философия общего дела / Ред. В. А. Кожевникова и Н. П. Петерсона. В 2 т. Т. 1. Верный : Тип. Семиречен. обл. правл., 1906. 732 с.
9. *Хлеб и чтение* = Платонов А. П. Хлеб и чтение // «Страна философов» Андрея Платонова : Проблемы творчества. 2000. Вып. 4. С. 885–936.
10. *Христос и мы* = Платонов А. П. Христос и мы. URL: http://platonov-ap.ru/publ/hristos-i-my (дата обращения: 30.11.2013).
11. *Шмеман* = Шмеман Александр, прот. Дневники : 1973–1983 / [Составление, подготовка текста У. С. Шмеман, Н. А. Струве, Е. Ю. Дорман]. М. : Русский путь, 2005. 717 с.

O. A. Orlova

“God and Man: Unity and Differences” in the Works by N. F. Fyodorov and A. P. Platonov

The article attempted to highlight the meaning of the notions “God” and “man” in the works by the two renowned writers, philosophers, and thinkers N. F. Fyodorov and A. P. Platonov. Nikolay Fyodorovich Fyodorov was a believer; his philosophical views had an impact on the young Andrey Platonov, whose literary activity began in the revolutionary period when the spiritual bases of life were subject to questioning and rethinking.

KEYWORDS: N. F. Fyodorov, A. P. Platonov, issues of mystics, God, man.

БИБЛЕИСТИКА

А. Б. Сомов

Голубь в рассказе о Крещении Иисуса [1]

Выражение «как голубь» в рассказе о Крещении Иисуса (Мк 1:10) неоднозначно и может относиться как к существительному «Дух», так и к причастию «сходящий». Образ голубя практически не встречается в иудейских источниках как символ Духа. Однако символика голубя может быть связана с движением Духа (ср. Быт 1:2, b. Hag 15a, 4Q521). Статья обращает внимание именно на эту интерпретацию, связанную с описанием образа движения Духа в Крещении: Дух сходит на Иисуса подобно тому, как в первый день творения Он парил над водами первозданной земли. В Лк 3:22 реальность схождения Духа усиливается словами «в телесном виде».

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Новый Завет, Марк, Лука, Святой Дух, иудейская литература, Кумран, иудаизм, когнитивная метафора.

Введение

В рассказе евангелиста Марка о Крещении Дух Святой сходит на Иисуса «как голубь» *[1]:

*[1] Мк 1:10–11

И когда выходил из воды, тотчас увидел Иоанн разверзающиеся небеса и Духа, как голубя (ὡς περιστεράν), сходящего на Него (*синод.*) [2].

Выражение «как голубь» в этом стихе может относиться как к существительному «Дух» (Дух как голубь), так и к причастию «сходящий» (сходящий как голубь). Соответственно, его можно понимать как: 1) Дух сходит на Иисуса как голубь; 2) Он выглядит как голубь; 3) Он явился в виде голубя. Несмотря на то, что в христианской иконографии Святой Дух часто изображается в виде

1. Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ «Теория, методология и практика переводов Библии на языки народов Российской Федерации, проблемы комментирования» (проект № 13–04–00261).

2. Цитаты из Священного писания приводятся в этой статье в переводе автора или в синодальном переводе. В последнем случае это указывается в конце цитаты. Переводы отрывков из иудейской литературы — авторские.

голубя, эта птица, как указывают многие исследователи, практически не встречается в иудейских источниках как символ Духа. Эллинистические греко-римские тексты также не дают однозначно положительного ответа.

Как интерпретировать образ голубя в контексте евангельского рассказа о Крещении Иисуса? Данная статья пробует разрешить эту экзегетическую проблему и рассматривает возможные параллели, связанные с этим образом в библейских, околобиблейских и раввинистических текстах. Мы будем также исследовать метафоры, связанные с образом голубя, применяя методы когнитивной лингвистики, в том числе теорию прототипов и теорию когнитивной метафоры. Мы постараемся показать, что выражение «как голубь» нужно рассматривать как сравнение, которое в данном контексте практически эквивалентно метафоре и относится к образу схождения Духа, а не к Его символическому изображению. Мы поддерживаем мнение о том, что образ голубя в рассказе о Крещении связан с движением Духа Божьего в Быт 1:2, подобным парению птицы. Дополнительную, но очень важную, на наш взгляд, поддержку эта идея приобретает при сравнении Быт 1:2 с текстом Мессианского Апокалипсиса *[1], найденным в Кумране, который мы также рассматриваем.

*[1] 4Q521

Прежде чем приступить непосредственно к анализу текстов и идей, мы должны кратко описать когнитивный метод анализа метафор, который будет использоваться в нашем исследовании.

Когнитивный подход к интерпретации метафор

В когнитивной лингвистике метафора рассматривается не просто как элемент языка и поэтики, но как феномен, в котором одно концептуальное поле систематически структурируется в элементах другого концептуального поля [*Evans*, *Green*, *38*] [3]. Современная когнитивная теория метафоры, развитая и систематизированная в трудах американских лингвистов Дж. Лакоффа, М. Джонсона и М. Тёрнера [*Лакофф*, *Джонсон*; *Lakoff*, *Johnson*; *Lakoff*, *Turner*] [4], утверждает, что концептосфера человека в зна-

3. Концептуальное поле можно определить как целостное когнитивное пространство, состоящее из связанных между собой концептов и имеющее более или менее разветвленную структуру.

4. Идеи когнитивной теории метафоры были затем развиты и дополнены в теории концептуального смешения (*conceptual blending*) или концептуальной интеграции (*conceptual integration*). Применение этой теории в переводе Библии см., например, в: [*McElhanon*, *31–81*].

чительной мере метафорична, т. е. метафора играет большую роль для определения реальности. На основе концептов, возникающих в процессе непосредственного опыта повседневной жизни (ядро метафоры), рождаются концепты более высокого порядка, метафорически выражающиеся через переосмысленный концепт повседневного человеческого опыта [*Лакофф*, *Джонсон*, *25*, *104*]. В процессе метафоризации некоторые области целевого концепта структуализируются по образцу концепта-источника. В процессе метафорической проекции (*metaphorical mapping*) в метафоре высвечиваются определенные свойства концепта-источника, что позволяет осмыслять некоторые аспекты целевого концепта. При этом отдельные аспекты концепта-источника, несовместимые с метафорой, затемняются [*Лакофф*, *Джонсон*, *31*]. Затем когнитивная метафора может получить свое вербальное выражение, т. е. репрезентироваться в языке с помощью языковых метафор.

Язык, на котором та или иная культура выражает свои представления о божественном или сверхъестественном (иными словами, религиозный язык), по большей части метафоричен, поскольку метафорична и религиозная картина мира, свойственная данной культуре[5]. Ян ван дер Ватт говорит об этом так:

> Если человек хочет говорить о Б(б)ожественном, это следует сделать с помощью метафор. Хотя при этом используются человеческие концепты, референция делается к божественной реальности, которая отличается от обычных референтов этих концептов [*Van der Watt*, *22*].

Вернемся теперь к Мк 1:10. Выражение «разверзающиеся небеса» в той или иной форме часто используется в апокалиптических контекстах как указание на предстоящее откровение от Бога*[1] [*Lohmeyer*, *21–22*]. В рассказе о Крещении также идет речь об откровении о Возлюбленном Сыне Божьем, чем и объясняется использование такой терминологии и образности. Тогда выражение «как голубь» также может иметь отношение к этому своеобразному «языку откровения». В этом ключе оно схоже с апокалиптическими сравнениями, описывающими божественную реальность, которые мы встречаем, например, в Иез 1–2,

*[1] См.: Иез 1:1; Деян 7:56; Ср.: Откр 4:1

5. Можно отметить несколько важных работ о религиозном языке как метафорической системе. Среди них выделяются: [*Ferré*, *327–345*; *Ricoeur 1*; *Ricoeur 2*; *Harries*, *71–88*; *McFague*; *Soskice*].

Дан 7[6], Книге Откровения, 3 Езд, и не должно пониматься буквально.

Действительно, слово «как» (греч. ὡς) в выражении «как голубь» служит вспомогательным средством (и своего рода маркером) для построения сравнения, т. е. построения сопоставительной или сравнительной связи между двумя концептами [*Soskice*, *58*]. Таким образом, определенные свойства концепта «голубь», принадлежащего к концептуальному полю «птицы» и служащему в качестве концепта-источника, переносятся на концепт «Святой Дух».

При изучении языковых метафор сравнение часто отличают от метафоры, однако в некоторых случаях их функция сходна. Дж. Соскайс проводит контраст между иллюстративным и моделирующим типами сравнений, различая их с точки зрения эпистемологической дистанции между ними. В иллюстративном сравнении последовательно сравниваются два известных объекта или сущности [*Soskice*, *60*]. Этот тип языкового сравнения имеет ограниченное применение и отличен от метафоры. Однако в моделирующем сравнении хорошо известный концепт используется для объяснения такого концепта, который не может быть до конца постигнут [*Soskice*, *60*][7]. Как показывает Соскайс, этот тип сравнения может практически соответствовать метафоре, поскольку имеет ту же когнитивную функцию, несмотря на то, что отличается от нее грамматически [*Soskice*, *59–60*].

Таким образом, можно рассматривать сравнительное выражение «как голубь» в качестве метафоры. Что же она репрезентирует? Какие именно свойства голубя служат для описания реальности Святого Духа? Мы начнем наш анализ с выяснения вопроса, существовало ли сравнение Духа с голубем в древней средиземноморской культуре. Это предполагает изучение раннехристианских, иудейских и греко-римских источников.

Дух и голубь в древней средиземноморской культуре

Как мы уже указали выше, выражение «как голубь» в Мк 1:10 достаточно неоднозначно. Матфей, по существу, не убирает эту неоднозначность:

6. Например, «как бы Сын человеческий» (כְּבַר אֱנָשׁ) в Дан 7:13.

7. Ср.: «Бог — (как) наш Отец».

И се, отверзлись Ему небеса, и увидел Иоанн Духа Божия, Который сходил, как голубь, и ниспускался на Него *[1].

*[1] Мф 3:16 (*синод.*)

Лука же, пожалуй, даже эксплицирует эту неоднозначность: «и Дух Святой нисшел на Него в телесном виде, как голубь» *[2] [*Keck*, *41*]. В Евангелии от Иоанна добавлено, что Дух не просто сошел, но и пребывал на Иисусе: «я видел Духа, сходящего с неба, как голубя, и пребывающего на Нем» *[3].

*[2] Лк 3:22 (*синод.*)

*[3] Ин 1:32 (*синод.*)

Весьма интересными для нашего исследования выглядят свидетельства апокрифических источников. В *Евангелии Эбионитов* Иисус видит Духа Святого «в виде голубя сходящего и входящего в Него». Однако в *Евангелии Назареев (от Евреев)* нет никакой ссылки на голубя, но сказано, что «весь источник Святого Духа сошел и почил на Нем» (*descendit fons omnis Spiritus Sancti ie requievit super eum*). На основе этих вариаций Лендер Кек делает вывод, что не во всех раннехристианских источниках схождение Духа на Иисуса в Крещении сравнивается с голубем. Таким образом, по мнению этого ученого, значение выражения «как голубь» с самого начала было проблематичным [*Keck*, *41*].

Можно ли найти сравнение Духа Божьего с голубем в иудейской традиции? В Ос 11:11 интенсивность движения голубя сравнивается с тем, как быстро Израиль будет возвращен из Ассирии, что, в принципе, могло бы указывать на голубя как символ нового Израиля:

Встрепенутся из Египта, как птицы, и из земли Ассирийской,
как голуби, и вселю их в домы их, говорит Господь (*синод.*).

Однако стоит ли связывать это сравнение с образом голубя в Крещении? Иисуса можно рассматривать в контексте нового Израиля, но вряд ли это можно сделать по отношению к Святому Духу.

В Таргуме на Песнь Песней 2:12 фраза «голос горлицы слышен» (קוֹל הַתּוֹר נִשְׁמַע) переведена как «голос Святого Духа спасения, о котором я сказал отцу вашему» (וקל רוחא דקודשׁא דפורקנא דאמרית לאבוכון). Впрочем, это свидетельство довольно позднее, к тому же в рассказе о Крещении небесный глас не ассоциируется с голубем.

Можно попробовать связать разбираемое нами сравнение с образом голубя из истории о Ное в Быт 8:

Голубь возвратился к нему в вечернее время, и вот, свежий масличный лист во рту у него, и Ной узнал, что вода сошла с земли *[1].

*[1] Быт 8:11 (*синод.*)

Здесь эта птица выступает как вестник, однако в рассказе о Крещении голубь не является таковым. К тому же голубь — это одна из особей, которых Ной взял с собой в ковчег, но не птица, пришедшая с неба.

Кроме этого, можно было бы провести аналогию между рассказами о Потопе и Крещении, как делается в 1 Пет 3:20. С определенного момента христианская символика действительно начинает соотносить голубя Ноя и голубя Крещения друг с другом, однако это происходит позже. Христианские авторы также усматривают такую связь, но это можно сказать о тех, кто писал не ранее II в. по Р. Х.

У Филона Александрийского голубь репрезентирует человеческое знание и душу, восходящую к Богу[8]. Однако эти образы вряд ли можно считать достаточным основанием для возникновения традиции сравнения Духа с голубем. В языческой греко-римской литературе голубь мог ассоциироваться с царями и царской властью, но и эта связь вряд ли поможет исследователю этого вопроса [*Keck*, *54–55*]. Таким образом, у нас нет достаточных оснований говорить о том, что во времена Иисуса сравнение Духа Святого с голубем было широко распространено.

Образ схождения Духа Божьего

Для дальнейшего анализа нам нужно рассматривать связь схождения Духа с движением (полетом) голубя. Кек считает, что в последующей христианской традиции образ движения Духа был неверно интерпретирован как явление Духа в виде голубя [*Keck*, *63*]. Этот ученый предлагает искать истоки образа голубя в традиции палестинского христианства. Здесь нам снова нужно обратиться к ветхозаветной и околобиблейской иудейской литературе. Прежде всего, это Быт 1:2: «И Дух Божий парил (как птица; евр. מְרַחֶפֶת) над водами». Действительно, здесь речь идет об образе движения Духа. Глагол רחף может иметь значение «парить как птица, спускающаяся к гнезду» или «кружащаяся над гнездом». В талмудическом трактате Хагига в дискуссии о Быт 1:2

8. См.: Анализ текстов Филона Александрийского в [*Keck*, *47–48*].

говорится следующее: «Бен Зома ответил: я вглядывался между верхними и нижними водами и там было пространство (шириной) в три пальца между ними, ибо сказано, и Дух Божий парил над водами — как голубь, который парит над своими птенцами, но не дотрагивается до них» (**ורוח אלהים מרחפת על פני המים כיונה שמרחפת על בניה ואינה נוגעת**) *[1]. Итак, в этом тексте Дух парит над водами «как голубь». Это объяснение повторено в Мидраш Рабба *[2], но в более общем виде, поскольку глагол **רחף** толкуется как парение птицы (не голубя), летящей и машущей крыльями, чуть касающимися гнезда, над которым она парит [9]:

*[1] b. Hag, 15a

*[2] *Берешит 2. 4.*

Р. Симеон Бен Лакиш сказал: «и Дух Божий парил» — это относится к духу Мессии, как сказано, «И Дух Господа будет почивать на нем» (Ис 11:2)… Бен Зома сказал: «и Дух Божий веял, парил (**מרחפת**) как птица, летя и хлопая крыльями, едва касаясь крыльями (гнезда, над которым она парит)».

В еврейской Библии используются и другие языковые средства для описания движения или действия Духа. Нас будут интересовать, прежде всего, глагольные формы. Самыми распространенными из таких глаголов, пожалуй, можно назвать לָבַשׁ («объять» *[3]) и צָלַח («усилить», «вести» *[4]). Однако именно движение Духа, сравнимое с полетом птицы, было выбрано для описания Крещения. Вероятно, раннехристианская традиция имела в виду, что Дух сходит на Иисуса подобно тому, что происходило в первый день творения, когда Он парил над водами первозданной земли. При этом, возможно, указывается и на то, что событие Крещения символизирует начало нового творения.

*[3] См., напр.: Суд 6:34

*[4] См., напр.: Суд 14:6; 15:14

Однако такую теорию приходилось строить на основании указанных выше раввинистических источников, которые, увы, достаточно позднего происхождения по отношению к евангельскому рассказу о Крещении. Дополнительную, но очень важную, на наш взгляд, поддержку тезис о связи концепта «голубь» с Быт 1:2 получает при сравнении с текстом так называемого Мессианского Апокалипсиса *[5] или «О воскресении», найденного в Кумране. Кек не рассматривает этот текст, поскольку он был опубликован позднее. Как считают многие исследователи, он

*[5] 4Q521

9. Стоит заметить, что Василий Великий в своем «Толковании на Шестоднев» также указывает, ссылаясь на некоего знакомого ему сирийца, объяснившего ему смысл еврейского מְרַחֶפֶת в Быт 1:2 по сходству с сирийским словом, что движение Духа сходно с птицей (*Hex. 2.6.11–27*). Впрочем, для него это подобие птицы, насиживающей яйца и сообщающей им тепло как живительную силу. Также и Дух носился над водами, приготовляя их к рождению жизни.

не содержит каких-то специфических признаков, указывающих на происхождение именно из среды кумранитов [*Lichtenberger*, *83–85*; *Bremmer*, *43–45*]. Таким образом, текст мог быть принесен туда извне и, соответственно, был известен и в более широких иудейских кругах того времени. Свиток 4Q521 служит своего рода увещеванием, в котором автор говорит о различных аспектах отношений с Богом, но чаще касается эсхатологической тематики, говоря о приходе Дня Господня и Мессии. Описывая приход этого Дня, автор текста использует несколько отрывков из еврейской Библии, а именно, Пс 145, Ис 40 и 61. Кроме того, этот текст находит некоторые пересечения с раннехристианской традицией, в особенности с источником Q. Как показывают Джеймс Д. Табор и Майкл О. Вайс, этот текст мог быть знаком ранним христианам, которые, возможно, использовали его образы для создания своих писаний [*Tabor*, *Wise*, *149–162*].

Согласно этому свитку, Мессия призовет праведников и прославит их на престоле вечного Царства. Он освободит заключенных, откроет глаза слепым, укрепит согбенных *[1]. Когда Он придет, то исцелит раненых, воскресит мертвых, провозгласит благую весть бедным, поведет святых (на пастбище) и будет пасти их *[2]. Все это напоминает нам ответ Иисуса посланникам от Иоанна Крестителя в Мф 11:2–6 и Лк 7:18–23. Кроме всего прочего, в 4Q521 говорится и о том, что Дух Божий будет парить (как птица) над бедняками (праведниками): ועל עניים רוחו תרחף («и над бедняками будет парить Дух Его» *[3]). Итак, здесь также употреблен глагол רחף. Интересная параллель видится с уже упомянутым выше отрывком из Мидраш Рабба *[4] о том, что слова о парении Духа относятся к Духу Мессии, поскольку Дух Господа почиет на Нем *[5].

*[1] 4Q521 1 ii, 5–8

*[2] 4Q521 1 ii, 12–13

*[3] 4Q521 1 ii, 6

*[4] *Берешит 2. 4.*

*[5] Ср.: Ис 11:2

Кроме этого, образ парения Духа связан и с Ис 61:1, который, видимо, повлиял и на автора Мессианского Апокалипсиса:

> Дух Господа Бога на Мне, ибо Господь помазал Меня благовествовать нищим, послал Меня исцелять сокрушенных сердцем, проповедовать пленным освобождение и узникам открытие темницы *[6].

*[6] Ис 61:1 (*синод.*)

В 4Q521 речь идет об обновлении, новом эоне, новом творении, которое знаменует приход Мессии. Итак, хотя в рассмотренном нами стихе 4Q521 1 ii, 6 говорится о схождении Духа на праведников, а не на самого Мессию, образ схождения Духа здесь тот же. Необходимо указать, что именно помазание Духа *[7] служит

*[7] Ср.: Ис 61:1

ближайшей ветхозаветной параллелью евангельскому рассказу о Крещении. Здесь, к пророчеству Исайи Евангелие от Луки ближе, чем текст Марка. Действительно, если в Мк 1:10 Дух (буквально) сходит в Него (εἰς αὐτόν), то в Лк 3:22 Он нисходит на Него (ἐπ᾽αὐτόν) как у Исайи (ἐπ᾽ἐμέ) *[1]. Связь эпизода о Крещении Иисуса с пророчествами о Мессии Книги Исайи видна и в Ис 42:1:

*[1] Ср.: Ис 61:1

Вот, Отрок Мой, Которого Я держу за руку, избранный Мой, к которому благоволит душа Моя. Положу дух Мой на Него (נָתַתִּי רוּחִי עָלָיו), и возвестит народам суд (*синод*.).

Показательно, однако, что говоря о схождении Духа, автор 4Q521 использует именно терминологию Быт 1:2 (רחף), а не язык Исайи.

Итак, моделирующее сравнение «как голубь», функционирующее в контексте рассказа о Крещении Иисуса как метафора, вполне может структурировать концепт образа движения Святого Духа, сходящего на Иисуса, но не сам Дух. Если наши рассуждения верны, то можно предположить, что ранняя традиция этого рассказа имела в виду не собственно голубя, а полет, парение птицы над гнездом и, возможно, схождение птицы на гнездо.

Почему традиция фиксирует слово женского рода ἡ περιστερά («голубь», голубица»), которое является общим для этого вида птиц, а не, скажем, ὁ ὄρνις («птица»), которое встречается как в мужском, так и в женском роде или τὸ πετεινόν («птица»), которое относится к среднему роду? С одной стороны, это может быть связано с тем, что евр. רוּחַ женского рода. Ориген приводит отрывок из Евангелия от Евреев, в котором Святой Дух прямо называется Матерью: «Тотчас взяла меня Мать Моя, Святой Дух, за один из моих волос и унесла на великую гору Фавор» *[2, 10]. Можно было бы перевести τὸ πνεῦμα ὡς περιστερὰν καταβαῖνον εἰς αὐτόν в Мк 1:10 следующим образом: «Духа как голубицу (голубку) сходящего на Него».

*[2] *Comm. in In., II, 12*
Ср.: *Hom. in Hier., XV, 4*

Однако с точки зрения когнитивной лингвистики можно объяснить появление именно этого вида птиц в рассказе о Крещении и по-другому: голубь в данном случае может выступать как прототипическая (т. е. выражающая наиболее явные или центральные характеристики представителей данной категории) репрезентация птицы в средиземноморской культуре, которая способна совершать такой тип движения. Голубь выступает и как пример

10. Пер. цит. по: [*Мирошников, 136*].

такой птицы в контексте действия Духа в разбиравшемся выше примере из b. Hag 15a [11].

Следует заметить, однако, что во Втор 32:11 действие Бога по отношению к Израилю также описывается формой глагола רחף, но вместо голубя здесь говорится об орле:

> Как орел (נֶשֶׁר) вызывает гнездо свое, носится (יְרַחֵף) над птенцами своими, распростирает крылья свои, берет их и носит их на перьях своих (*синод.*).

Здесь речь идет о Боге, оберегающем Свой народ. По-видимому, свойства голубя не вполне вписываются в это сравнение, поскольку, речь идет о защите (орел — более грозная и внушительная птица) и заботе, да и упоминание Духа здесь отсутствует.

Итак, раннехристианская традиция, по-видимому, не утверждала, что Дух выглядит как голубь или явился как голубь в рассказе о Крещении. Она стремилась описать образ Его схождения на Иисуса. Также, как и Кек, Иеремиас поддерживает такую интерпретацию этого образа и указывает, что «лишь позднее (особенно ясно это видно в Лк 3:22) произошло отождествление Духа с голубем — в ходе наблюдавшейся и в других проявлениях материализации представления о «Пневме» в эллинистическом мире» [*Иеремиас*, *71*]. Однако можно интерпретировать уточнение Луки о телесном виде Духа как попытку усиления реальности Его схождения. Он поступает подобным образом и в рассказе о схождении Святого Духа на Пятидесятницу, сравнивая движение Духа с практически материальными языками, «подобными огню (ὡσεὶ πυρός)» *[1] [*Marshall*, *152–153*].

*[1] Деян 2:3

Заключение

В рассказе евангелистов о Крещении Иисуса присутствует так называемое моделирующее сравнение «как голубь», выполняющее в данном контексте роль метафоры. Вполне вероятно, что эта метафора относится к образу схождения Святого Духа, а не к тому, в каком виде Он является в этом видении. Изначально традиция имела в виду полет, парение птицы над гнездом, подобное тому, как Дух Божий парил в первый день творения *[2],

*[2] Быт 1:2

11. Впрочем, интересно, что и здесь יוֹנָה и רוּחַ согласуются в роде.

и подобное тому, как Он будет сходить и пребывать на праведниках при наступлении мессианской эры *[1]. Мы предполагаем, что когнитивная метафора, которая используется в рассказе о Крещении, выражает следующее: Святой Дух сходит на Иисуса подобно тому, как голубь парит и спускается к гнезду. Эта метафора репрезентируется на языковом уровне с помощью сравнения «как голубь». Такой образ схождения Духа может символизировать начало нового творения или нового эона, в котором будет править Мессия. Выбор греч. ἡ περιστερά мог быть связан с согласованием в роде с евр. רוּחַ или же, что, на наш взгляд, более вероятно, выступать в качестве прототипической репрезентации птицы, которая способна совершать такой тип движения. Версия этого сравнения в Евангелии от Луки, указывая на телесный образ Духа, возможно, усиливает реальность Его схождения на Иисуса.

*[1] 4Q521

Литература

1. *Иеремиас* = Иеремиас И. Богословие Нового Завета. Часть первая : Провозвестие Иисуса. М. : Восточная литература, 1999. 368 с.
2. *Лакофф*, *Джонсон* = Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем / Пер. А. Н. Баранова. М. : ЛКИ, 2008. 252 с.
3. *Мирошников* = Мирошников И. Ю. Иудео-христианские Евангелия : антропология и христология // Религиоведческие исследования. 2009. № 1/2. С. 130–148.
4. *Bremmer* = Bremmer Jan N. The Rise and Fall of the Afterlife. NewYork : Routledge, 2002. 238 p.
5. *Evans*, *Green* = Evans V., Green M. Cognitive Linguistics : An Introduction. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2006. 830 p.
6. *Ferré* = Ferré F. Metaphors, Models, and Religion // Sound. 1968. № 51. C. 327–345.
7. *Keck* = Keck Leander E. The Spirit and the Dove // New Testament Studies. 1970. № 17 (1). C. 41–67.
8. *Lakoff*, *Johnson* = Lakoff G., Johnson M. Metaphors we live by. Chicago : The University of Chicago Press, 1980. 242 p.
9. *Lakoff*, *Turner* = Lakoff G., Turner M. More than Cool Reason : A Field Guide to Poetic Metaphor. Chicago : University of Chicago Press, 1989. 230 p.
10. *Lichtenberger* = Lichtenberger H. “Auferstehung in den Qumranfunden” // Auferstehung–Resurrection / Ed. F. Avemarie and H. Lichtenberger. Tübingen : Mohr Siebeck, 2001. P. 79–91. (WUNT; 133).

11. *Lohmeyer* = Lohmeyer E. Das Evangelium des Markus : Kritisch-exegetischer Kommentarüber das Neue Testament. Göttingen : Vandenhoeck&Ruprecht, 1951. 429 p.
12. *McElhanon* = McElhanon K. A. From Simple Metaphors to Conceptual Blending : The Mapping of Analogical Concepts and the Praxis of Translation // Journal of Translation. V. 2. N 1. 2006. P. 31–81.
13. *McFague* = McFague S. Metaphorical Theology : Models of God in Religious Language. Minneapolis : Fortress, 1982. 240 p.
14. *Marshall* = Marshall I. H. The Gospel of Luke : A Commentary on the Greek Text. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1978. 928 p.
15. *Ricoeur 1* = Ricoeur P. Interpretation Theory : Discourse and the Surplus of Meaning. Fort Worth, TX : Texas Christian University Press, 1976. 107 p.
16. *Ricoeur 2* = Ricoeur P. The Rule of Metaphor : The Creation of Meaning in Language. Toronto : Toronto University Press, 1977. 384 p.
17. *Soskice* = Soskice J. M. Metaphor and Religious Language. Oxford : Clarendon, 1985. 191 p.
18. *Tabor*, *Wise* = Tabor J. D., Wise M. O. 4Q521 “On Resurrection” and the Synoptic Gospel Tradition : A Preliminary Study // Journal of the Study of the Pseudepigrapha. N 10. 1992. P. 149–162.
19. *Van der Watt* = Van der Watt J. G. Family of the King : Dynamics of Metaphor in the Gospel according to John. Leiden : Brill, 2000. 467 p. (Biblical Interpretation Series; V. 47).

Список сокращений

Кумранские тексты

4Q521	Мессианский Апокалипсис или «О воскресении».

Раввинистические тексты

b. Hag	Вавилонский талмуд, трактат Хагига.

Раннехристианские тексты

Ориген

Comm. in In.	Комментарий на Евангелие от Иоанна.
Hom. in Hier.	Гомилии на Книгу пророка Иеремии.

Василий Великий

Hex.	Толкование на Шестоднев.

A. B. Somov

Dove in the Story of Jesus' Baptism

The expression "like a dove" in the story of Jesus' baptism (Mark 1:10) can be understood in several ways. It can relate either to the noun "Spirit" or to the participle "descending". The imagery of a dove as a symbol of the Spirit is not found in the Jewish sources of the period. However, the symbolism of dove taken in its connection with Gen 1:2 is used in b. Hag 15a and in 4Q521. In the latter it is written that God's Spirit will hover (like a bird) over the righteous. This article deals with such an interpretation, which is connected with the description of the manner the Spirit is descending in the story of Jesus' baptism: the Spirit is descending upon Jesus just as He hovered over the waters of the primeval world in the first day of creation. In Luke 3:22 the reality of such a descending of the Spirit is emphasized by the words "in a bodily form".

KEYWORDS: New Testament, Mark, Luke, the Holy Spirit, Jewish literature, Qumran, Judaism, Cognitive Metaphor.

С. В. Карева

Формирование иудейской апокалиптики: вопросы определения и происхождения жанра

Статья посвящена исследованию иудейской апокалиптики как литературного жанра. В ней содержится обзор точек зрения исследователей по вопросам, связанным с определением жанра апокалипсиса, истоками его возникновения и определяющими факторами развития. Рассматриваются теории происхождения апокалиптики из ветхозаветных пророчеств, включая идеи, связывающие апокалиптическую традицию с видениями пророков, в которых присутствуют мифологические мотивы сотворения мира и космических битв, заимствованные из других культур Ближнего Востока.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: апокали́птика, эсхатология, апока́липсис, космология, жанр, мифология, пророчество, символизм.

Под апокали́птикой понимают особый жанр библейской и другой древней литературы, описывающей полученное человеком Божественное откровение, как правило, в форме видения, о трансцендентном мире и о событиях, связанных с грядущим концом истории («апока́липсис» в переводе с греческого означает раскрытие, или откровение, образовано от ἀπο — от и καλύπτω — прятать, скрывать).

Апокалиптика как литературный жанр представляет собой исторически сложившийся тип произведений, объединенных совокупностью содержательных свойств (особых идей, тематики) и свойств литературных, формальных (композиционного построения, особых стилистических приемов, синтаксических конструкций, языковых средств и др.).

В первой половине XX в. в число наиболее значительных исследований литературного феномена апокалиптики вошли работы британских ученых: фундаментальный двухтомный труд богослова Роберта Г. Чарльза «Апокрифы и псевдоэпиграфы Ветхого Завета» (*The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*),

изданный впервые в 1913 г.; курс лекций Харольда Х. Роули «Значимость апокалиптики» (*The Relevance of Apocalyptic*), 1944 г.; появившееся позднее подробное исследование Дэвида С. Рассела «Метод и содержание иудейской апокалиптики» (*The Method and Message of Jewish Apocalyptic*), 1964 год.

Анализ апокалиптических текстов в этих работах проводился главным образом в отношении их содержания и богословской интерпретации; апокалиптика рассматривалась как религиозный и интеллектуальный феномен, возникший в иудейской среде в определенных исторических условиях. Еще одна особенность этих работ — признание ветхозаветных пророчеств единственным источником происхождения апокалиптики, стремление привязать апокалипсисы к знакомому миру библейских пророчеств без учета их мифологических и космологических компонент.

В тот же период (первая половина XX в.) были сделаны два крупнейших археологических открытия, существенно повлиявшие на современные исследования апокалиптики. Первое — найденные в 1929 г. угаритские клинописные таблички из Рас-Шамра с текстами древних ханаанских мифов. Второе — знаменитые свитки Мертвого моря (Кумрана), открытые в 1947 г., среди которых обнаружен оригинал самого раннего иудейского апокалипсиса на арамейском языке — сборник книг под общим названием «Книга Еноха». В научной литературе она известна как 1-я книга Еноха.

1970-е и 1980-е гг. ознаменовались новыми подходами к изучению апокалиптики прежде всего как литературного жанра, определившими основные дискуссии в данной области в последующие десятилетия. В 1979 г. в 14-м томе журнала *Semeia* (подзаголовок «Апокалипсис: морфология жанра») был опубликован отчет Общества библейской литературы США (ОБЛ) с вступительной статьей и под общей редакцией Джона Дж. Коллинза[1].

Согласно предложению ОБЛ, апокалипсис может быть определен как содержащий особое откровение жанр литературы в форме повествования, в котором откровение передается человеку существом из иного мира и приоткрывает трансцендентную реальность, являющуюся временно́й постольку, поскольку она предусматривает эсхатологическое спасение, и пространственной постольку, поскольку она включает в себя иной, сверхъестественный мир [*Collins. Apocalyptic, 5*].

1. См.: Semeia. № 14. 1979. С. 1–20.

Из такого определения следует равнозначность для жанра апокалипсиса как «пространственных» тематических характеристик жанра (откровение о потустороннем мире), так и «временны́х» (завершение истории, эсхатологическое спасение). При этом степень внимания к «временны́м» или «пространственным» аспектам может быть различна. В Книге пророка Даниила дается подробный обзор истории в форме пророчества с кульминационными событиями в конце. Апокрифические апокалипсисы, такие как 1-я, а особенно 2-я и 3-я книги Еноха, больше внимания уделяют путешествиям в потусторонний мир.

Соответственно этим различиям Джон Коллинз выделяет два основных типа в рамках общего определения жанра — «исторические» апокалипсисы, которые характеризуются интересом к развитию истории, и апокалипсисы, содержащие путешествия в потусторонний мир, с интересом к космологии [*Collins. Apocalyptic*, *6*]. Тема «конца времен» присутствует только в «исторических» апокалипсисах, что дает повод некоторым исследователям (К. Роулэнд, Х. Штегеманн) утверждать, что эсхатология не составляет отличительную характеристику жанра и апокалиптику достаточно определить как «откровение небесных тайн». Однако, по мнению Коллинза, все апокалипсисы характеризуются трансцендентной эсхатологией, заключающейся в ожидании воздаяния за пределами истории. Эта идея присутствует и в «исторических» апокалипсисах (например, вторая часть Книги пророка Даниила), а в некоторых произведениях реализуется в мотиве индивидуального воздаяния после смерти (3-я книга Варуха, «Апокалипсис Софонии») [*Collins. Apocalyptic*, *10*].

Жанр апокалипсиса был популярен в драматические времена истории Израиля, времена кризиса, национальных трагедий, гонений на иудеев — все это служило историческим фоном для произведений данного жанра. Всплеск апокалиптики приходится на период религиозно-освободительных войн Израиля и характеризуется появлением ряда книг с признаками жанра апокалипсиса «космологического» типа, не вошедших в библейский канон и получивших название апокрифов, которые создавались со времени правления Антиоха IV Епифана (сер. II в. до н. э.). Академик С. С. Аверинцев считает, что интерес апокрифических апокалипсисов к космологии определялся не только кризисным характером эпохи их расцвета, когда апокалиптика стала утешением для иудейского народа, «…поддерживая в нем напряженное ожидание великой победы в будущем…», но и тем, что «…она одновре-

менно по-своему удовлетворяла народную любознательность, предлагая настоящую энциклопедию фантастической космологии, астрономии и физики (такова, например, “Книга Еноха”)» [*Аверинцев*, *301*].

Вопрос, можно ли говорить об апокалиптике как о самостоятельном жанре, решается большинством исследователей положительно. «Ведь хотя он и похож во многих отношениях на пророчество, в нем, по всей видимости, присутствуют уникальные и стойкие элементы, которые обозначают и определяют апокалиптические тексты именно как отдельный литературный тип» [*Атли*, *32*].

Хотя исследователи достигли в основном согласия в трактовке содержания и формы апокалипсиса, среди них по-прежнему существуют разногласия и ведутся дискуссии по поводу происхождения жанра. Значительная часть ученых связывает истоки иудейской апокалиптики с пророческой традицией, но есть такие, которые находят их в библейской литературе премудрости или в заимствованиях извне, в частности, из зороастрийской дуалистической религии, вавилонской мантики, ханаанской мифологии и других источников.

В конце XIX в. Герман Гункель разработал сравнительный подход к исследованию апокалиптики, предполагающий наличие мифологических корней в апокалиптических образах («Творение и хаос в начале и конце времени» (*Schopfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, 1895)). Он делает вывод, что библейская апокалиптика, «…используя дуализм Востока, приоткрывает завесу над тайной миротворения, показывает его как процесс, в котором Бог торжествует над искажением Его замысла» [*Мень*, *300*]. Последователи Гункеля находили корни апокалиптики в ханаанских мифах, после того как были обнаружены угаритские тексты.

Майкл Стоун в статье «Списки откровений в апокалиптической литературе» (*Lists of Revealed Things in the Apocalyptic Literature*, 1976), отстаивал гипотезу, высказанную ранее Герхардом фон Радом, о генетической связи апокалиптики с литературой премудрости. На основании опубликованных фрагментов 1-й книги Еноха из числа кумранских рукописей Стоун датировал большую часть текстов этого апокалипсиса временем ранее Книги пророка Даниила и считал, что именно 1-я книга Еноха с ее учительным характером и космологической тематикой должна служить основанием для исследования происхождения и эволюции жанра.

Джеймс Вандеркам в работе «Енох и развитие апокалиптической традиции» (*Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*, 1984), признавал равновесие эсхатологических и космологических компонент в 1-й книге Еноха и видел в ней преемственность с месопотамской учительной литературой.

Но все же большинство ученых-библеистов признает связь апокалиптики с ветхозаветным пророчеством. Апокалипсисы и пророчества имеют ряд общих признаков. Они устремлены в будущее, указывают на невидимый мир, который стоит за событиями видимого мира, подчеркивают идею будущего избавления, используют метафорический и символический язык. Апокалиптическая литература, как и пророческая, отличается широким использованием поэтических приемов, символов, образов, метафор, значение которых не всегда понятно, особенно когда речь идет о представлениях глобальных и часто невыразимых обыденной речью. Оба жанра достаточно неоднородны, не исключают использование других жанровых форм — поэзии, притч, загадок, повествований и др.

При этом пророчества касаются в основном событий, обычных для человеческой истории, а апокалиптика описывает эсхатологические события «последних времен». Это основное отличие пророческих и апокалиптических произведений, заключающееся в отношении автора к истории («внутри» и «вне» истории этого мира), отмечено рядом исследователей. В частности, академик С. С. Аверинцев пишет:

> Тема пророков — история и вмешательство в нее Яхве, вмешательство чудесное, но не разрушающее самое историю. Тема апокалиптиков — взрыв истории и ее переход в эсхатологию, последнее сражение добра и зла и «тот свет» [*Аверинцев, 300*].

Пол Хансон рассматривает апокалиптику как разновидность пророческой традиции, перенесенной в новые, радикально изменившиеся после Вавилонского плена, обстоятельства. Хансон выделяет две группы ветхозаветных пророческих текстов, имеющих признаки апокалиптики, которые соотносит с двумя социальными группами (партиями) в Израильском обществе после Плена. К первой группе, «иерократической», он относит главы 40–48 Книги пророка Иезекииля, начальные главы 1–8 Книги пророка Захарии, в которых видения пророков истолковывает ангел, пророчества Аггея.

Со второй группой, «визионерской», Хансон связывает главы 24–27, 56–66 Книги пророка Исаии, главы 9–14 Книги пророка Захарии и ряд других пророчеств. Он особенно выделяет «Большой апокалипсис» Исаии (главы 24–27), где присутствуют видения, выраженные языком мифологической образности: наказание Левиафана и морского дракона *[1], поглощение Смерти Богом — аллюзия на персонаж ханаанской мифологии Мота, олицетворяющего смерть *[2].

*[1] Ис 27:1

*[2] Ис 25:8

Результаты, полученные Полом Хансоном, обнаруживают многие сходные черты апокалиптики и послепленных пророчеств, но их недостаточно, чтобы однозначно говорить о преемственности традиций, поскольку в исследуемых пророчествах отсутствуют такие важные характерные признаки апокалиптики, как интерес к трансцендентному миру, космологические темы, как в Книгах Даниила и Еноха, ожидание воскресения мертвых, посмертного Суда, за исключением, возможно, Ис 26:19, хотя и здесь определенность темы воскресения мертвых, как показывает А. Б. Сомов, не бесспорна [*Сомов*, *179*].

Утверждение, что апокалиптика является прямым продолжением пророческой традиции, вызывает возражения ряда исследователей, в частности, Уолтера Шмиталса («Апокалиптическое движение, введение и истолкование» (*The Apocalyptic Movement*, *Introduction and Interpretation*, 1975)), Джона Освальта («Современные исследования ветхозаветной эсхатологии и апокалиптики» (*Recent Studies in Old Testament Eschatology and Apocalyptic*, 1981)) и др. Основной аргумент этой группы ученых состоит в том, что одновременно с ощущением радикального разрыва с прошлым авторы апокалипсисов стали носителями совершенно иного типа откровения, неизвестного в Ветхом Завете, с которым связан пессимизм в отношении «века сего» [*Oswalt*, *292*].

Такая позиция представляется не менее упрощенной. Ее сторонники переоценивают исторический аспект пророческого учения о мире как единственной арене Божественных откровений и действий. Хотя спасение открывалось пророкам в терминах исторической реальности, очевидно, что этот опыт не был адекватен для выражения всего Божественного замысла. Этим обусловлен образный язык эсхатологических предсказаний пророков, послуживший основанием для одного из основных (и наиболее интересных) направлений в исследовании происхождения жанра апокалипсиса.

Представителем этого направления стал Фрэнк М. Кросс («Новые направления в изучении апокалиптики» (*New Directions in the Study of Apocalyptic*, 1969)). Кросс и его последователи развивали идеи о происхождении апокалиптики из пророческих видений, в которых присутствуют мифологические мотивы сотворения мира и космических битв, заимствованные у других народов Ближнего Востока. Предполагалось, что эти мотивы были восприняты иудейской пророческой мыслью в период после Вавилонского плена и способствовали переносу надежд из исторического плана в космический.

Вопрос о наличии мифологических аллюзий в апокалипсисах вызывает споры, в частности, о том, в каком смысле можно говорить о мифе: в смысле жанровой принадлежности или формы мышления. Джон Коллинз отмечает, что идея использования мифологических мотивов в иудейских апокалипсисах встречает сопротивление богословского характера, так как мифы воспринимаются как нечто «языческое» [*Collins. Apocalyptic, 19*]. Коллинз уверен, что образы ханаанской мифологии присутствуют и даже играют значительную роль в апокалипсисах, в частности, в Книге пророка Даниила. По его мнению, «Сын Человеческий», грядущий на облаках, включает аллюзию на традиционную ханаанскую концепцию Ваала, хотя и не идентифицируется с ним [*Collins. Apocalyptic, 20*].

Сторонник подхода Кросса Уильям Миллар, используя контекстуально-типологический метод, предпринял попытку выявить параллели «Большого апокалипсиса Исаии» (24–27) с ханаанским мифом о борьбе богов Ваала и Мота. С этой целью Миллар выделяет четыре главных тематических элемента («угроза», «война», «победа», «трапеза») в обоих текстах и анализирует их [*Millar, 70–71*]. Результаты анализа Миллара вряд ли можно рассматривать как веский аргумент, подтверждающий развитие апокалиптики непосредственно из пророчества. Джон Освальт считает его выводы гипотетическими, указывая, что исследуемые тематические элементы имеют слишком общий характер [*Oswalt, 300*]. И даже при этом темы «угрозы» и «трапезы» в четырех из шести выбранных отрывков «Большого апокалипсиса Исаии» отсутствуют, а в двух других отрывках их наличие не вполне обоснованно.

Подобные исследования могут свидетельствовать о том, что аллюзии на мифологические образы и сюжеты уже присутствовали в ветхозаветных пророчествах до того, как стали характерной чертой апокалипсисов. При этом нужно иметь в виду, что мифоло-

гические аллюзии в пророчествах и апокалипсисах имеют не тот же смысл, что в оригиналах. Они не копируют идеи источников, а переносят их из одного контекста в другой, создавая ассоциации и аналогии для большей выразительности повествования.

Помимо влияния ханаанской мифологии, исследователями рассматривалось и доказывалось влияние на апокалиптику месопотамских космогонических мифов, вавилонской учительной литературы, персидского зороастризма, эллинистической мысли и других учений.

Апокалиптика представляет собой вид литературы премудрости, поскольку предполагает знание тайн мироздания и истории, знание как необходимое условие правильных поступков, а также касается вопросов теодицеи и Божественной справедливости.

В то же время так называемая литература мудрых Израиля занимается размышлениями о выборе правильного жизненного пути, а умение его определить отождествляется с Премудростью или представляется как ее дар [*Шмаина-Великанова*, *10*].

Коллинз считает, что мудрость в книгах Даниила и Еноха имеет не меньше сходства с вавилонской мантикой, чем с библейской литературой премудрости [*Collins. Apocalyptic*, *21*]. Наиболее продуктивный путь, по его мнению, состоит не в поиске корней апокалиптики в данном направлении, а в исследовании этой особенности апокалиптического жанра для лучшего понимания его природы.

Исследователи в основном согласны, что фигура Еноха из древнего иудейского апокалипсиса (в Книге Бытия — «седьмого от Адама» патриарха), духовидца, восприемника сокрытого знания, содержит аллюзии на месопотамского царя Энмедуранки, седьмого по счету в Шумерском списке царей. У этих персонажей есть общие черты: с ними связаны Божественные тайны, астрономия, бессмертие, оба считаются авторами древних книг и первыми звеньями в устной традиции передачи откровения. К перечисленным сходным чертам персонажей С. Робинсон (на основании работы Д. Вандеркама) добавляет следующие: как и Энмедуранки, Енох особым образом благословлен Богом; взятие Еноха на небеса подобно посвящению Энмедуранки богами Шамашем и Ададом в небесные и земные тайны; 365 лет земной жизни Еноха соответствуют тому, что с Энмедуранки связан культ солнца [*Robinson*, *37*].

Можно также, указывает Робинсон, с уверенностью говорить о параллелях между падшими ангелами, «Стражами» в 1 Ен. 6–7 и первобытными богами месопотамской мифологии, низвергнутыми в преисподнюю. В мифологическом материале из разных месопотамских источников об апкулла (*apkulla's*), сыновьях бога Эа, обнаруживается восемь параллелей с одной из частей 1 Ен. — с Книгой стражей [*Robinson*, *40*]. Этот материал показывает наличие месопотамского влияния (и отчасти корней) в развитии иудейской апокалиптики, а также неоднозначность задачи выявления ее истоков.

Джон Коллинз уверен, что попытки определить источники жанра апокалипсиса — не самый верный способ разобраться в феномене апокалиптики. Исследователи, настаивающие на происхождении жанра исключительно из ветхозаветных пророчеств, сосредоточены на эсхатологии и не учитывают космологический и учительный аспекты апокалипсисов. Другие позиции страдают такой же односторонностью.

Если все же попытаться определить характер связи апокалиптики и пророчества, то нужно ответить на вопрос, следует ли считать апокалиптику новым этапом развития ветхозаветного пророчества или же параллельной традицией, сохраняющей до некоторой степени преемственность по отношению к пророчеству. Новый Завет, широко использующий яркую образность и формы мышления, свойственные апокалиптике, сохраняет полное согласие с той ветхозаветной пророческой концепцией, что Бог продолжает действовать в человеческой истории, не оставляя Свое творение до конца времен. Такая преемственность в мировоззрении Нового и Ветхого Заветов свидетельствует скорее о том, что апокалиптика не заменила собой ветхозаветное пророчество, а существовала параллельно, обогащая и расширяя его, но никогда не вытесняя [*Oswalt*, *301*].

Интерес исследователей апокалиптического жанра вызывает также вопрос о наличии апокалиптических элементов (идей, тем и мотивов) в «дописьменной» пророческой традиции. Ответ на него попытался получить Стивен Бедард, исследуя цикл ветхозаветных рассказов о пророке Илии («Илия: пророк прото-апокалиптики»).

Бедард обнаруживает ряд апокалиптических характерных особенностей, отмеченных Полом Хансоном, в рассказах о пророке Илии *[1]: дуалистическую концепцию, идею «праведного остатка», тему Брани Господней, Божественное откровение, новый

*[1] 3 Цар 17–20 и 4 Цар 1–3

характер надежды на спасение, а также апокалиптическую образность. Он подтверждает идею Хансона о развитии апокалиптики внутри еврейской религиозной традиции, но относит зарождение элементов жанра апокалипсиса (прото-апокалиптики) к значительно более раннему периоду.

Основной материал рассказов об Илии посвящен не столько борьбе с чуждыми Израилю богами в целом, сколько конкретно борьбе с Ваалом. В правление Ахава и Иезавели, когда принуждение к поклонению Ваалу как верховному божеству стало частью государственной политики, предельно обострился конфликт между практическим монотеизмом культа Яхве и монистической тенденцией культа Ваала. Это привело к необходимости доказать превосходство одного из них.

Битва начинается с появления Илии в 3 Цар 17:1, когда он от имени Яхве провозглашает, что в течение ряда лет не будет дождей. В этом можно усмотреть прямой вызов Ваалу, богу дождя, плодородия и изобилия. Объявляя о засухе через Илию, Яхве объявляет битву Ваалу, причем в области его «специализации», где Ваал будет иметь больше шансов на успех. Важно отметить, что в этом рассказе «сражение» заканчивается именно возвращением дождя, а не смертью пророков Ваала.

Битва Яхве с Ваалом продолжается в другом сюжете, по которому пророк Илия посылается в Сарепту Сидонскую. Сарепта — место поклонения Ваалу, где ханаанский бог также имеет все преимущества. Этот рассказ внешне представляется историей о чудесной помощи бедной вдове и спасении ее сына. То, что «вдова» находится в центре сюжета, очень важно, так как одно из значений имени Ваал — «хозяин», «муж». Он оставляет свой собственный народ «вдовой», без всякой поддержки. Яхве, напротив, снисходит к нуждам вдовы и выполняет функцию помощи, посылая к ней пророка Илию.

Сюжет поднимается на новый уровень, когда умирает сын вдовы. По мифу, сам Ваал обязан каждый год спускаться в царство смерти Мота и оставаться его пленником, пока Анат (сестра и жена Ваала) не вызволит его. Яхве являет Свое превосходство, с легкостью возвращая через пророка Илию сына вдовы к жизни.

Наиболее драматическая часть соперничества Яхве с Ваалом происходит на горе Кармил. Все способствует тому, чтобы и на этот раз дать Ваалу большие преимущества: четыреста пятьдесят жрецов Ваала против одного пророка Яхве; битва произойдет на языческой «высоте», а не в Иерусалимском храме; жертвой

выбран телец, часто отождествляемый с Ваалом. Несмотря на все это, Ваал оказывается беспомощным, тогда как Яхве посылает огонь Господень и принимает жертву всесожжения. Этот рассказ — не просто предостережение от поклонения «немым» идолам, а повествование о битве космического уровня, в котором угадывается мотив Гимна Божественному Воителю, подобный тому, что отмечает Хансон в послепленных пророчествах апокалиптической направленности.

Завершение цикла рассказов об Илии важно, как проявление новой надежды на спасение. Илия в конце земной жизни возносится на небо, избежав смерти, на огненных конях и колеснице *[1]. Единственное подобное этому событие — взятие Еноха на небо в Книге Бытия, если его истолковать в духе книг Еноха. Отношение к жанру апокалипсиса здесь имеет не только появление огненных коней и колесницы, но, главным образом, осознание того, что истинная победа народа Божьего произойдет не в результате смены властей мира сего, а в результате Божественного вмешательства, которое заберет «верный остаток» из этого мира зла. Этот новый характер надежды «не от мира сего» проявится позднее в теме воскресения верных у пророка Даниила *[2].

*[1] 4 Цар 2:11

*[2] Дан 12:2

Апокалиптика глубоко символична как по причине своего «родства» с пророческим жанром, так и из-за необходимости «зашифровывать» свои послания при помощи намеков, образов, ссылок на общепринятые символы. Символическое видение — наиболее популярная форма передачи откровения в «исторических» апокалипсисах.

Общая схема описания символических видений включает следующие элементы: 1) указание на обстоятельства; 2) описание видения; 3) просьбу, мольбу о разъяснении (часто в состоянии страха); 4) интерпретацию видения ангелом; 5) заключительную часть, которая может содержать реакцию получателя откровения, указания, полученные от ангела [*Collins. Daniel*, *6*].

Символизм видений обычно носит аллегорический характер, т. е. видимый объект указывает на нечто иное, например, четыре зверя обозначают четыре царства. В некоторых случаях символы мифологически конкретны, как, например, «небесный престол» в седьмой главе Книги пророка Даниила, который обозначает именно престол и ничего более.

Апокалиптические видения рассматриваются некоторыми исследователями как результат развития символических пророческих видений, берущих начало в Книге пророка Амоса. Правда,

в видениях пророка Амоса *[1] отсутствует описание обстоятельств откровения. Видения даются пророку не во сне и кажутся достаточно простыми, так что Амос не просит их истолкования. Собеседником пророка выступает Бог, а не ангел.

*[1] Ам 7:7–9; 8:1–3

Мнение, что видения Даниила принадлежат традиции, восходящей к пророку Амосу, во многом основано на видениях пророка Захарии, которые могут рассматриваться как промежуточное звено. В откровениях Захарии можно отметить близость со схемой символических видений по Коллинзу. Первое видение Захарии *[2] начинается словами «…видел я ночью», т. е. представлено как сновидение. В Зах 4:1 говорится, что ангел «пробудил меня». Пророк беседует с ангелом, который спрашивает его, что он видит, и затем сообщает толкование виденного. Это новшество по отношению к допленной библейской традиции восходит, по мнению Коллинза, к персонажу небесного толкователя сновидений, распространенному в литературе Ближнего Востока [*Collins. Daniel*, *8*]. К примеру, параллель с апокалиптическим видением пророка Даниила обнаруживается в персидском гимне *Bahman Yasht*, в котором Заратустра также видит символический образ дерева с четырьмя ветвями, а Ахура Мазда истолковывает это видение как обозначающее четыре грядущих эпохи.

*[2] Зах 1:7–17

Пророчество Исаии *[3] повествует «о “том Дне”, когда будут побеждены силы зла в “глубинах мира”, и само “море”, которое, в свою очередь, является в Священном Писании символом противящихся Богу сил…» [*Чарыков*, *78–79*]. «В тот день поразит Господь мечом Своим тяжелым, и большим и крепким, левиафана, змея прямо бегущего, и левиафана, змея изгибающегося, и убьет чудовище морское» *[4].

*[3] Ис 27:1

*[4] Ис 27:1

Свящ. С. Чарыков считает, что Израиль воспринял от ханаанеев миф о том, что божество погоды и владыка земли Ваал должен победить мятежное море (*Jam*), бегущего и извивающегося седмиглавого змия (*Lotan* — библейский Левиафан) и морского дракона (*Tannin*) [*Чарыков*, *79*]. В работе «Мифология Ближнего Востока» Самуэл Хук упоминает вариант ханаанского мифа о Ваале, в котором торжество Ваала над силами хаоса и беспорядка выражено в его победе над семиглавым драконом Лотаном — первозданным чудовищем наподобие Апсу, на котором вавилонский бог Эа возвел свое жилище.

«Чудовище морское» в Ис 27:1 — вероятно, аллюзия на ханаанского бога морей и рек Йама (*Jam*), персонажа другого ханаанского мифа из цикла о Ваале, с которым Ваал ведет

постоянную борьбу. В этом мифе Йам символизирует враждебное начало моря и рек, которые грозят затопить и уничтожить землю, а Ваал воплощает в себе живительное начало воды в виде дождя. Эти аллюзии на ханаанские мифологические образы и сюжеты в пророчестве Исаии способствуют созданию эсхатологического образа «последнего врага». «Мифы и обряды, связанные с природными циклами, авторы священных текстов использовали для передачи исторической (или надисторической) реальности.

Существуют толкования, относящие упомянутых чудовищ к мировым царствам. Согласно этим толкованиям, «Левиафан» (скорее всего, крокодил) — символ Ассиро-Вавилонской империи. «Быстро бегущая змея» — намек на быстрое течение Тигра (Ассирия), «змей изгибающийся» — на Евфрат (Вавилон), а «чудовище морское» — образ Египта [*Чарыков*, *80*]. Следовательно, здесь можно увидеть элементы историософской концепции, как в Книге Даниила, где сменяющие друг друга мировые империи представлены образами животных.

Таким образом, истоки иудейской апокалиптики наиболее вероятно связаны с ветхозаветными пророчествами; в них можно обнаружить основные апокалиптические темы и мотивы, а также характерные для жанра апокалипсиса особенности языка. Символизм иудейской апокалиптики, по-видимому, также принадлежит пророческой традиции, берущей начало в видениях пророка Амоса и проявившейся в видениях пророков Иезекииля и Захарии. При этом необходимо учитывать, что на развитие иудейской апокалиптики оказали влияние мировоззренческие концепции других культур Ближнего Востока, в частности, вавилонской и ханаанской мифологии.

Общее развитие иудейской духовидческой традиции оказалось подвержено влиянию вавилонских, персидских, ханаанских и других источников, но оно выразилось не в прямом заимствовании, а в синкретизации израильской религиозной традиции с элементами из этих источников. Поэтому представляется наиболее вероятным, что иудейская апокалиптика не была инородным заимствованием, а объединила элементы разных источников в новой форме.

Литература и источники

1. *Аверинцев* = Аверинцев С. С. Древнееврейская литература // История всемирной литературы : В 8 т. / АН СССР; Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького. М. : Наука, 1983. Т. 1. С. 271–302.
2. *Апокрифические апокалипсисы* = Апокрифические апокалипсисы / Пер., сост., вступ. ст. и комм. М. Г. Витковской, В. Е. Витковского. СПб. : Алетейа, 2003. 278 с.
3. *Атли* = Атли Роберт Дж. Ветхозаветный апокалипсис: книги пророков Даниила и Захарии : Комментарии к Ветхому Завету / Пер. с англ. А. Д. Шадова. Маршалл, Техас : Международное изучение Библии, 2005. 422 с.
4. *Верклер* = Верклер Генри А. Герменевтика : Принципы и процесс толкования Библии. Мичиган : Бэйкер Бук Хаус, 1995. 177 с.
5. *Мень* = Мень А., прот. Библиологический словарь : В 3 т. М. : Фонд им. А. Меня, 2002. Т. 1: А–И. 607 с.
6. *Сомов* = Сомов А. Б. Концепт «воскресение из мертвых» в картине мира авторов библейской и околобиблейской литературы // Религиоведческие исследования. 2012. № 1–2 (7–8). С. 169–194.
7. *Хук* = Хук С. Мифология Ближнего Востока. М. : Центрполиграф, 2009. 174 с.
8. *Чарыков* = Чарыков С., свящ. Апокалиптические мотивы в пророческих книгах Ветхого Завета : Экзегетика Священного Писания Ветхого Завета // Христианское чтение. 2009. № 7–8. С. 54–92.
9. *Шмаина-Великанова* = Шмаина-Великанова А. И. Книга Руфи как символическая повесть. М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. 254 с.
10. *Bedard* = Bedard J. Stephen. Elijah: The Proto-Apocalyptic Prophet // American Journal of Biblical Theology. 2007. № 8 (32). URL: http://www.biblicaltheology.com/research.html (дата обращения: 30.03.2015).
11. *Collins. Daniel* = Collins J. J. Daniel : With an Introduction to the Apocalyptic Literature. Michigan : Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1984. P. 132.
12. *Collins. Apocalyptic* = Collins J. J. The Apocalyptic Imagination : An Introduction to the Jewish Apocalyptic Literature. 2 ed. Michigan : Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1998. P. 352.
13. *Hanson* = Hanson P. D. The Dawn of Apocalyptic : The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology. Rev. Ed. Philadelphia : Fortress Press, 1979. P. 444.
14. *Millar* = Millar W. R. Isaiah 24–27 and the Origin of Apocalyptic / Ed. by Frank Moor Cross. Missoula : Scholars Press, 1976. P. 125.

15. *Nickelsburg* = Nickelsburg G. W. E. The Study of Apocalypticism from H. H. Rowley to the Society of Biblical Literature : Wisdom and Apocalypticism in Early Judaism and Early Christianity Group // SBL Annual Meeting Seminar Papers and Websites, 2004. S. 21–128.
16. *Oswalt* = Oswalt J. N. Recent Studies in Old Testament Eschatology and Apocalyptic // JETS. 1981. № 24/4. P. 289–301.
17. *Robinson* = Robinson S. The Origins of Jewish Apocalyptic Literature : Prophecy, Babylon, and 1 Enoch // University of South Florida Scholar Commons, 2005. P. 58.

Kareva S. V.

Generation of Jewish Apocalyptics: Problems of the Genre Definition and Origins

This article is devoted to the study of Jewish apocalyptics as a literary genre. The article provides an overview of scholars' viewpoints on research questions associated with the definition of apocalypse genre, its origins and determining factors of development. The article considers theories of generating apocalyptics from the Old Testament prophecies, including those associating the apocalyptic tradition with visionary dreams of the prophets, where there are presented mythological motifs of universe creation and cosmic battles borrowed from other cultures of the Middle East.

KEYWORDS: apocalyptics, eschatology, apocalyptic cosmology, genre, mythology, prophecy, symbolism.

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И СОЦИОЛОГИЯ

А. Б. Алиева

Возможности концепции эволюции религии в истории общества Р. Беллы для изучения религиозности российского общества

В статье при помощи концепции эволюции религии Р. Беллы описана религиозная ситуация в современном российском обществе: выделены группы верующих с повседневными религиозными практиками, выявлены различия в их влиянии на жизнь общества. Также автор делает акцент на проблеме терминологии в современном религиоведении, а именно, использования одинаковых терминов для обозначения разнородных явлений, в частности, — термина «православие» для названия, по сути, языческих и монотеистических верований.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: религиозность, концепция эволюции религии, типы религии, Белла, российское общество.

> Верующий лишь в том случае действительно верующий, если смысл своих верований он претворяет в действия.
>
> *Т. Парсонс*

Современное российское общество, как и многие другие общества, в религиозном отношении крайне неоднородно, что фиксируется как массовым сознанием[1], так и исследователями [*Дубин, 168–186*; *Зоркая, 65–84*; *Фурман. Каариайнен*; *Рязанова, 35–49 и др.*].

Исторически религиозность российского общества не была строго христианской. Язычество продолжало жить на Руси (как и во многих других европейских странах) и после официального принятия христианства, поскольку насаждение новой веры шло с трудом и часто внешним образом, при поддержке государственной

1. Например, оно фиксирует «истинно верующих», значит, обозначает, что кто-то НЕ «истинно верующий».

власти, с минимальным свидетельством, просвещением и научением. В период господства советской власти возможности христианского просвещения народа были практически сведены на нет[2]. Поэтому к 1990 г., когда были разрешены открытая проповедь христианства и христианское научение и многие наши соотечественники пришли в церковь, у нее не оказалось сил и возможностей обеспечить качественное христианское научение [*Борисов*]. Суеверия же распространились сами и очень быстро. Не получившая христианского научения, но осознавшая себя русской, значительная часть российского общества, отчасти традиционно, отчасти инерционно, стала идентифицировать себя с православием[3]. Опираясь на эту самоидентификацию, и исследователи начали относить большинство наших сограждан к православным. При этом они критиковали качество такой «православной» веры[4], но продолжали изучать ее глубину, содержание, а также степень вовлеченности верующих в православные практики.

Ни у экспертного сообщества — православной церкви, ни у профессионального сообщества религиоведов не нашлось богословских и научных сил для исследования тех, кто называет себя «православными», и выделения среди них гомогенных в отношении веры групп. Из-за этого современные социологи религии, проводя социологические исследования религиозности российского общества[5], постоянно сталкиваются со смысловыми противоречиями.

В этой статье, не претендуя на законченное исследование, автор предполагает выделить и описать на основе определенных критериев гомогенные группы (типы), идентифицирующие себя как «православные». Наша задача — обобщить итоги уже проведенных изысканий и представить модель-гипотезу, макси-

2. Были закрыты практически все духовные учебные заведения, богословские факультеты в светских вузах и богословские вузы для мирян, даже если таковые успели возникнуть, все религиозные и религиозно-философские издания (журналы, газеты), перестали печататься книги религиозного содержания, священнослужителям была запрещена проповедь вне культовых зданий. Проводилась специальная политика снижения образовательного уровня духовенства: был крайне затруднен доступ в духовные семинарии и академии лицам с высшим образованием.

К 1990 г в Русской церкви насчитывалось более 10 000 храмов и молитвенных домов, 2 духовные академии, 2 духовные семинарии, 1 духовное училище, 51 монастырь, служили ок. 7000 свящ., 92 архиерея. Данные приводятся по: [*Шкаровский*, *431*].

3. Православными называют себя от 60 до 80 % опрашиваемых. См.: [*Дубин*, *168–186*; *Зоркая*, *65–84*; *Общественное мнение*].

4. См. напр.: [*Дубин*, *168–186*].

5. «Верующие — атеисты», «православные — неверующие», «православные — некрещеные», «православные — верящие в приметы, обращающиеся к астрологу» и т. п. [*Дубин*, *168–186*; *Зоркая*, *65–84*; *Фурман*. *Каариайнен*; *Рязанова*, *35–49*].

мально полно описывающую «православное поле» в современном российском обществе. В дальнейшем для более детального подтверждения полученной картины будет необходимо провести самостоятельное исследование, посвященное именно этой теме.

Основные данные, на которые мы будем опираться, содержатся в исследованиях Института Лютеранской церкви Финляндии, АН Финляндии и Института Европы РАН под руководством Д. Фурмана и К. Каариайнена [*Фурман. Каариайнен*], Левада-Центра (результаты изложены в статьях Б. Дубина [*Дубин, 168–186*], Н. Зоркой [*Зоркая, 65–84*], а также в ежегоднике «Общественное мнение»), Тамбовского центра изучения религии [*Пронина, 112–117*], в исследовании «Приход и община в современном православии» под руководством А. Агаджаняна и К. Русселе [*Приход и община*], а также в статье С. Рязановой (в ней анализируется сознание современных православных) [*Рязанова, 35–49*] и небольшом авторском исследовании религиозности российского общества [*Алиева. Образ православия, 142–155*].

Для понимания ситуации в российском обществе мы используем концепцию эволюции религии Р. Беллы. Это обусловлено несколькими факторами: во-первых, автор разрабатывал ее, опираясь на характеристики всех основных религий. Во-вторых, в рамках концепции религия рассматривается как «символическая система, организующая опыт индивида» [*Белла. Религия, 192*] [6], что позволяет не просто обращаться к знаниям и символам, но и проследить их связь с опытом человека. В-третьих, для нас важны те ключевые факторы, связанные со степенью осмысленности восприятия веры, а также взаимоотношений человека, мира, Бога, общества, которые Р. Белла использует для описания эволюции религиозных форм. В-четвертых, существенно, что эта концепция описывает религии с точки зрения возможности и качества их влияния на общественные процессы.

Ученый выделяет несколько форм исторического развития религии и констатирует, что в современном мире они могут существовать внутри одного общества [7]. Он выделяет эти формы на основании следующих характеристик:

6. В современной отечественной социологии религии изучению религиозного опыта уделяется недостаточное внимание, в то время как рассмотрение религии с позиции опыта может помочь в понимании и описании связи веры и религии с поведением человека.

7. «Любое крупное современное общество представляет собой лабораторию для изучения всех мыслимых и немыслимых типов религиозной ориентации» [*Белла. Основные этапы, 665–676*].

а) наличие и развитость мифологии, теологии, степень разработанности религиозной картины мира, т. е. отношение к Богу (божеству) и Божественному Откровению;

б) отношение к окружающему миру и человеку, а именно: степень единства и автономности социального и природного мира, степень автономности конкретного человека в социальном мире, а также оценка мира и человека: есть ли в мире и человеке зло, а если есть, то возможно ли от него избавиться и как;

в) наличие, частота и развитость ритуалов, цикличных и повседневных практик, наличие и исполнение культа, наличие общих для всех верующих моделей поведения, что показывает качество веры, степень ее влияния на повседневную жизнь;

г) наличие церкви, основанной на единстве веры, а не на социальной или родственной жизни, не совпадающей с этнической или близкородственной общиной.

Исходя из степени развитости обозначенных критериев, Р. Белла выделяет 5 исторических типов религий: примитивный, архаический, исторический, раннесовременный и современный.

В *примитивной* религии священный мир, человек и внешний мир существуют нераздельно. Религиозная община равна социальной (этнической). Религия представляет собой зыбкие, плывущие мифы и коллективные ритуалы, в которых человек растворяется в социуме, в природе, в священном мире. Одновременно эти мифы и ритуалы связывают его с предельно конкретным в его жизни. Поскольку человек и мир существуют нераздельно, то практически нет оснований для рефлексии над миром и над собой, поэтому вопрос о зле этого мира и человека кардинально не ставится. Отдельные ошибки человека преодолеваются с помощью символических действий, например, жертвоприношения. В *примитивной* религии любой участник включается в ритуальное действие на равных, поэтому не нужны священники и посредники, с одной стороны, как и зрители, и «профаны», с другой. «Примитивное религиозное действие характеризуется… идентификацией, “участием”, “воплощением”». Социальные последствия примитивной религии заключаются в том, что «ритуальная жизнь действительно укрепляет солидарность общества и способствует приобщению молодежи к нормам поведения племени» [*Белла. Основные этапы, 667*]. Вследствие близости сакральной и профанной сферы примитивная религия практически не дает средств для преобразования себя, мира, поэтому господствующим типом взаимодействия с миром и обществом является

приспособление к нему. Р. Белла относит к этому типу часть тотемных и анимических языческих культов.

Следующий этап в развитии религиозных систем — *архаический* тип религии, когда появляется некоторый элемент осознанности человеком себя, мира, сакрального, начинает упорядочиваться мифология, хотя религиозная сфера по-прежнему тесно связана с общественной. Поскольку сфера сакрального постепенно отдаляется от индивида, возникает потребность в специальных действиях, ритуалах, в культе для восстановления и обретения утраченной связи. Вместе с этим появляются и посредники, осуществляющие этот культ, т. е. жрецы. Таким образом, зарождается отделенная от социальной сакральная сфера, которая начинает влиять на повседневную (несакральную) жизнь. Однако области повседневного и сакрального еще мало отделены друг от друга, мифология недостаточно развита. Здесь, как и в *примитивной* религии, в сознании верующих не существует понятия отдельного человека, поэтому отсутствует представление о его злой и греховной природе. У этого типа религии также низкий потенциал влияния на внешний мир. Религиозная община не отличается от этнической или социальной. Р. Белла относит к этому типу религии бронзового века, в том числе религию древних греков.

Основная задача первых двух типов религий: максимально органично включить человека в жизнь мира сего, научить его жить вместе с природными и социальными стихиями. Веры в Единого Бога, управляющего миром и реально влияющего на жизнь людей, в этих религиозных типах нет.

На следующем этапе развития религиозных систем, который автор назвал *исторической* религией, происходит более серьезное развитие мифа, ритуала, культа, появляется стройная теологическая система, объясняющая возникновение мира, человека и т. п. Впервые четко выделяются церковь, общество и отдельный человек. Сакральный мир становится трансцендентным[8], а окружающий осознается как испорченный, в нем господствуют зло и несовершенство, он обесценивается по сравнению с миром трансцендентным. Природа человека осознается как злая и испорченная, поэтому основная идея исторической религии — спасение человека через его удаление от этого мира. Во взаимодействии

8. Трансцендентный значит запредельный, находящийся за пределами данного мира.

со священным человек не должен раствориться в нем (как в двух предыдущих типах), он призывается к личному спасению. В исторической религии рождается первый импульс к осознанию мира, в том числе и его несовершенства, но при этом спасение достигается выходом из мира, а не попыткой его преобразования. Впервые появляется отличное от родоплеменного и государственного собственно религиозное сообщество — церковь как собрание верующих вне зависимости от их национальной и социальной принадлежности. Религиозные практики связаны со всем тем, что «спасает» отдельного человека. Р. Белла относит к этому типу все универсалистские религии: иудаизм, буддизм, ислам и христианство до Реформации.

Теология *раннесовременной* религии отличается не отдельными деталями (уже в предыдущем типе достаточно развиты теология и культ, а также церковная организация), а кардинально иным взглядом на спасение человека и мира. У верующего человека возрастает ответственность за этот мир, который уже не воспринимается просто как испорченный. Появляется возможность его исправления: оказывается, человек может спасти не только себя, но и весь мир активной деятельностью по его изменению, и в этом заключается спасение самого человека. Есть церковь как община верующих, и развитая, разработанная теология. При таком восприятии религии не нужны посредники между священным миром и простыми верующими, поскольку каждому возвращается возможность прямого обращения к Богу. Р. Белла относит к этому типу секту Джодо-шин в Японии и христианство после Реформации.

В *современной* религии не существует единой теологической системы как таковой: каждый конструирует ее сам для себя[9] из элементов различных вер и духовных практик, собирая из разных религиозных традиций, представленных в современном мире, то, что, по его мнению, может помочь спасению и духовно комфортному развитию, что отвечает на его запрос. Индивид настолько отделяет себя от общества и сферы священного, что начинает конструировать ее, самостоятельно упорядочивая свои отношения как с окружающим, так и со священным миром. Выстраивая свою собственную религию и систему ценностей, он иногда

9. Сейчас для обозначения этого процесса с легкой руки проф. Эрвье-Леже существует термин «бриколаж» (самоделка). Подробнее см.: [*Эрвье-Леже, 254–268*].

позиционирует себя в рамках какой-либо религиозной системы, например, мусульманской, христианской или буддистской. При этом трудно говорить об изменении мира, так как это зависит от религиозной системы, которую человек или группа людей выстраивают для себя.

Подводя итоги описания типологии Р. Беллы, и переходя к изображению российского общества, необходимо сделать акцент на том, что степень дифференцированности системы религиозных символов зависит от глубины знакомства с ними, а также степени включенности в сложные религиозные практики. Когда мы имеем в виду православие (христианство), то эти религиозные символы имеют некоторую целостность. Если мы определяем христианство как веру в Бога и в Человека Иисуса Христа и следование за Ним в своих жизненных практиках, то вынуждены констатировать, что к православию можно отнести только черты религиозности, связанные с такой верой и такой практикой. Остальные нужно определять как в большей или меньшей степени языческие.

Итак, о чем говорят исследования религиозности российского общества? [10]

В современном обществе есть верования (о разработанной теологической системе речь может идти далеко не всегда), в соответствии с которыми православный идентифицируется прежде всего по национальному принципу, мол, православие — «это наша культура», «вера наших предков» [*Рязанова*, *35–49*]. Иначе говоря, мы православные потому, что русские. Более того, точку зрения, что русский человек, даже если он не крещен и в церковь не ходит, все равно православный, поддерживают не только порядка 90 % верующих, но и около 50 % атеистов [*Фурман*. *Кааариайнен*, *41*].

Для представителей этой группы мотивация крещения следующая: а) чтобы «не болел», б) чтобы «бог» его видел и защитил и т. п. Таково же отношение и к другим таинствам, в первую очередь — к евхаристии. Праздник — это всегда застолье, но почти никогда не посещение богослужения даже на Рождество и на Пасху, в храм ходят только освящать куличи и яйца [11]. О понимании смысла праздника в такой ситуации говорить не приходится.

10. Подробнее о ценностях и религиозном мировоззрении этих слоев см.: [*Старые церкви*, *11–48*; *Дубин*. *Православие*, *168–186*; *Зоркая*, *65–84*; *Фурман*. *Кааариайнен*; *Рязанова*, *35–49*].

11. Так, на Пасху участвуют в богослужении 17 % из тех, кто называет себя «православными» [*Зоркая*, *77*].

Никакие отдельные божества или Бог не выделяются, а «обожествляется» нация, ее традиции и практики. При этом светский мир живет своими законами, а божественный мир (т. е. национальный) может ему помогать (например, воспитывать детей в традиционных ценностях и т. п.). Отдельный человек никак специально не выделяется: он рождается в этом национальном сообществе, живет и умирает. В связи с этим могут остро вставать вопросы восприятия «наш» / «не наш».

Религиозные ритуалы в первую очередь связаны с национальными традициями. Такое восприятие веры показывает, что «самоопределение россиян связано с символической демонстрацией принадлежности к вере, а не с делами» [*Дубин*, *184*]. Этот тип скорее ассоциируется с национальными ценностями. Религия воспринимается только в своей ритуальной части, которая относится к жизни любого человека (рождение — крещение, брак — венчание, смерть — отпевание), цель совершения обряда не имеет собственно христианского содержания рождения в жизнь вечную. Такую веру можно назвать *национально-ориентированная религия*. Для этого типа характерно отсутствие регулярных собственно религиозных практик: молитвы, чтения Писания, посещения богослужения[12]. Представители этого типа никогда или почти никогда не причащаются[13] (этого им не нужно, вера сосредоточена в другом, максимум, что нужно — правильно совершить обряд). Эта вера обычно связана с огромным количеством околоцерковных и внецерковных суеверий [*Дубин*, *171–173*; *Фурман*. *Каариайнен*, *46–47*] — от того, что на Пасху нужно ехать на кладбище (хотя по церковным правилам это даже запрещено), до троекратного стука по дереву (а не обращения в молитве к Богу), чтобы избежать неприятностей, обращения к астрологии и т. п. Это все полностью соответствует утверждению Р. Беллы, что «примитивное религиозное действие характеризуется не богослужением или жертвоприношением, а идентификацией» [*Белла*. *Социология религии*, *269–270*]. Адепты такой веры глубоко вовлечены в свое пространство, но оно не связано с пространством жизни православной церкви. Вернее, его связь зиждется на похожих символах, именах и собственно

12. У 43 % православных нет никакой религиозной литературы дома, у 74 % нет Нового завета, более 70 % регулярно не молятся, 62 % православных никогда не причащались, еще 19 % — реже 1 раза в год [*Зоркая*, *74–76*].

13. По данным разных исследователей (Зоркая, Фурман и др.), никогда не причащались более 50 % россиян, еще свыше 20 % причащаются реже 1 раза в год, т. е. практически никогда.

здании храма, в который обычно такие люди заходят изредка по своим нуждам. Все эти черты соответствуют *примитивному* типу религии Р. Беллы.

Верования, свойственные *архаическому* типу, очень похожи на предыдущий тип, их можно назвать *бытовой религиозностью*. Здесь также прослеживается довольно четкая связь религиозного и национального, но есть более четкое представление о вере, праздниках и святых. При этом в представлении человека православные святые обычно выстраиваются в своеобразный пантеон почти «божеств»-избавителей. Например, св. Иоанн Креститель «помогает» от головной боли, а прп. игуменья Афанасия «способствует» благополучию во втором браке [*Молитвенный щит*] [14]. В данном мировоззрении святые — это не те, у кого мы учимся подражанию Христу, а божества, помогающие нам в определенных нуждах. В церковь представители этого религиозного типа ходят «регулярно» (несколько раз в год) [*Фурман. Каариайнен*, *54*; *Дубин*, *175*], знают «основные» праздники: Троицу, Петра и Павла, Ильин день, заказывают «требы» в зависимости от житейской необходимости, воспринимая веру как культ, а священников как жрецов. В мировоззрении сохраняется множество суеверий. Характерны определенные культовые действия: участие в значимых обрядах (крещение, отпевание, возможно, венчание). Как мы видим на примере отношения к святым, такой вере присущ жесткий прагматизм. Он же продолжает работать в отношении предметов церковного обихода, которые используются для магических целей, например, переплетают и ставят две свечи к иконе — чтобы муж не изменял, заказывают молебен о скотине и т. п. [*Рязанова*, *35–49*]. В храм представители этого религиозного типа заходят только для того, чтобы что-то попросить [15].

Христианство воспринимается как религия, направленная не на преобразование мира, но на помощь в приспособлении к жизни в нем (освящение квартир, машин ставится на один уровень с таинствами: крещением, евхаристией и т. п.). Поскольку человек еще четко не выделяет себя из мира социального и священного, невозможно говорить об отношениях такого «православного» с Богом.

14. «Я… в храм хожу нечасто, но мне надо помолиться за сына, чтобы он экзамены сдал. Кому тут помолиться? — Богу, — отвечаю. — Какому Богу?! Иконе какой свечку поставить?» [*Рязанова*].

15. В этот же ряд стоит поставить невозможность передать свечу через левое плечо (проклятие того, через кого передаешь), слушать исповедь (а то грехи исповедующегося переползут на тебя) и т. п. [*Рязанова*, *35–49*].

Черты первого и второго типа очень похожи. Ни тот, ни другой никак не соотносят себя с Христом. При этом представители первого типа совершенно не разбираются в христианском вероучении и часто даже не верят, не молятся, ставят знак равенства между православным и национальным. Верующие второго типа обладают некоторыми «знаниями», большинство из которых можно назвать суевериями, поскольку они искажают и размывают подлинную веру. Представители первого и второго типа, судя по опросам, составляют большинство населения нашей страны [16].

Черты *исторической* религии, которые также встречаются в России, можно назвать *сакральным индивидуализмом* [*Забаев*, *351*]. Для последователей такого типа религиозности характерно довольно четкое знание церковной традиции: праздников, богослужения, символа веры. Обычно подобные верующие в первую очередь читают жития святых, реже свв. отцов [17], как правило, не читают Священное писание, но регулярно молятся [18]. Таинства и общую молитву воспринимают как индивидуальное дело верующего [19]. Часть исследователей считает, что сейчас в православии выходит на первое место «догмат индивидуального спасения» [*Забаев*, *351*]. Характерной чертой верований в этом случае является их соотнесенность с православием и с христианством: вера в Бога, вера во Христа, представление о том, что мир во зле лежит и человек поражен этим злом. А спасение возможно, когда ты уходишь от мира и «мирской суеты». В восприятии православного появляется церковь, как место обязательного посещения, без которого невозможно стяжать спасение, также церковь ассоциируется с иерархией [20]: дьяконов, священников, епископов, через которых рядовые члены церкви могут приобщиться к таинствам, получить прощение грехов, разрешить свои жизненные проблемы и вопросы, связанные с пониманием веры.

16. Например, верят в астрологию и магию 42 % и 45 % россиян [*Фурман*. *Каариайнен*], не постятся никогда около 80 % [*Общественное мнение*, *128–129*], не ходят в храм и не молятся 70–80 % [*Зоркая*, *74–76*].

17. Жития святых читают 5 % православных, 6 % — иную религиозную литературу [*Зоркая*, *74*].

18. Около 20 % молятся ежедневно, ежемесячно посещают церковные службы 11 %, причащаются несколько раз в год не более 4 % [*Фурман*. *Каариайнен*, *54–56*], верят, что Христос существовал, около 30 %.

19. Можно констатировать, что, по факту, православная литургия и совершающееся на ней причастие в значительной степени исключают или не предполагают коммуникативных практик (или «ориентацию на другого», или «передачу сообщения от одного к другому») [*Забаев*, *351*].

20. 63,5 % россиян ассоциируют церковь с иерархией и только 18,5 % — со всей общиной [*Алиева*. *Образ христианства*, *29*].

Четвертый тип характеризуется тесной связью с православной верой. Его представители демонстрируют активный образ действия в этом мире. Обычно они знакомы с основами и даже более глубоко знают христианское вероучение, связанное с верой в Бога и в Человека — Иисуса Христа, верой в Церковь, в творение мира и человека, в грехопадение человека, в возможность его и мира спасения, исцеления и преображения. Они понимают, что для этого в мире существует церковь, а церковь — это верующие, вне зависимости от сана и служения в церкви. Поскольку человек знает, что не спасется один, он живет единой жизнью со всей церковью и в его жизни воспроизводятся все ее практики и их цикличность: ежедневные молитва и чтение Писания, регулярное причастие (один раз в 1–2–3–4 недели), соблюдение постов и т. п.[21] Характерен настрой на изменение мира, а, значит, сознание, что вера не только «мне что-то дает», но, главное, что «я могу сделать что-то для Бога и Церкви»[22]. Такой тип можно назвать *деятельным православием*. Он соотносится с *раннесовременной* религией по типологии Р. Беллы.

Необходимо констатировать, что, хотя верования, которые мы назвали *сакральным индивидуализмом* и *деятельным православием,* ближе всего находятся к христианской вере и жизни, их представителей в нашем обществе крайне мало. Регулярно (не реже 1 раза в месяц) посещают храм не более 20 %, причащаются не реже 1 раза в месяц не более 2 %, а за серьезным советом обращается к духовенству 1 %[23].

Современный тип верований также встречается в нашей стране. Для него характерно размытое восприятие границ веры и церкви. Человек видит косность устоявшихся традиций, но не пытается преодолеть ее изнутри, через вхождение в традицию. «Православный» этого типа скорее сам конструирует себе традицию: он может совмещать христианскую веру и участие в таинствах в различных христианских конфессиях, и даже пытаться объединить христианство с откровенно нехристианскими традициями, например, рейки, йоги, дианетики и т. п. Условно этот тип

21. Ежедневно молятся 14 %, еженедельно причащаются от 1 до 2 % россиян [*Фурман. Каариайнен, 55–56*].

22. Подробнее о таких православных см.: [*Агаджанян, 255–276*].

23. Данные приведены по: [*Зоркая, 74–77*; *Фурман. Каариайнен*].

можно назвать *индивидуализированной религиозностью*. Духовно эта ситуация похожа на примитивную и традиционную религию, но, во-первых, вне рамок более-менее единого смыслового и обрядового поля, во-вторых, при достаточно высоком интересе верующих и знании разных языческих и восточных практик. Можно сказать, что это обычный теософский ход, когда «все религии равны», однако «я православный», но это движение центрировано вокруг себя. Церковная иерархия воспринимается как ненужное усложнение, а иногда даже преграда на пути общения с Богом. В итоге человек остается один или с небольшой группой единомышленников в собственной символической (и культовой) системе. Этот тип тоже ищет спасения и избавления от зла мира сего, но не традиционным способом, поскольку либо не дошел до него, либо не нашел ответов на свои вопросы и теперь имеет предубеждения [24].

Подводя итоги, обозначим несколько выводов.

Наложив модель Р. Беллы на черты религиозности современных православных в России, мы видим, что среди них встречаются основные черты разных типов религий, на самом деле принадлежащие не просто к разным религиям, но к разным религиозным типам, требующим соответствующего плодотворного изучения.

Внутри современного православия было выделено 5 религиозных типов. Первый соотносит свою веру с этнической принадлежностью, основными характеристиками веры становятся национальные особенности, и поэтому, например, некрещеного человека могут считать православным [*Фурман*. *Каариайнен*, *41*]. Второй тип делает акцент на магическом отношении ко всему, в том числе к Богу и к святым. Оба этих типа можно отнести к традиционным языческим религиозным практикам. Для обоих характерна замена веры суеверием. Третий тип, связанный с «бегством из мира» и восприятием спасения как индивидуального дела человека, свидетельствует об отсутствии у его носителей веры в Церковь и в человека, а значит, во Христа и в Бога. Подобная вера ущербна, однако в ней наблюдаются элементы христианства (некоторые религиозные практики и знания). Четвертый тип — деятельное православие. О его последователях можно говорить как о настоящих православных, поскольку вера и практика этого типа связаны с верой и практикой православия

24. О верующих этого типа см. подробнее: [*Каргина*. *Социологические рефлексии*].

и направлены на изменение мира по заповедям Божьим, что напрямую связывается с волей Божьей. Обычно этот тип верований связан с внеприходскими православными объединениями, которые, даже если существуют на приходе, начало своего общения и деятельности берут вне его [*Агаджанян*, *255–276*; *Алиева*. *Стратегии*].

Индивидуализированная религиозность в нашем исследовании стоит особняком, поскольку представляет собой не некоторую целостность, а направление развития религиозности в современном мире, наряду с углублением или, наоборот, омирщением религиозной традиции. Такую религиозность, как и религиозные практики необходимо изучать отдельно.

Проведенный анализ позволяет предположить, что религиозным влиянием на общественную жизнь будет обладать тот слой, в котором есть самостоятельное религиозное основание и одновременно связь с социальностью: первые два типа скорее связаны с уже существующими социально-религиозными практиками большой части населения. Верования, связанные с историческим типом, принципиально сосредотачивают внимание человека на себе и отдаляют от общества, но оставляют ему возможность влиять на общество своим примером, поскольку жизнь верующего человека изменяется в соответствии с верой. Таким образом самостоятельным влиянием будут обладать представители *активного православия*.

Все вышеперечисленное свидетельствует, что проблема изучения религиозности упирается в адекватное описание понятий, при котором под православием даже в социальном контексте будет пониматься то, что связано с православной верой (в том числе с вероучением) и практикой личного и церковного благочестия.

В силу того, что большинство членов нашего общества не разбирается в религиоведческих вопросах, т. е. уровень религиоведческой грамотности близок к нулю, и возможна такая путаница в понятиях, которая встречается сейчас. Это означает, что профессионалы — религиоведы и теологи — призваны не только исследовать существующее положение дел, но и заниматься качественным религиозным просвещением народа.

Литература

1. *Абрамова* = Абрамова М. А. Фактор религиозности в системе мотивации поведения индивида : Дис. … канд. философ. наук. М. : МГУ, 2001. 141 с.
2. *Агаджанян* = Агаджанян А. С. Реформа и возрождение в двух московских православных субкультурах : Два способа сделать православие современным // Приход и община в современном православии. М. : Весь мир, 2011. С. 255–276.
3. *Алиева*. *Образ православия* = Алиева А. Б. Образ православия в сознании современных россиян в связи с задачами христианской миссии в современной России // Свет Христов просвещает всех : Альманах Свято-Филаретовского института. 2012. Вып. 6. С. 142–155.
4. *Алиева*. *Образ христианства* = Алиева А. Б. Образ христианства и церкви в сознании современных россиян : Квалиф. бак. работа. М., 2007. 67 с.
5. *Алиева*. *Стратегии* = Алиева А. Б. Стратегии *case study* в исследовании малой православной общины : Дис. … канд. соц. наук. М., 2003, 179 с.
6. *Беккер*. *Босков* = Беккер Г., Босков А. Современная социологическая теория. М. : Изд. иностр. литературы, 1961. 896 с.
7. *Белла*. *Основные этапы* = Белла Р. Основные этапы эволюции религии в истории общества // Религия и общество : Хрестоматия по истории религии. М. : Аспект Пресс, 1996. С. 665–676.
8. *Белла*. *Религия* = Белла Р. Религия как символическая модель, формирующая человеческий опыт // Религия и общество. М. : Аспект-Пресс, 1996. С. 190–193.
9. *Белла*. *Социология религии* = Белла Р. Социология религии // Американская социология: перспективы, проблемы, методы. М. : Прогресс, 1972. С. 265–281.
10. *Борисов* = Борисов Александр, прот. Побелевшие нивы. М. : Путь, 1994. 194 с.
11. *Бохорова* = Бохорова С. А. Религиозная община и личность верующего : Дис. канд. философ. наук. Москва, 1973. 133 с.
12. *Дубин* = Дубин Б. В. Православие, магия, идеология в сознании россиян // Он же. Жить в России на рубеже столетий : Социологические очерки и разработки. М. : Прогресс-традиция, 2006. С. 168–186.
13. *Забаев* = Забаев И. Сакральный индивидуализм и община // Приход и община в современном православии. М. : Весь мир, 2011. С. 341–354.
14. *Зоркая* = Зоркая Н. А. Православие в безрелигиозном обществе // Вестник общественного мнения. 2009. № 2 (100). С. 65–84.
15. *Каргина*. *Динамика* = Каргина И. Г. Динамика развития христианских конфессий // Социс. 1998. № 6. С. 111–118.

16. *Каргина. Социологические рефлексии* = Каргина И. Г. Социологические рефлексии современного религиозного плюрализма : Монография. М. : МГИМО-Университет, 2014. 278 с.
17. *Кочетков* = А. Крещение Руси и развитие русской миссии // Вестник РСХД. 1989. № 156. С. 5–44.
18. *Миряне в церкви* = Миряне в церкви : Материалы международной богословской конференции. М. : МВПХШ, 1999. 224 с.
19. *Молитвенный щит* = Молитвенный щит православного христианина / [Сост. Е. И. Дудкин]. 7 изд. Воронеж : МОДЭК, 2000. 703 с.
20. *Общественное мнение* = Общественное мнение — 2014. URL: http://www.levada.ru/sites/default/files/om14.pdf (дата обращения: 09.08.2015).
21. *Община в православии* = Община в православии : Материалы ежегодной встречи Преображенского братства. М. : МВПХШ, 1994. 156 с.
22. *Приход и община* = Приход и община в современном православии: корневая система российской религиозности / Под ред. А. Агаджаняна и К. Русселе. М. : Весь мир, 2011. 368 с.
23. *Пронина* = Пронина Т. С. Религия в поисках идентичности // Религиоведение. 2015. № 2. С. 112–117.
24. *Религиозные практики* = Религиозные практики в современной России : Сборник статей / Под ред. К. Русселе, А. С. Агаджаняна. М. : Новое издательство, 2006. 400 с.
25. *Рязанова* = Рязанова С. В. Русское православие в современном обществе // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения РАН. 2014. Т. 14. Вып. 4. С. 35–49.
26. *Социология религии* = Социология религии : Классические подходы : Хрестоматия. М. : РАН ИНИОН, 1994. 271 с.
27. *Старые церкви* = Старые церкви, новые верующие : Религия в массовом сознании постсоветской России. СПб. ; М. : Летний сад, 2000. 247 с.
28. *Фурман. Каариайнен* = Фурман Д. Е., Каариайнен К. Религиозность в России в 90-е годы XX — начале XXI века. М. : ОГНИ ТД, 2006. 90 с.
29. *Хрестоматия* = Хрестоматия по социология религии / Сост. В. И. Гараджа. М. : Аспект Пресс, 1996. 774 с.
30. *Шкаровский* = Шкаровский М. В. Русская православная церковь в XX в. М. : Лепта, 2010. 496 с.
31. *Эрвье-Леже* = Д. Эрвье-Леже. В поисках определенности: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна // Государство. Религия. Церковь : В России и за рубежом. 2015. № 1. С. 254–268.

A. B. Aliyeva

Potentialities of the Conception on Religion Evolution in History of Society by Robert N. Bellah for Studying Religiosity in Russian Society

By using the conception by Robert N. Bellah on religion evolution, the author describes the religious situation in the contemporary Russian society, distinguishes groups of believers with their everyday religious practices and traces the differences in their impact on society. The author also focuses on the terminology problem in contemporary religious studies, namely, on the usage of identical terms for denoting heterogeneous phenomena. In particular, the term "orthodoxy" is, in fact, referred to pagan and monotheistic beliefs.

KEYWORDS: religiosity, conception of religion evolution, types of religion, Bellah, Russian society.

М. Б. Демченко

Некоторые особенности народной религиозности в аграрных общинах Северной Индии

Статья посвящена особенностям религиозных воззрений и ритуальной практики крестьян, проживающих на территории индийских штатов Харьяна и Пенджаб. Особое внимание уделено самобытной религии народа камбодж.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: индуизм, сикхизм, ислам, Гурбани, Пенджаб, Харьяна, камбодж, удасин.

Общая характеристика народной религии североиндийских крестьян

Народная религия сельского населения рассматриваемого нами региона (включающего территории штатов Харьяна, Пенджаб, а до отделения Пакистана от Индии в 1947 г. и Западный Пенджаб) [*Brass*, *71–101*] представляет собой уникальный феномен, являясь результатом креативного синтеза элементов индуистской *бхакти*, сикхизма (как *хальса*-сикхизма, так и индуистско-сикхского движения *Нанак Пантхи*, представленного такими школами, как *Удасин Пантх* и *Нирмал Пантх*) и стихийного народного суфизма (по сути, тот самый конгломерат идей и настроений, которые выражали классики позднесредневековой поэзии — Фарид, Кабир, Райдас, Рахим, Нанак, Шричандра и другие). Этот синтез характеризуется неопределенностью границ между вышеупомянутыми религиями и существованием множества буферных мировоззренческих систем, играющих роль своего рода моста между оными. Известный индийский писатель XX в. Кришан Чандар ярко описывает народную религиозность североиндийских крестьян на примере образа собственной матери:

Тяга к святым местам была у моей мамы в крови. Она не читала книг о национальном единстве, не слышала речей о религиозной терпимости, не знала

слов о гуманизме и равенстве людей… Зато она ходила в индусский храм и сикхскую *гурудвару*, молилась индусским богам и носила дары к *мазарам* мусульманских святых — и все это было у нее в крови. Так, как она, жили целые поколения в старой… неразделенной Индии, и их усилиями на протяжении веков создавалась единая национальная культура [1].

Как видно из приведенной цитаты, жители сотен деревень региона, сохраняя религиозную идентичность (индуист — сикх — мусульманин) на социальном уровне, на уровне мировоззренческом придерживаются практически одинаковых взглядов на сферу сакрального, посещая одновременно индуистские *мандиры*, сикхские *гурудвары* и мусульманские *дарга* (усыпальницы суфийских святых) и консультируясь в равной степени у *гуру* и *пиров* [2]. Сама по себе полирелигиозность свойственна многим народам Южной и Юго-Восточной Азии, а также Дальнего Востока (так, большинство японцев одновременно являются буддистами и синтоистами), особенность же традиций рассматриваемого нами региона заключается в вовлечении в такую полирелигиозность элементов авраамических религий (в данном случае ислама).

Во что же именно верят представители североиндийской народной религии? Все они признают существование высшего Начала «за пределами имен форм», определяя его терминами и именами, принятыми как в индуизме, так и в исламе (и в поэзии, и в быту они будут перемежаться — Парабрахман и Аллах, Рама и Рахим и т. д.). Эта тенденция берет свое начало в творчестве средневековых поэтов-*бхактов* и суфиев, которые утверждали:

Нет разницы между Рамой и Рахимом (Аллахом), глупцы же пребывают в невежестве [об этом]. Так вновь и вновь утверждают *Веды* (Шричандра) [3].

1. Кришан Чандар. Цит. по: [*Суворова*, *40*].

2. В связи с этим в Индии с приходом сначала завоевателей — мусульман, а затем колонизаторов — христиан, возникла достаточно сложная задача классифицировать индийские религии, исходя из авраамического определения самого понятия религии, и эта классификация была осуществлена исключительно по формальным признакам. Так, школы, основывающие свое учение на *Ведах* и признающие кастовую систему, были автоматически отнесены к индуизму, а школы, принимающие авторитет *Шри Гуру Грантх Сахиб*, — к сикхизму. В результате таким школам, которые признают и *Веды,* и кастовую систему, и *Шри Гуру Грантх Сахиб* (включая *Нирмал Пантх* и рассматриваемый нами *Удасин Пантх*), места в классификации не нашлось. Им пришлось выбирать «между двух зол», и этот выбор зачастую даже разные учителя одной и той же школы сделали разный [*Демченко, 110–123*].

3. Перевод автора с хинди по изданию: [*Udasinacharya*, *4*]. Интересно, что Шричандра, говоря о единстве Рамы и Рахима, ссылается на авторитет *Вед*, которые якобы утверждают то же самое (хотя генезис *шрути* завершился задолго

Индуистско-сикхский храм в деревне Дарби (Сирса, Харьяна). Фото автора. 2012

Основатель сикхизма *гуру* Нанак высказывается по данному вопросу не менее уверенно:

Гуру избавил меня от всех сомнений: Аллах (Бог мусульман) и Парабрахман (Бог индуистов) суть одно! [*Sri Guru Granth Sahib*, *897*] [4].

Принципиально большинство носителей народных верований Северной Индии согласно с тем, что Высшее Начало имеет надмирный и непостижимый характер, и эта вера, с их точки зрения, является одной из точек соприкосновения между *адвайта-ведантой*, всевозможными школами *бхакти*, *йоги*, различными направлениями сикхизма и суфизма. Под определением Божественного, даваемого Госвами Тулсидасом (1532–1623) в поэме *Шри*

до появления ислама). Возможно, поэт видит универсалистское провозвестие в известной цитате из *Ригведы:* «Истина одна, но мудрые называют Ее разными именами» (1.164.46), хотя изначально она относилась лишь к ведийским божествам, а возможно, как и многие последующие святые-*удаси*, считает «пятой *Ведой*» *Шри Гуру Грантх Сахиб*. В любом случае, рассматриваемая *доха* доказывает, что *ачарьи Удасин Пантха* придерживались религиозного плюрализма с очень давних пор, как минимум со времен Удасиначарьи Шричандры (XVI век).

4. Пер. автора по изданию: [*Sri Guru Granth Sahib*].

Рамачаритманаса, вполне могут подписаться представители всех вышеупомянутых движений:

Единый [Бог] свободен от желаний, не имеет формы и имени; его природа — бытие, знание и блаженство [5].

Со стороны мусульманских мыслителей попытки привести индуистские и исламские представления об изначальной природе Божества также неоднократно предпринимались: так, шахзаде Мухаммад Дара Шику (1615–1659), сын Шаха Джахана, посвятил сравнительному анализу ведантистской и суфийской мысли значительную часть своей жизни, результатом чего стала книга *Маджма-ул-Бахрейн* (или *Слияние двух океанов*), вышедшая в 1655 г. Шахзаде начинает свои размышления с весьма эксплицитного воззвания, демонстрирующего его приверженность плюралистической идее: «Во имя Того, у Кого нет имени. Каким именем Его ни назови, Он обратит к тебе Свой взор» [*Prince Muhammad*, *37*], после чего заявляет, что название его произведения обусловлено тем, что истина и мудрость в равной степени принадлежат «двум группам знатоков истины» (т. е. индуистским и мусульманским святым) и что подлинный *тасаввуф* — это «равенство между ними» [*Prince Muhammad*, *39*].

Фундаментальное отличие между индуизмом с одной стороны и *хальса*-сикхизмом и исламом с другой, заключается в возможности проявления / нисхождения Бога в форме индуистских богов в первом случае, и принципиальная невозможность оного в двух остальных: «И все-таки Он, всесовершенный, проявляется в форме всей Вселенной, и рассказам о Его воплощениях нет конца», — продолжает Госвами Тулсидас приведенные ранее строки. Шричандра подтверждает в своем сборнике *Дохавали*:

Истинное имя [Бога] — [священный слог] Ом, именуемый также *Омкарой*. *Ниргуна Брахман* — изначальная Истина, [источник] и Бога, не имеющего формы, и Бога воплощенного.

В большинстве случаев на народном уровне это противоречие, однако, нивелируется естественным образом: пенджабский кре-

5. Шри Рамачаритманаса : Балаканда. Стихи в размере *чаупаи*, следующие за *дохой* 12; перевод автора с хинди по изданию: [*Tulsidas*, *43*].

стьянин, посещая *мандир*, верит в то, что Бог может ситуационно принять форму, скажем, Вишну или Шивы, а посещая *гурудвару* или *дарга*, «забывает» об этом. Во многом это наследие ведийского генотеизма, в котором высшим и единственным божеством считалось то, чей культ отправлялся в данный момент, а все прочие отходили на второй план [*Sugirtharajah Sharada*, *44*]. При этом все участники ритуального процесса четко осознают, посещают ли они сейчас индуистское, сикхское или суфийское святилище, и ведут себя соответственно. Они верят, что во всех этих местах они вступают в контакт с одной и той же Силой («Рам и Рахим суть Одно» — непререкаемая аксиома), но в то же время они знают, что эта Сила открылась в разных традициях по-разному. Правда, в некоторых деревнях *мандир* и *гурудвара* могут находиться в одном и том же здании.

Представления о финальной цели человеческого бытия и следующая из них сотериология носителей рассматриваемого конгломерата традиций носит преимущественно монистический характер (что, безусловно, является следствием влияния на индийское общество идей *адвайта-веданты* и всевозможных школ *йоги*, а также поэзии некоторых суфийских святых, проповедовавших радикальное единение с Богом). Шричандра суммирует свое учение следующим образом: «Вселенная — лишь мираж, и нет различий между живым существом и Богом». Материальный мир не имеет высшей ценности, так как, во-первых, не представляет собой реальность в абсолютном смысле, а во-вторых, является сочетанием добра и зла:

> И славу и бесчестие привел к бытию Творец, и [лишь] *Веды* разделили праведность и грех. Учат *Веды*, *итихасы* и *пураны*: этот [иллюзорный] мир — переплетение добра и зла[6].

6. В отличие от представителей западной (прежде всего, христианской) мысли, которые связывают появление зла со злоупотреблением человеком свободной волей, данной ему Всевышним (т. е. с грехопадением), автор *Шри Рамачаритманасы* учит, что и добро, и зло в равной степени входят в план Творца, так как этот материальный мир — своего рода тренировочная площадка для живых существ и не имеет абсолютной ценности. Переплетение праведных и греховных качеств сравнивается с тестом, в котором мука и вода (т. е. добро и зло) находятся в таком сложном взаимодействии, что отделить одно от другого не представляется возможным. Единственный инструмент, с помощью которого мы можем понять, что хорошо, а что плохо — это опыт святых, отраженный в священных писаниях. Иными словами, в данном вопросе Госвами Тулсидас мыслит в ключе, противоположном западному рациональному подходу, склоняясь к взглядам брахманистской ортодоксии: *Веды* не то чтобы констатируют, что есть благодеяние, а что — преступление; как раз наоборот, то или иное действие становится благодеянием или преступлением в результате определения *Вед* (т. е. ведийское знание предшествует эмпирическому опыту, а не является его следствием).

При этом непосредственный и наилучший путь к спасению — постоянное памятование о Боге (прежде всего, через повторение Его имени — практику, свойственную всем трем компонентам североиндийской народной религии):

Поет Шричандра: в *кали-югу* [священное] имя — великое [средство] спасения. Правдивость и ненасилие — единственные таинства, [предписанные для этого века], иные подношения бессмысленны.

Краеугольным камнем североиндийской народной религии является культ святых. Живых и ушедших. Святые, принадлежащие ко всем трем религиям, почитаются в равной степени всеми, так как считаются проводниками божественной Силы (*шактипат / баракат*) в связи со своей близостью к Богу. Любопытно, что *шактипат / баракат* в народных верованиях действует независимо от самого святого, и после его физической смерти продолжает исходить либо от предметов, которыми он пользовался при жизни (если святой индуистский, то это, как правило, сандалии, ритуальные щипцы, трезубец), либо от его *дарга* (усыпальницы, если святой мусульманский). Храмы, где хранятся указанные реликвии, будут посещаться и почитаться представителями всех религий. В конце концов, святой, пребывающий в единстве с Богом, уже находится за пределами любых религий:

Они не индусы и не мусульмане, они не молятся в мечети, каждый миг они созерцают Господа, которого не устают призывать душой (Султан Баху).

Иногда роль «подстанций» *шактипата / бараката* играют ритуальные столбы (*стамбха*), сложенные самим святым, или водоемы, вырытые по его приказу (что в большей степени свойственно сикхским *гуру*). Крупнейшие *дарга* суфийских святых (Дарга Аджмер Шариф, Дарга Низамуддин Аулия) являются объектами общеиндийского паломничества / *зиярат* (вне зависимости от религиозной принадлежности паломника) благодаря наибольшей силе эманации *бараката*. Надо сказать, что святые и их реликвии, каким бы примитивным и простонародным ни выглядело их почитание, стали мощной объединяющей силой для индийского народа (в отличие от мощей христианских святых в Европе, которые как раз служили и служат символами религиозного превосходства).

Другой важный канал передачи *шактипата / бараката* — линия ученической или семейной преемственности святого. Ученики и потомки *бхагата*, *санта* или *аулия*, непременно получают свою «долю милости» и поэтому особо почитаются последующими поколениями верующих (так, большинство *дарга* суфийских святых до сих пор обслуживаются их непосредственными потомками или членами семьи). Интересно, что, поскольку *шактипат / баракат* — сила безличная, то он продолжает ретранслироваться даже в случае, если потомок святого отошел от духовной жизни и принципов благочестия или, например, страдает психическим расстройством. Он все равно сохранит способность передавать *шактипат / баракат* ученикам, но не сможет давать наставления (т. е., выражаясь языком индуизма, сможет быть *дикша-гуру*, но не сможет быть *шикша-гуру*). Эта особенность, вероятно, одна из причин, по которой старший сын *гуру* Нанака, Шричандра, который не только стал индуистским монахом, но и увел в свою школу значительное количество учеников и членов семьи отца, все-таки до конца жизни почитался сикхскими *гуру*. По преданию, каждый последующий *гуру хальсы* перед вступлением на престол заручался его благословением (являющимся ничем иным, как тем самым *шактипатом / баракатом*, которым он, как сын Нанака, обладал даже в глазах своих философских оппонентов).

Наконец, третьим и последним каналом передачи *шактипата / бараката* и общим знаменателем для североиндийских традиций является поэзия. Святые, помимо того, что «заряжали» *шактипатом / баракатом* реликвии, передавали его ученикам и потомкам, также изрекали *нам* (имена Бога) и *вани* (вдохновенные стихотворения / песни), в которых важно не столько содержание, сколько тот факт, что их вибрация — не что иное, как физическое проявление Божества или Его силы в этом мире (*шабад*, логос). Вера в *шабад* была столь сильна в средние века, что *гуру* Нанаку и его преемникам, включившим в *Шри Гуру Грантх Сахиб вани* и индуистских, и мусульманских святых, в отличие от пророка Мухаммеда, даже не приходилось доказывать богооткровенность своего писания — в этом и так не было никаких сомнений. Если святой близок к Божественному, или даже достиг единства с Ним, то через него вещает уже не его собственное эго, сгоревшее в огне божественной Любви, словно мотылек из известного

стихотворения Мансура аль-Халладжа[7], а само Божество. И даже не вещает, а проявляется в форме звука. Именно поэтому выслушивание *вани* святых (в том числе и через *Шри Гуру Грантх Сахиб*, их крупнейшую антологию) — универсальная объединяющая практика всех североиндийских крестьян. В деревнях исполняют и слушают и *вани* индуистских поэтов (таких, как Тукарам, Мирабай и Тулсидас), и *шабады Шри Гуру Грантх Сахиб*, и суфийские *каввали*, выражая им одинаковое почтение (ибо *шабад* / логос — вечный поток, не ограниченный канонами).

Особенности религиозности североиндийских аграрных общин на примере религии народа камбодж

Народ камбодж представляет собой индо-иранскую этническую группу, включающую в себя более сотни *готр* (семей в широком смысле / кланов) и населяющую Пенджаб (Западный и Восточный) и Харьяну [*Wilber*, *80*, *311 etc*.]. Немногочисленные общины камбоджей компактно проживают и в других регионах Северной Индии. По различным причинам (таким, как наличие пересекающихся субкаст *брахманов* и раджпутов с различной самоидентификацией, мультирелигиозность и последствия геноцида 1947–1948 гг. в Пакистане) общую численность представителей народа камбодж оценить не представляется возможным, однако, по приблизительным оценкам в Индии (исключая Пакистан) к 2010 г. проживало более миллиона камбоджей[8]. Большинство камбоджей определяют себя как индуисты, однако в реальности исповедуют синтетическую религию, включающую элементы индуизма (*ниракара-бхакти*[9], *сакара-бхакти*[10] и *адвайта-веданта*), раннего сикхизма (признание авторитета *Шри Гуру Грантх Сахиб*) с элементами народного суфизма (культ суфийских святых), объединенных под эгидой *Удасин Пантх* [*Vijayananda Udasin*, *3*][11].

7. «…В тот же миг он был целиком поглощен [огнем], ссохся, исчез и остался без формы, и тела, и имени, и метки» [*Ал-Хусайн*, *23*].

8. Согласно некоторым внутренним источникам Деры Баба Бхуман Шах — порядка 1 млн 800 тыс. человек, однако цифра представляется нам завышенной.

9. *Ниракара-бхакти* — поклонение Богу без формы, но с именем и качествами.

10. *Сакара-бхакти* — поклонение Богу с именем, формой и качествами.

11. Шричандра (известный как Удасиначарья и Баба Шричанд, 1494–1643), будучи старшим сыном *гуру* Нанака, уже в раннем возрасте сделал выбор в пользу образа жизни индуистского *садху*-отшельника (скорее всего, заручившись благословением отца) и получил посвящение в *Удасин Акхару* от странствующего святого Авинаши Муни. После смерти Нанака в 1539 г. Шричандра, не унаследовав его *гадди* (учительский трон, кафедру) в тогдашней столице сикхов Картапуре, основал собственный центр в городе

Некоторое количество камбоджей (от 10 до 20%) идентифицируют себя с сикхизмом. Камбоджи, принявшие ислам во времена могольского владычества, носят фамилию Камбо (Kamboh) и населяют Западный Пенджаб (Пакистан).

Прародиной народа камбодж считается историческая область Бадахшан (Памиро-Гиндукуш, современный Таджикистан), где они вели полукочевой образ жизни в IV–III тыс. до н. э. Впоследствии по неизвестным причинам они мигрировали в регион Синдх (Юго-Восточный Пакистан) и основали несколько княжеств, постепенно восприняв и адаптировав культуру *кшатриев* (*Махабхарата* определяет камбоджей как *кшатриев* *[1], однако *Ману-Смрити* отводит им роль *кшатриев* падших и утративших свое место в *варновой системе* *[2]. Во времена могольского правления камбоджи, принявшие ислам (камбо), занимали высокие посты при дворе султанов (так, Шахбаз Хан Камбо (1529–1599) служил генералом армии Акбара, став затем его наместником в Бенгалии и представителем шахзаде Джахангира) [*Bakshi*, *376*]. В середине XX в. значительное количество камбоджей участвовало в борьбе против британского колониализма: так, 13 марта 1940 г. на заседании Ист-Индийской Ассоциации в Лондоне Шахид Удхам Сингх (Камбодж) застрелил бывшего губернатора Пенджаба Майкла О'Двайера, виновного, по его мнению, в массовых беспорядках в Амритсаре в 1919 г., закончившихся кровавой расправой властей над протестующими индийцами. 31 июля того же года Удхам Сингх был повешен в тюрьме Пентонвиль, став одним из самых почитаемых шахидов — освободителей в религиозной традиции народа камбодж [*Singh Sikander*, *139*].

*[1] *Махабхарата 12.166.77; 2.4.22*

*[2] *Ману-Смрити 10.43–44*

Будучи автохтонным населением Западного Пенджаба, камбоджи владели обширными сельскохозяйственными территориями с развитой инфраструктурой. Центром их земель, начиная

Баратх. В своих наставлениях Шричандра сочетал элементы индуистского по сути учения *Удасин Акхары* (основанного на философии *адвайта-веданты* и на практическом уровне подразумевавшего *паньчаятана-пуджу*, культ пяти божеств: Вишну, Шивы, Деви, Ганеши и Сурьи) и раннего сикхизма (выраженного в поэзии Нанака, а затем в *Шри Гуру Грантх Сахиб*). В начале XX в. вследствие целого ряда конфликтов с радикальными представителями сикхской *хальсы*, большинство центров *Удасин Пантх* склонились к практически чистому индуизму, оставив практику рецитации *Шри Гуру Грантх Сахиб*, Дера Баба Бхуман Шах же представляет собой редкий пример раннего культа *удаси*, сохранившего подчеркнуто сикхские элементы (см. также: [*Demchenko*, *542–548*]).

с XVIII в., была Дера[12] Баба Бхуман Шах, служившая резиденцией его *махантов* (религиозных лидеров). К моменту отделения Пакистана от Индии (1947 г.) и обретения им независимости сельскохозяйственные угодья Деры составляли 18500 акров, а дворец *махантов* с примыкающим к нему храмом (Дарбар Баба Шричандра / Дарбар Гуру Гобинд Сингх), построенный в 1910 г. по проекту *маханта* Харбхаджана Даса, представлял собой прекрасный образец пенджабской архитектуры, украшенный изысканными фресками, изображавшими цветы, павлинов, птиц, тигров, слонов, и цитатами из *Шри Гуру Грантх Сахиб*. В год обретения Пакистаном независимости (1947) камбоджи, как и другие индуистско-сикхские группы, проживавшие в Западном Пенджабе, стали объектом геноцида со стороны радикальных мусульманских сил и были вынуждены переселиться на территорию Индии (в Восточный Пенджаб и Харьяну). Индийское правительство предоставило беженцам 1200 акров сельскохозяйственных земель и дало разрешение на постройку трех деревень в районе Сирсы (Харьяна): Сангар Сариста (сегодня Дера Баба Бхуман Шах), Барвали и Бахауддин. В настоящее время хозяйство народа камбодж — одно из самых процветающих в регионе и включает в себя 12 аграрных центров-*дер* в двух вышеупомянутых штатах.

Религия народа камбодж хорошо иллюстрирует принципы народной религиозности североиндийских крестьян, рассмотренные в первой части настоящей статьи. Ее основные характеристики — врожденный плюрализм[13], примат этнической привязки над конфессиональной и объединяющая роль святых и *махантов*. По сути, религия камбоджей — это конгломерат всевозможных культов, объединенных личностью и учением одного из самых выдающихся святых школы *Удасин Пантх* Бхумии Хассы Камбодж (1687–1747), более известного как Баба Бхуман

12. *Дера* — первоначально лагерь странствующих сикхов или *удаси*. Традиционно центром *деры* был шатер *гуру* или *садху*. Первые сикхские поселения (некоторые из которых сегодня стали крупными городами) возникли именно вокруг *дер*, так или иначе задержавшихся в той или иной местности. После основания хальсы Гуру Гобиндом Сингхом и четырех *матхов* (центров) *Удасин Пантха* Шричандрой, и сикхи, и *удаси* в принципе перешли к оседлому образу жизни и, так как в сикхизме линия живых *гуру* прервалась (с переходом к культу *Шри Гуру Грантх Сахиб* в качестве живого учителя), необходимость в *дерах* исчезла (у сикхов до сих пор есть населенные пункты, сохраняющие название *дера*, но эти *деры* уже не играют такую важную духовную роль, так как в них нет живых *гуру*). В *Нанак Пантхах* концепция *деры* сохраняется.

13. «При дворе Всевышнего нет ни высших, ни низших, так что всякой душе надлежит культивировать в своем сердце любовь к нему через молитву, бескорыстное служение другим и братское отношение ко всем людям: так она сможет снискать его милость. Любым именем можно призвать его: будь то Рама или Шьяма (Кришна), Ишвара (Господь) или Аллах, Бог или Вахегуру, Нанак или Бхуман Шах. Все эти имена принадлежат лишь ему» [*Braham, 6*].

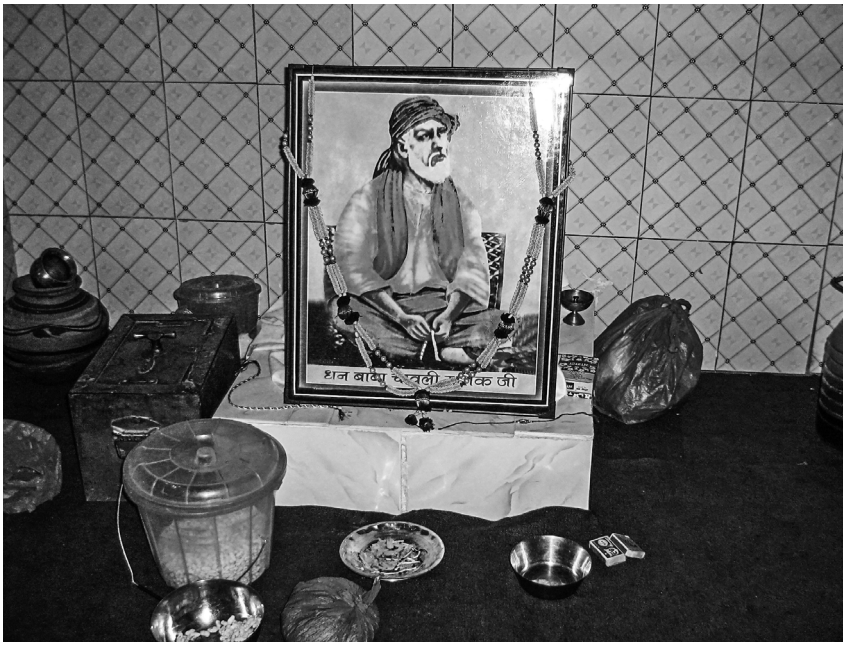
Шах. Став *садху* в достаточно раннем возрасте (по преданию, в 13 лет), он посвятил свою жизнь делу объединения камбоджей, принадлежавших на тот период к различным религиозным традициям, через проповедь плюралистических идей *гуру* Нанака и *бабы* Шричандры. Согласно традиционным агиографиям [*Sher Singh Nirmal*, *45–47*], первыми учениками Бхуман Шаха были мусульманский землевладелец Лакха Ватту и его мать Бхактавар, которые пожертвовали святому крупнейшую деревню региона Кутуб Кот (Западный Пенджаб, округ Монтгомери), ставшую впоследствии упоминавшейся ранее Дерой Баба Бхуман Шах, первым культурным и религиозным центром камбоджей. Как в пакистанской, так и в новой индийской Дере Баба Бхуман Шах, ритуальная практика осуществляется в храме, сочетающем индуистские и сикхские элементы: к первым относятся скульптурные изображения (*мурти*) Шричандры и самого Бхуман Шаха, перед которыми ежевечерне служится индуистская *пуджа*, ко вторым — престол (*дарбар*) *Шри Гуру Грантх Сахиб*, чтением которой предваряются и утренние и вечерние богослужения. Отдельного поклонения удостаиваются два священных объекта, расположенных на примыкающей к храму территории: это так называемая *Стамбха Сахиб* — кирпичный столб, сложенный Бхуман Шахом в молодости и содержащий, с точки зрения камбоджей, его *шакти* (энергию) и *Дхун Сахиб* — огонь, символизирующий сожжение желаний святого человека и постоянно поддерживаемый во всех центрах *Удасин Пантх*. *Стамбха Сахиб* — главная святыня народа камбодж: во время исхода из Пакистана в 1947 г. взять с собой удалось лишь небольшой ее фрагмент, на основе которого в новой Дере был создан новый священный столб, также являющийся объектом паломничества и почитания. В 2004 г. нынешнему *маханту* Брахма Дасу Удасину удалось вместе с группой паломников-камбоджей посетить Пакистан и договориться с местными властями о регулярном доступе индийских камбоджей к оригинальной *Стамбхе*, однако напряженная ситуация в регионе так и не позволила ратифицировать достигнутые договоренности [*Sher Singh Nirmal*, *79*].

При каждом крупном храме камбоджей работает круглосуточная бесплатная столовая (*лангар*), существующая на пожертвования всех членов общины и паломников. *Лангар* — неотъемлемый атрибут сикхской *гурудвары*, причем любое

служение в нем считается актом благочестия, а совместная трапеза — священной обязанностью каждого посетителя храма, символизирующей равенство всех людей вне зависимости от религиозной и национальной принадлежности перед Богом. Кроме того считается, что через пищу, раздаваемую в *лангаре*, также передается *шактипат / баракат* Бхуман Шаха и действующего *маханта*.

Важным аспектом культа святых у народа камбодж является их этническая, а не конфессиональная привязка: тот или иной святой почитается не потому, что принадлежит к той или иной религиозной традиции, а потому, что является членом одной из семей камбодж. Например, поскольку суфийский святой Баба Чавли Мушейх родился в семье Дхот, ему поклоняются именно члены клана Дхот (преимущественно *удаси*), тогда как собственно мусульманских последователей у него практически нет. *Маханты* народа камбодж играют роль как духовных (*гуру*), так и социальных (*шах*) лидеров. Нынешние *маханты* ведут свою духовную генеалогию от Бхуман Шаха, который в 1747 г. назначил своего ученика Нирмал Чанда преемником, *гадди* которого по очереди наследовали Бхавани Дас, Лудида Чанд, Лал Чанд, Даршан Дас, Сантокх Дас, Нараян Дас, Харбхаджан Дас, Гиридхари Дас, Амар Дас и нынешний *махант* Брахма Дас, который был избран в возрасте 25 лет в 2003 г. *Маханты* не представляют собой династию, а назначаются своими предшественниками с согласия других духовных лидеров народа. Основная форма взаимодействия между *махантом* и его народом — *сатсанги* (открытые встречи), которые проводятся регулярно в дни полнолуния (*пурнима*) и в связи с крупными религиозными праздниками, особенно днями рождения Шричандры (сентябрь — октябрь) и Бхуман Шаха (апрель). *Сатсанг* включает в себя пение *бхаджанов* (народных песен в честь Бхуман Шаха), молчаливое созерцание *маханта*, его проповедь и участие в *лангаре*. Иногда до или после *сатсанга* проводятся спортивные соревнования и другие развлекательные мероприятия. Важность участия в *сатсангах* постоянно подчеркивается в литературе и периодике Деры:

> Как маленький ручей, впадая в широкую реку, сливается с ней и становится ей самой, так и живая душа, следуя по пути *бхакти* в отношении высшего Духа и служа во время *сатсанга*, приобретает качества высшего Духа.



Баба Чавли Мушейх (Сирса, Харьяна). Фото автора. 2013

Махант Брахма Дас сформулировал основные вероучительные положения Деры Баба Бхуман Шах в виде 15 принципов[14]:

1. Вера в единого Бога, проявляющегося как *ниргуна* (за пределами качеств) и *сагуна* (с качествами).
2. Вера в то, что Бог одновременно и не имеет формы (*ниракара*) и проявляется в формах многочисленных индуистских божеств (*сакара*).
3. Вера в то, что кратчайшим путем к Богу является памятование о нем, реализуемое через чтение *Шри Гуру Грантх Сахиб*, *арати* и молитву.
4. Утверждение о необходимости *сатсанга*.
5. Утверждение о необходимости служения нуждающимся и больным.
6. Запрет любой дискриминации (включая и кастовое неравенство).
7. Установление принципа ненасилия (*ахимсы*).

14. На английском языке они приводятся на официальном сайте Деры Баба Бхуман Шах [*Dera Baba Bhuman*].

8. Запрет на употребление табака, алкоголя и любых наркотических средств.
9. Утверждение о социальной и духовной значимости *саньясы* (отречения или монашеского уклада жизни).
10. Запрет абортов.
11. Запрет требования от жениха выкупа за невесту.
12. Утверждение о необходимости служения родителям.
13. Утверждение о необходимости контроля гнева.
14. Утверждение о необходимости оптимистического мироощущения для духовной жизни.
15. Утверждение о необходимости *гуру* и почитания святых.

Итак, в качестве основных характеристик религиозности аграрных общин Северной Индии в целом, и народа камбодж в частности, мы установили следующие: (1) вера в принципиальное единство Высшего Начала, почитаемого индуистами, сикхами и мусульманами; (2) вера в запредельность и непостижимость Божества с одной стороны, и в его проявления в формах индуистских божеств с другой; (3) чередование наименований Высшего Начала и других терминов, свойственных трем вышеупомянутым религиям; (4) отсутствие четких религиозных границ и наличие множества буферных систем; (5) одновременное посещение мест отправления культа всех трех вышеупомянутых религий и участие в богослужениях в них; (6) важная роль культа святых всех трех религий и объектов / предметов, связанных с их наследием; (7) примат этнической привязки святых над конфессиональной; (8) особая роль *махантов*, *гуру*, *садху* и других духовных лидеров.

Народные религии североиндийских крестьян в очередной раз ставят перед религиоведами и социологами религии вопрос о применимости существующих в западной науке определений самого понятия религия и об определении межрелигиозных границ, чем и обусловлена актуальность их изучения.

Источники и литература

1. *Ал-Хусайн* = Ал-Хусайн ибн Мансур ал-Халладж. Китаб ат-Тавасин. Сад Знания. М. : Номос, 2010. 96 с.
2. *Демченко* = Демченко М. Б. Наследие гуру Нанака и его сына Шричанда в контексте межрелигиозных отношений в Пенджабе в XVI–XVIII ве-

ках // Свет Христов просвещает всех : Альманах Свято-Филаретовского института. 2014. Вып. 9. С. 110–123.
3. *Суворова* = Суворова А. Мусульманские святые Южной Азии XI–XV веков. М. : ИВ РАН, 1999. 28 с.
4. *Bakshi* = Bakshi S. R. Advanced History of Medieval India. Anmol, 1995. 1250 p.
5. *Brass* = Brass P. R. The Partition of India and Retributive Genocide in Punjab, 1946–47 : Means, Methods and Purposes // Journal of Genocide Research. 2003. 5 (1). P. 71–101.
6. *Demchenko* = Demchenko M. Guru Nanak's and Baba Shrichand's Legacy in the Context of Hindu-Muslim Relationships in the XV–XVIII Century Punjab // Восточные общества : Традиции и современность / Материалы II Съезда молодых востоковедов стран СНГ : Баку, 11–14 ноября 2013 г. М. ; Баку, 2014. С. 542–548.
7. *Dera Baba Bhuman* = Baba Bhuman Shah Ji Maharaj. URL: http://bababhumanshahji.org/ (дата обращения: 10.04.2015).
8. Dara Shikuh = Muhammad Dara Shikuh, prince. Majma'-Ul-Bahrain or The Mingling of the Two Oceans / Ed. in the original Persian with English tr., not. and var. by M. Mahfuz-Ul-Haq. Calcutta : The Asiatic Society, 1982. 154 p.
9. *Singh Sikander* = Singh Sikander, prof. Pre-meditated Plan of Jallianwala Massacre and Oath of Revenge, Udham Singh alias Ram Mohammad Singh Azad. 2002. 162 p.
10. *Sri Guru Granth Sahib* = Sri Guru Granth Sahib. URL: http://www.srigranth.org/ (дата обращения: 10.04.2015).
11. *Sugirtharajah Sharada* = Sugirtharajah Sharada. Imagining Hinduism : A Postcolonial Perspective. Routledge, 2004. 192 p.
12. *Wilber D.* = Wilber N. Afghanistan : its People, its Society, its Culture. New Haven : HRAF Press, 1962. 320 p.

На хинди

13. *Braham* = Braham Das Udasin, Baba. Purnima satsang // Baba Bhuman Shah Mahima. 2012. 1 (8). P. 6.
14. *Sher Singh Nirmal* = Sher Singh Nirmal. Balayati Baba Bhuman Shah Ji Udasin. Sirsa, Haryana, 2004. 88 p.
15. *Tulsidas* = Tulsidas. Goswami Shriramacharitmanasa. Gorakhpur : Gitapress, s. a. 511 p.
16. *Udasinacharya* = Udasinacharya Jagadguru Shrichandra Dvara Virachit. Shrichandra Dohavali. Amritsar : Udasin Ashram Akhara Sangal Wala, s. a. 40 p.

17. *Vijayananda Udasin* = Vijayananda Udasin, Swami. Udasin Sampradaya. Haridwar : Shri Gopaldham, 2002. 78 p.

M. B. Demchenko

Some Peculiarities of Folk Religiosity in North India's Rural Communities

The article deals with special aspects of the rural population's religious beliefs and practices in Haryana and Punjab states. Special attention is paid to the Kamboj caste's religious tradition.

KEYWORDS: Hinduism, Sikhism, Islam, Gurbani, Punjab, Haryana, kamboj, udasin.

Ф. О. Нофал

Ранняя исламская апологетическая традиция: краткий очерк

В настоящей статье впервые в отечественном востоковедении автором исследуется ранняя исламская антихристианская и антиудейская исламская полемическая традиция, нашедшая свое отражение в текстах Корана, сунны и первых коранических толкований. Отдельно рассматривается начальный этап рецепции библейского текста раннеисламскими апологетами на примере сообщений, приписываемых таким авторитетам, как Ибн ʻАббāс, Каʻб ал-Ахбар, Вахб б. Мунаббих и Мукатил б. Сулайман.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: апологетика, ислам, Коран, сунна, антихристианская средневековая полемика.

В условиях современного глобального диалога вопрос межрелигиозной полемики был поставлен перед мировым сообществом с особой остротой. Информационное пространство наших дней уничтожило остатки «богословского вакуума», существовавшего в том или ином виде на протяжении многих веков истории человечества — стоит ли и говорить, что крушение подобной герметичности привело к стремительному росту взаимного интереса представителей разных конфессий друг ко другу и, как следствие, к постановке новых проблем перед религиоведением, историей философии, философией религии и социологией. Одной из подобных проблем является исламо-христианский спор, предстающий не столько иллюстрацией когнитивного конфликта двух теологических систем координат, сколько показателем их глубинного мировоззренческого, логико-смыслового различия. Вне всякого сомнения, от нашего ответа на этот, сформулированный самим временем, вызов зависит будущее нашей — как и мировой — культуры.

Отдельную, весьма значительную нишу в истории межрелигиозной полемики занимает именно мусульманская апологетика: так, на протяжении почти полутора тысячелетий лучшие мыслители уммы активно работали над формированием круга вопросов, по которым и сегодня идут споры последователей ислама с иудаизмом

и христианством. Важен и тот факт, что апология ислама всегда была неразрывно связана с целым комплексом других религиозно-философских и риторических дисциплин (*‘улум*), так или иначе разрабатывающихся видными интеллектуалами Средних веков и раннего Нового времени — и именно потому сегодня христиано- и иудео-мусульманская полемика равно интересна для философа и религиоведа, филолога и историка, теолога и источниковеда. Освещению первого периода становления исламской апологетики в первые века ее существования и посвящена настоящая статья.

Коранический текст, выработавший тематические рамки, в пределах которых творили многие средневековые апологеты, как ни странно, на своих страницах уделяет непосредственно христианскому вероучению не так уж и много места: без исключения смысловых и текстуальных повторений *[1] приблизительно двести двадцать *айатов* (около 3,5 % от всего объема Корана), разбросанных по двадцати восьми *сурам*, так или иначе затрагивают темы, связанные с новозаветными сюжетами. Эти немногочисленные строки повествуют либо о жизнеописании определенных персонажей (‘Исы, Закарииййи, Йахйи, Марйам), либо в сжатом виде критикуют вероубеждение христиан. В дальнейшем это повлияло и на становление многообразия исламской полемической литературы: отталкиваясь от упомянутых в Священном писании установок, теологи самостоятельно искали путь аргументации, вновь приводящий их к сакральному тексту, тем самым замыкая круг силлогизма; таким образом, раз за разом проводя логическую операцию, результат которой был известен, многовековая исламская полемическая мысль выработала несколько вариантов и множество подвариантов обоснования «ошибочности» мировоззрения оппонентов.

*[1] Ср. Коран 7:157 и 61:6; 2:62 и 5:69, 22:17; 21:91 и 66:12

Следуя, пусть и условной, классификации периодов проповеди Мухаммада, разработанной еще Т. Нельдеке [*Nöldeke, 50–174*], мы имеем возможность проследить эволюцию взглядов Пророка на христианскую доктрину. В сорока восьми *сурах* первого мекканского, «поэтического» периода (ок. 610–615 гг.) тема христианства практически не затрагивается; слово «заблудшие» (*далин*), упомянутое в первой *суре*, ниспосланной, по преданию, в этот период, традиционно понимается как указание на христиан [*ат-Табари, 1:190–197*] [1],

1. Экзегеты подтверждают свое толкование ссылкой на слова Пророка, что позволяет предположить его аутентичность. Согласно Х. Гримме, эту *суру* можно отнести ко второму мекканскому периоду [*Grimme, 25*].

в то время как жертвы «людей рва» (*асхаб ал-'ухдуд*), о которых повествуют первые *айаты* 85-й *суры*, характеризируются как йеменские христиане, казненные за веру в единого Бога[2, *1]. Но второй, «рахманский» период (ок. 616–619 гг.), во многом проясняет точку зрения зарождающейся религии на современное ей христианство. В эти годы де-факто происходит разделение христиан на истинных последователей ал-Масиха и тех, кто «ненавидит истину», приписывая Аллаху «ребенка» (*валад*) *[2]. Эта дифференциация сопровождается повтором сюжетов, почерпнутых из канонической и апокрифической христианской литературы *[3].

Суры третьего мекканского, «пророческого» периода (ок. 619–622 гг.) в целом развивают логические цепочки предыдущего временного отрезка. Все громче и громче аравийский Пророк заявляет о единстве его миссии с посланием пророков прошлого: новая религия — это закон Ибрахима, Мусы и 'Исы, а все, что открыто им, открыто и Мухаммаду *[4]. Ниспосланное откровение этих лет диалектически подмечает два момента: люди Писания знают о Посланнике, ожидают его, и потому даже рекомендуется при сомнении в истинности его миссии вопрошать их о нем *[5], однако они не являются источником его боговдохновенных знаний *[6].

Эту линию продолжают тексты мединского периода *[7] (622–632 гг.), окончательно определившие исламский взгляд на христианство. В Йасрибе критика христианского вероучения во многом конкретизируется: в частности, впервые ниспровергаются догматы о троичности Бога *[8], богочеловечестве ал-Масиха *[9] и его богосыновстве *[10], а эволюция христианской теологии объясняется эвгемеристически *[11], при этом категорически отрицается сама возможность онтологической связи человека и божества. Повествования о евангельских событиях все чаще излагаются с вышеупомянутых позиций, причем с использованием христианской терминологии: сын Марйам — пророк, «слово Аллаха и дух от Него» *[12], поддержанный «святым духом» *[13]; он, родившийся без отца и потому подобный Адаму *[14], явив многие чудеса, принес Евангелие, подтверждая истинность Торы *[15] и благовествуя о грядущем пророке Ахмаде. Он не был распят или убит, но вознесен к Аллаху *[16]; его последователи-апостолы суть «предавшиеся» (*муслимин*) *[17], в отличие от христиан (*насара*) — заблудших,

*[1] Коран 85:4–8

*[2] Коран 19:34–36; 43:59, 61, 63–64; 18:4

*[3] Коран 19:1–33; 23:50; 18:6–7

*[4] Коран 42:13; 28:52–53; 29:47

*[5] Коран 10:94

*[6] Коран 16:103

*[7] Коран 61:6; 5:72, 117

*[8] Коран 4:171; 5:73

*[9] Коран 5:17

*[10] Коран 9:30

*[11] Коран 3:79; 5:116–118

*[12] Коран 4:171

*[13] Коран 2:87, 253

*[14] Коран 3:59

*[15] Коран 3:50; 5:46; 66:12

*[16] Коран 4:157

*[17] Коран 5:111; 57:27

2. Об их связи с христианами, согласно преданию, говорил сам Мухаммад [*Ахмад б. Ханбал*, *16:6–18*].

*1 Коран 5:51

которых запрещается «брать в покровители» *1. Несомненно, этот наиболее богатый своей антихристианской тематикой период ознаменован переходом от идеологической борьбы с почти что однородным сообществом Мекки[3] к непосредственному контакту Пророка с мультирелигиозным населением Медины, что, в свою очередь, не могло не повлиять и на содержание его проповеди. Этого не отрицает и исламская экзегетическая традиция, которая, в частности, называет причиной ниспослания первых восьмидесяти *айатов* третьей *суры* полемику Мухаммада с делегацией христиан Наджрана [*ат-Табари*, *6:149–158*].

Итак, оставив в стороне вопрос об источниках[4], послуживших основой для «христианских» строк Корана, мы можем отметить, прежде всего, глубинный разрыв между герметичными традициями иудаизма и христианства, приведший в итоге к категорическому непониманию вероучения оппонентов авторами полемических трактатов исламского средневековья. Необходимо признать, что критика догмата об искуплении становится ярчайшим примером подобного непонимания. Интуитивная парадигмальность коранических слов прослеживается в самом изложении жизнеописания ʻИсы ал-Масиха: избавив пророка Аллаха от креста и смерти, Священное писание ислама не упоминает ни единого, пусть даже и в измененном виде, евхаристического элемента евангельской истории. Эти же тенденции отражаются и в критике Кораном идеи воплощения: не понимая цели сошествия Бога в дольний мир и жертвы Богочеловека, многие *айаты* относят комплекс сотериологических христианских догматов к проявлению архетипичной для язычества идеи триады. Вышеупомянутые проблемы, имплицитно присущие коранического тексту, как мы увидим далее, поднимались всеми средневековыми полемистами, а потому и привели к становлению известного нам сегодня арабского апологетического трактата.

Сразу же после смерти Пророка в молодой общине начинает складываться определенная экзегетическая традиция, основанная на посылках, заложенных в интерпретируемом, изначально нуждающемся в толковании, тексте [*Wansbrough*, *100*, *148–170*]. К четвертому веку хиджры (X в.) уже образовывается корпус классического *тафсира* — в том числе, рассматривающего и апо-

3. Раннеисламские источники содержат мало информации не только о контактах Мухаммада с христианами в мекканский период свой проповеди, но и о проживании христиан и иудеев в Мекке как таковом [см.: *Ибн Хишам*, *1:391–392*; *Ибн Саʻд*, *1:161–163*].

4. Подробное рассмотрение этого вопроса см. в: [*Hirhschberg*; *Tor Andrae*, *208–210*; *Corbon*, *215*].

логетические вопросы, затронутые Священным писанием. Будучи острым оружием во внутриисламских спорах, толкование Корана было обращено и против вероучения иноверцев, с которым комментаторы за несколько столетий территориальной экспансии Халифата успели достаточно подробно ознакомиться. Тем самым, коранический *тафсир* изначально содержал в себе антихристианские полемические элементы, которые нам необходимо подробно изучить в рамках настоящего исследования.

Интересно, что корановедение традиционно возводит толкование, опирающееся на иудео-христианские канонические и апокрифические сюжеты (*'исра'илиййат*), к веку сподвижников (*сахаба*) пророка Мухаммада и их последователей (*таби'ун*). Проникновение в экзегезу околобиблейских сказаний, которые, на первый взгляд, не могли прижиться в исламской среде[5], было обусловлено ростом числа иудеев и христиан, обратившихся в тогда еще молодую, но громко заявившую о себе веру. Именно их комментарии, переданные и изложенные как первыми, так и последующими поколениями правоверных, стали первым этапом продолжительного процесса становления исламо-христианских отношений.

Родоначальнику коранического *тафсира*, двоюродному брату Пророка 'Абдуллаху ибн 'Аббасу (ум. 68/687) приписывается огромное количество сообщений (*аҫар*), посвященных разъяснению текста Священного писания ислама. Ибн 'Аббас не обошел вниманием и *айаты*, критикующие христианский взгляд на 'Ису, сына Марйам; в частности, толкователь одним из первых изложил свою версию избавления 'Исы от рук палачей:

Когда захотел Аллах поднять 'Ису на Небо, [последний] вышел к своим сподвижникам — а в доме находились двенадцать его учеников, — облившись водой из источника у дома; с его головы капала вода. Он сказал: «Среди вас есть те, кто отречется от меня двенадцать раз после того, как уверовали!». Он продолжил: «На кого будет наложено сходство со мной? Кто будет убит за меня и разделит со мною мою ступень?». Один из наиболее молодых юношей встал и сказал: «Я!»… И стал [юноша] похож на 'Ису,

5. Так, Пророку традиция приписывает следующие слова: «Не верьте людям Писания и не обличайте их во лжи — но скажите: "Мы уверовали в Аллаха и в то, что ниспослано нам и вам"» [*ал-Бухари, 4:1631*].

«*Муснад*» Ахмада содержит более развернутую версию этого *хадиса*:

«Не спрашивайте их ни о чем, а не то они скажут вам правду, которую вы можете счесть ложью, или солгут вам, а вы поверите этому. Клянусь Тем, в Чьей Руке находится моя душа, если бы Муса был жив, ему бы не оставалось ничего, кроме как последовать за мной» [*Ахмад б. Ханбал, 3:378*].

а [последний] — мир ему! — был вознесен на Небо через отверстие в кровле дома. Иудеи же, пришед, взяли похожего на ʻИсу [человека], убили его и распяли. Некоторые [из учеников] отреклись от него двенадцать раз после того, как уверовали.

Экзегет очертил также и тот взгляд на историю современного ему христианства, который, пусть и со многими изменениями и корректировками, будет взят за основу в последующем:

Разошлись они на три группировки. Первая, яковитская, сказала: «Был среди нас Аллах, сколько пожелал — и вознесся на Небо»; вторая, несторианская, замечала: «Был среди нас сын Аллаха, сколько пожелал — и вознес его Аллах на Небо»; третья, покорившаяся [Господу] (*муслима*), возгласила: «Был среди нас раб Аллаха и Его посланник, сколько Он пожелал — и вознес его Аллах на Небо». Две неверные [группировки] победили верную и, сразившись с нею, убили ее; правоверие же оставалось безмолвным до тех пор, пока не послал Аллах Мухаммада [*Ибн Ъби Шайба, 7:461*; *ан-Наса'и, 6:489*] [6].

Однако большее внимание Ибн ʻАббас уделял проблеме искажения «людьми Писания» ниспосланного Богом текста: так, уличая христиан и иудеев в текстуальном искажении Торы и Евангелия [*ал-Бухари, 6:2679–2680*], двоюродный брат Пророка назвал царей главными виновниками подмены слов Всевышнего, подчеркнув, что причиной, побудившей правителей к подобному беззаконию, являлись упреки верных в неправедности властей со ссылкой на Писание. По мнению Ибн ʻАббаса, появление монашества напрямую связано с данным нововведением:

Третья группа отвечала [царям]: «Постройте нам жилье в пустыне, дайте нам рыть колодцы и собирать овощи — и мы не запретим вам, не смешаемся с вами…» Тогда Аллах — велик Он и преславен! — ниспослал: «Монашество они изобрели; Мы им его не предписывали, если не для снискания благоволения Аллаха. Но они не соблюли этого должным соблюдением» *1 [*ан-Наса'и, 8:231–234*].

*1 Коран 57:27

Неудивительно, что средневековые апологеты неоднократно возвращались к теме искажения предшествующих Корану Писаний в том виде, в котором ее обозначил Ибн ʻАббас,

6. См. также: [*Ибн Касир, 1:768*].

а именно — к роли власти императора в закреплении и обосновании религиозных догматов, противоречащих первозданным установлениям Откровения.

Тем не менее решающую роль в формировании основ апологетической и сравнительно-богословской традиции ислама сыграли *’исра’илиййаты* Ка‘ба ал-Ахбара (ум. ок. 34/654–655 г.) и Вахба б. Мунаббиха (ум. ок. 114/732–733 г.). С большой долей вероятности мы можем говорить о том, что именно вышеупомянутым деятелям раннего ислама принадлежит заслуга внедрения в экзегезу и последующие исторические труды материала, восходящего к библейскому тексту, а зачастую и буквально повторяющего его.

’Абу Исхак Ка‘б б. Мати‘ б. Хайну‘ ал-Химйари, известный как Ка‘б ал-Ахбар, родился около 550-го года в Йемене. Проповедь ислама застала Ка‘ба на его родине; по-видимому, иудей принял ислам еще при жизни Мухаммада, после похода ‘Али б. ’Аби Талиба (10/631 г.) [*Ибн Хаджар*. *Фатх*, *8:108*] [7]. Согласно сообщениям историографов, само решение Ка‘ба назрело во многом благодаря советам его учителя, ’Абу Муслима ал-Джалили, признавшего в проповеднике Хиджаза истинного пророка, обещанного Торой [*Ибн Хаджар*. *ал-’Исаба*, *1:487*], а после — пославшего своего ученика к нему. К‘аб достиг Медины уже после смерти Мухаммада, став верным сподвижником первых халифов, нередко прибегавших к знаниям книжника, «сына [мужа], более других ведавшего о ниспосланном Аллахом Мусе» [*Ибн ’Аби Хатим*, *2:90*] [8].

Для Ка‘ба, как человека, несомненно, хорошо знакомого с традицией иудаизма, было необходимо установить ту нить, которая, на его взгляд, связывала бы писания ТаНаХа и историю исламской уммы. В отличие от сподвижников Пророка, бывших до прихода ислама преимущественно арабами-язычниками, мало контактирующими с представителями христианства и иудаизма, Ка‘б ал-Ахбар скорее всего видел в Мухаммаде, сыне ‘Абдуллаха, фигуру, незаменимую для сознания любого иудея — Мессию, предсказанного ветхозаветными пророками. Пожалуй, именно этим можно объяснить скудость рассказов Ка‘ба о жизнеописании ‘Исы ал-Масиха; в то же время библейские

7. Согласно другим версиям, Ка‘б принял ислам во время правления ’Абу Бакра [*Ибн Хаджар*. *Тахзиб*, *8:438*] или ‘Умара [*Ибн Хаджар*. *ал-’Исаба*, *3:315*].

8. Интересно, что, по словам самого Ка‘ба, его отец оставил сыну одну из книг Торы, содержащую «приметы Мухаммада». См.: [*Ибн Са‘д*, *7:445*].

стихи, относимые христианской теологией к Христу[9], истолковывались им как прямое указание на пришествие аравийского Посланника. Неудивительно, что мессианские пророчества, пересказанные Ка'бом, стали чуть ли не неотъемлемой частью апологетических трактатов, так или иначе опирающихся в своей критике вероучения иноверцев на раннеисламские традиционные источники.

Исследователь, внимательно рассматривающий тексты, представляемые самим Ка'бом как прямые цитаты из Торы (как правило, приводя стихи из книг пророков, ал-Ахбар относит их к Пятикнижию), не может не отметить их относительной, довольно высокой для средневекового пересказа, точности. И тем более выделяются те вставки и искажения, которые вольно или невольно были внесены в них автором пересказа. Ярким примером служит следующий знаменитый отрывок:

Мы находим написанным в Торе [следующее]: «Мухаммад, посланник Аллаха, не злонравен и не груб; он не будет кричать на рынках и не воздаст злом за зло, но будет прощать и миловать. Его Община — хвалящая, славящая Аллаха на всяком месте, на всякой ступени. Они прикрывают свои туловища и омывают свои конечности; в небе их посол. Их ряды в бою и в молитве одинаковы. Их шепот подобен шелесту пальм. Место его рождения — Мекка, переселения — Таба, его царство — Левант» [*ад-Дарами*, *1:4–5*].

Этот вольный пересказ сорок второй главы книги Исаии Ка'б не раз повторяет, присовокупляя к нему отрывок из пророчества Захарии (9:9):

Написано в Торе: «Эта земля, обладали которой сыны 'Исра'ила, будет завоевана Аллахом — велик Он и преславен! — рукою праведного, милостивого к верным и грозного к неверным, мужем… его последователи — единобожники, бдящие ночью и сражающиеся днем, милостивые друг к другу… они умывают свои конечности и прикрывают свои туловища… они — первая община, что наследует рай в День суда» [*ал-Вакиди*, *1:227–228*].

9. О том, что Ка'б был знаком с новозаветным текстом, свидетельствуют аллюзии, присутствующие в его толковании коранических *айатов*: к примеру, комментируя 55-й *айат* второй *суры*, экзегет замечал: «Когда увидел 'Иса малочисленность своих последователей и многочисленность тех, кто не поверил ему, то пожаловался на это Аллаху — велик Он и преславен!; Аллах же ниспослал ему: «Я упокою тебя и вознесу тебя к Себе — *и тот, кого Я вознес, не мертв* (курсив мой. — *Ф.Н: ср. Лк 20:38*); Я пошлю тебя к одноглазому ад-Даджжалю» [*ат-Табари*, *6:456–457*].

Не менее интересны попытки Ка‘ба связать целые *айаты* Корана с библейским текстом, а иудейско-христианские мотивы — с исламским Священным писанием и даже с территорией Аравийского полуострова. По мнению ал-Ахбара, седьмой и восьмой *айаты* 99-й *суры* «вмещают все, что содержат Тора и Евангелие» [*’Абу Ну‘айм*, *6:3* *[1]], а сто одиннадцатый *айат* 17-й суры венчает также и Пятикнижие [*’Абу Ну‘айм*, *5:378* [10]]. Согласно сообщению Ка‘ба, многие эпизоды из жизни царя Сулаймана, описанные в 27-й суре, имели место в окрестностях Таифа [*ал-Куртуби*, *13:369*]. Примечательно, что словосочетание «святой дух», часто понимаемое иудаизмом как атрибут Всевышнего и Его сила [*Abelson*], а христианством — как третья ипостась Бога, было истолковано Ка‘бом как «[дух] Аллаха, Святого» [*ат-Табари*, *2:322–323*] — т. е. в традиционном исламском [11] ключе [12]. Говоря о трапезе ‘Исы, ниспосланной с Неба, Ка‘б ал-Ахбар замечал: «Было на ней все, кроме мяса» [*ал-Багави*, *2:79*], — тем самым, окончательно исключая даже отдаленное сходство коранического повествования с близкими ему евхаристическими элементами евангелий.

*[1] Ср.: Мф 22:40

’Абу ‘Абдуллах Вахб б. Мунаббих (34/654–655 г. — ок. 114/732–733) — йеменец, происходивший из рода переселенцев-персов, принявших иудаизм [*аз-Захаби*, *4:545–557*; *Ибн Халдун*, *2:179*; *аз-Заркали*, *9:150*], — является третьей фигурой раннего ислама, оставившей свой особый след в истории антихристианской полемики. По своим словам, изучивший «более девятисот божественных книг» [*’Абу Ну‘айм*, *4:24*] Вахб, подобно Ка‘бу, активно использовал в своих толкованиях как перифразы библейских стихов, так и исламские по своему происхождению афористичные выражения, относимые им к Священному писанию христиан и иудеев. Однако если для книжника Ка‘ба главной задачей являлось обоснование истинности пророческой миссии Мухаммада посредством строк Ветхого завета, то для ’Абу ‘Абдуллаха стало важным прежде всего обосновать генетическое родство, единство духа всех авраамических текстов, впервые признанных мусульманином де-факто неискаженными:

Поистине, Тора и Евангелие [остаются такими же], какими они были ниспосланы Аллахом, и ни одна буква их не изменена. Но [иудеи и христиане]

10. Ср.: [*ал-Куртуби*, *2:283*].
11. Ср.: [*Ибн Касир*, *1:117*].
12. «Верно то, что… дух [Святого] — это Джибрил (мир ему!)».

вводят в заблуждение через искажение толкования и книги, написанные ими же, и о которых они говорят: «Это — от Аллаха» (хотя оно и не от Аллаха) *[1]; Писания Аллаха сохранены [*Ибн Касир*, *2:65*].

*[1] Коран 2:79; 3:78

Позже это мнение разделит имам ал-Бухари [*Ибн Хаджар*. *Фатх*, *13:449*].

О знакомстве Вахба с Библией красноречиво свидетельствуют почти что дословные цитаты из книг Ветхого и Нового заветов, обильно вставляемые им в многочисленные рассказы: так, говоря о наказании Богом неправедников-израильтян, ʾАбу ʻАбдуллах замечает, вторя книге Исход: «Проклятие Мое постигает и седьмое колено» [*ʾАбу Нуʻайм*, *4:42* *[2]], а в свое обличение богачей он вводит евангельский мотив: «Легче войти верблюду в игольное ушко, нежели богачу войти в рай» [*ʾАбу Нуʻайм*, *4:57* *[3]]. В сообщениях, возводимых к Вахбу, четко прослеживается библейская терминология: «Не наследуют блудники Царствия Небесного» [*ʾАбу Нуʻайм*, *4:30* *[4]], — говорит книжник, добавляя: «Все ли люди живы хлебом?» [*ʾАбу Нуʻайм*, *4:52* *[5]].

*[2] Ср.: Исх 20:5

*[3] Ср.: Мф 19:24

*[4] Ср.: 1 Кор 6:9

*[5] Ср.: Втор 8:3; Мф 4:4

Тем не менее на основе близких к оригиналу цитат потомок иудеев строит свой, довольно непрочный мост между монотеистическими традициями. С одной стороны, ʾАбу ʻАбдуллах пытается убедить слушателя в том, что знакомые всем мусульманам слова Корана и Пророка присутствуют и в «предыдущих книгах» (к примеру, Вахб замечает, что в послании «одного из учеников ал-Масиха» сказано: «Если пошел ты по пути страданий… то ты пошел по пути пророков и праведников» [*ʾАбу Нуʻайм*, *4: 56* *[6]; *Ахмад б. Ханбал*, *3:78*]), в то время как с другой он вкрапляет пусть и в относительно точные библейские цитаты в корне меняющие традиционное их понимание исламские элементы. В частности, пересказывая эпизод с искушением Христа в пустыне, Вахб вкладывает в Его уста следующие слова, отвечающие на предложение дьявола броситься с «горы»: «Поистине, мой Господь повелел мне не искушать себя — потому я и не знаю, уцелею я или нет» [*ʾАбу Нуʻайм*, *4:52*]. В устах книжника ал-Масих молчаливо соглашается и с исламской доктриной пребывания души умершего в могиле, замечая: «Вы были в еще более узком месте — в утробах ваших матерей. Но если Аллах решит облегчить [вашу участь] — то облегчит ее» [*ʾАбу Нуʻайм*, *4:52*]. Об исламской эсхатологии ʻИса говорит и в другом сообщении Вахба, где упоминается *сиджжин* [13],

*[6] Ср.: Коран 2:87

13. *Сиджжин* — тюрьма в преисподней, упомянутая в 83-ей *суре* Корана (*айаты* 7, 8).

в котором раскаленными уздечками истязаются нечестивцы деревни, уничтоженной Всевышним [*ʾабу Нуʿайм*, *4:61*].

Аналогично обращается Вахб и с материалом, восходящим к христианской житийной литературе:

Во времена ал-Масиха монах уединился в своей келье. Иблис пожелал обмануть его… и пришел к нему в облике ал-Масиха… сказав: «Подойди ко мне — ведь я есть ал-Масих!». Тот отвечал: «Если ты — ал-Масих, то нет мне в тебе нужды. Разве ты не наказал нам поклоняться [Богу], пообещав воскресение? Так уйди, ведь нет более в тебе нужды… ты донес до нас послание твоего Господа»… и оставил его Иблис [*ʾабу Нуʿайм*, *4:44–45*].

Здесь, как и в приведенных выше цитатах, выходец из Йемена ненавязчиво, но четко раскрывает как исламское учение об ʻИсе ал-Масихе, являющимся простым посланником Аллаха, донесшим Его слово, так и традиционный для ислама взгляд на историю христианства, некогда верного божественному откровению.

Однако Вахб не забывает и о фигуре пророка Мухаммада, предсказания о пришествии которого он видит, прежде всего, в двух ветхозаветных книгах — Исаии (*Ишʿийа’*) и Псалтири (*аз-Забур*). Первый перифраз отдаленно напоминает текст сорок второй главы пророчества Исаии:

Я отправлю пророка, через которого открою глухие уши и закрытые сердца. Я сделаю смирение его одеянием, добро — его знаменем, богобоязненность — его совестью, мудрость — его мыслями, верность и честность — его привычкой, прощение и милость — его манерами, справедливость — его жизнеописанием, истину — его путем, наставление — его руководством, а ислам — его религией. Его имя — Ахмад. Через него Я наставлю заблудших и научу невежд; им Я умножу [урожай] после засухи, соберу разбросанное и примирю разные сердца, страсти и народы. Я сделаю его Общину наилучшей из общин; они — пастухи Солнца. Блаженны их сердца! [*Ибн Каййим*, *218–219* *[1]].

*[1] Ср.: Ис 42: 1–20

К пророку же Давиду, по словам Вахба, был обращен внушительный текст Псалтири, раскрывающий историю аравийского Пророка и его общины [*ал-Байхаки*, *380*]. Оба этих отрывка неизменно пользовались большой популярностью у средневековых апологетов и вошли не в один их труд.

Таким образом, появление в наследии раннеисламских неофитов видоизмененных библейских и околобиблейских цитат вкупе

с переводческим движением Халифата[14] подготовило появление классического средневекового антихристианского трактата, во многом, по мнению авторов, опирающегося в критике вероучения оппонентов на их же сакральные тексты. В то же время эти цитаты показывали мусульманам степень родства трех авраамических традиций, две из которых подверглись искажению на определенном этапе своего развития.

Одним из наиболее ранних дошедших до нас сочинений, посвященных исключительно толкованию Корана, является *тафсир*, приписываемый *каламу* ʼАбу ал-Хасана Мукатила б. Сулаймана б. Башира ал-ʼАзади ал-Балхи (ум. 150/767 г.), в котором автор, уделивший особое внимание так называемым «рассказам о пророках» (*кисас ал-анбийа'*), анализирует и основные расхождения между исламом и религиями «людей Книги». Несмотря на то, что *тафсир* Мукатила представляет собой всего лишь первую стадию становления мусульманской экзегетической традиции, исследователь может отметить в нем все полемические приемы, которые будут использованы в дальнейшем более поздними толкователями, рассматривающими комментарий к тем или иным коранические *айатам* как важнейшее средство борьбы с «неверием» и «многобожием».

Первый метод, использованный Мукатилем, был перенят им непосредственно от первых апологетов и представляет собою изложение своего взгляда на историю иудаизма и христианства. В частности, Ибрахим и Нух названы, по уже устоявшейся традиции, «мусульманами», а люди, считающие сегодня себя их последователями, находятся вне рамок «[истинной] веры» [*Мукатил б. Сулайман, 1:80, 313*]. Однако толкователь подмечает, что различия между неверными и посланными к ним пророками являются не только вероучительными, но и ритуально-правовыми:

Христиане сказали: «…Нет в нашей книге [принципа] воздаяния равным за равное (*кисас*)» [*Мукатил б. Сулайман, 1:258*; *[1]]…

*[1] Коран 2:178; 5:45

14. История ранних переводов Библии на арабский язык до сегодняшнего дня остается достаточно неясной. По мнению некоторых исследователей, переводы фрагментов Священного писания христиан и иудеев уже существовали в джахилийский период (см.: [*Наджм, 123*]). Ибн ан-Надим называет в «*Фихристе*» Ахмада б. ʻАбдуллаха б. Салама одним из первых переводчиков «Торы, Евангелия, книг пророков и учеников [ал-Масиха]» на арабский [*Ибн ан-Надим, 33*]. При Аббасидах, в VIII–IX вв., на волне активизации переводческого движения арабам становится доступным в переводе практически весь текст канона Ветхого и Нового заветов [см.: *Кадис*; *Халил, 160–170*; *Graf*].

Ибрахим — мир ему! — не молился, [обратившись] к Востоку, как делают ныне христиане, или к Западу, как делают ныне иудеи; но он молился, [обратившись] к Каабе [*Мукатил б. Сулайман*, *2:419*].

Экзегет особо подчеркивает, что даже слово «христиане» (*насара*), в отличие от термина «мусульмане» (*муслимун*), не имеет божественного происхождения: «Они назвались так, ибо произошли из деревни Назарет (*Насира*), в которой пребывал ʻИса, сын Марйам… в деревне, называемой Назарет, они изобрели (*ибтадаʻу*) [свою] религию» [*Мукатил б. Сулайман*, *1:288*, *313*].

В *тафсире* Мукатила достаточно подробно освещается последний день жизни ʻИсы, сына Марйам, до его вознесения. В своем комментарии к 157-му *айату суры* «Женщины», сын Сулаймана б. Башира пишет:

Они не убили его и не распяли, но предстал пред ними их сподвижник, на которого было наведено Аллахом — велик Он и преславен! — сходство с образом ʻИсы; они и убили того [сподвижника]. Убитый бил ʻИсу, приговаривая: «Ты будешь лгать, считая себя посланником Аллаха?»… Когда взяли иудеи его, чтобы убить, тот заголосил: «Я — не ʻИса! Мое имя — такое-то!» (а звали его Йахузой); но они не поверили ему и сказали: «Ты — ʻИса!». Иудеи сделали убитого надсмотрщиком над ʻИсой — да благословит его Аллах и да приветствует! — Аллах Всевышний навел на надсмотрщика сходство [с пророком], и его убили [*Мукатил б. Сулайман*, *1:269*].

Интересно, что Иуда, называемый здесь истязателем ал-Масиха, является таковым и в «Арабском евангелии детства Спасителя» — средневековом источнике, вне всякого сомнения оказавшем влияние на становление коранической интерпретации образа Христа [*Thilo*, *1:63–131*; *Tischendorf*]. Повествование о предателе ʻИсы, распятом вместо него, встречается позже и в псевдоапокрифе «Евангелие от Варнавы» [*Ragg*, *471*].

Толкователь, рассматривая генезис и эволюцию христианской христологии и триадологии, следует в своих рассуждениях тезисам Ибн ʻАббаса, вводя в его классификацию еще одну «заблудшую секту» — маликитов:

«Мы возбудили (то есть между христианами) вражду и ненависть до Дня воскресения» — несториане, яковиты и маликиты суть враги друг другу до Дня воскресения. «А потом сообщит им Аллах» (то есть в следующей жизни) о том, «что они совершали, говорили, отрицали, во что они не верили. Ведь

несториане говорят: “Поистине, сын Аллаха — ал-Масих, сын Марйам!”; яковиты говорят: “Поистине, Аллах — ал-Масих, сын Марйам!”; царепоклонники говорят: “Поистине, Аллах — велик Он и преславен! — является третьим из трех: Он — божество, ‘Иса — божество и Марйам — божество!”» [*Мукатил б. Сулайман, 1:288*; *2:313*].

В дальнейшем, как экзегетическая, так и апологетическая традиции продолжат разрабатывать и уточнять классификацию «христианских сект» (*фирак ан-насара*) в рамках предложенной предшественниками терминологии, и уже к XIV в. под христианами-маликитами понимались христиане, принимающие халкидонское вероопределение [*Ибн Касир, 6:301–302*].

Раскрывая вопрос связи миссии пророков со служением Мухаммада, Мукатил вновь и вновь прибегает в своем *тафсире* к вопросу об искажении христианами и иудеями данного Всевышним Писания, благовествовавшего о приходе «печати пророков». «Аллах взял с них в Евангелии такой же завет верить в Мухаммада — да благословит его Аллах и да приветствует! — какой был взят и с людей Торы… Он записан в их Евангелии… Но они отступили от повеления верить в Мухаммада» [*Мукатил б. Сулайман, 1:288*], — пишет толкователь, замечая, — «иудеи и христиане… скрыли упоминание о Мухаммаде — да благословит его Аллах и да приветствует! — в Торе и Евангелии» [*Мукатил б. Сулайман, 3:356*].

Для последователя сподвижников Пророка очевидно также и то, что «неверные были согласны друг со другом в своей вере в Мухаммада до тех пор, пока он не был послан [с миссией]», и лишь преследуя свои страстные цели, «большинство людей Книги» отказались следовать Посланнику, «после того, как явилось им ясное знамение» [*Мукатил б. Сулайман, 3:505*].

Однако довольно раннее сочинение Мукатила интересно, прежде всего, своим использованием «житийных» преданий, по-видимому, уже в конце первого века хиджры привлекавшихся как аргумент в спорах с не-мусульманами. *Тафсир* ’Абу ал-Хасана объединяет десятки сообщений о примечательных случаях из жизни как правоверных, так и иноверцев, призванных проиллюстрировать правдивость коранического текста, истолковать его; и, несмотря на очевидную историческую недостоверность многих из них, данные «биографические» справки представляли собою один из главных инструментов, посредством которых последующие апологеты и экзегеты отвечали на вызовы последователей

авраамических религий, часто упрекавших своих оппонентов в отсутствии реального прецедента, наличного воплощения исламских антихристианских и антиудейских принципов. В частности, богослов, упомянувший несколькими строками ранее о «благовестии Торы и Евангелия о Мухаммаде», подчеркивает:

[Во времена Пророка] уверовали в него некоторые из числа [людей Книги] — люди Торы ʻАбдуллах б. Салам со своими сподвижниками и сорок людей Евангелия (среди них был Бахира) [*Мукатил б. Сулайман*, 3:505].

Ученые иудеи и христиане обратившиеся, по преданию, в ислам, противопоставляются «вождям иудеев — Каʻбу б. ал-Ашрафу, ʼАбу Йасиру, ʼАбу ал-Хукайку, Зайду б. ат-Табух — и христианам Наджрана», «многобожникам» [*Мукатил б. Сулайман*, *1:175*], не имеющим возможности уверовать в Посланника, в том числе «из-за своих наделов, коих они лишились бы, уверовав» [*Мукатил б. Сулайман*, *2:45*]. При этом доводом в апологии *муфассира* становятся не только жизнеописание отдельных лиц, но и судьба исламской уммы, поддержанной Богом в ходе истории: так, немногочисленной Общине мусульман было обещано, «…“что если [неверные] не уверуют” в то же, во что и они, “то избавит их Аллах от них…” и исполнил это Аллах — велик Он и преславен! Курайзиты были убиты, а надириты — изгнаны из Медины» [*Мукатил б. Сулайман*, *1:81*].

Даже в военной мощи правоверных, во времена халифа ʻУмара упразднившей власть «румов-христиан» над Иерусалимом и восстановившей «осквернённый» Священный город, Мукатил видит особую волю и поддержку Всевышнего [*Мукатил б. Сулайман*, *1:73*]. Подобный «исторический» аргумент еще не раз будет использован в исламской полемической и экзегетической[15] литературе средневековья, вследствие чего военный и проповеднический успех станет признаком богоизбранности победителей, а значит, и истинности их веры.

15. Следует отметить, что уже после девятого века коранический *тафсир*, несомненно сыгравший свою особую роль в становлении исламской апологетики, становится вторичным в сравнении со специальными работами, источником для полемистов; более того, в дальнейшем именно материалы антихристианских и антииудейских трактатов активно перенимались и цитировались в комментариях к Священному писанию мусульман (примером этой связи могут служить библейские перифразы Ибн Таймиййи, по мнению богослова, указывающие на пришествие Мухаммада, включенные его учеником Ибн Касиром в знаменитый *тафсир*).

Источники и литература

1. *’Абу Ну‘айм* = Ал-Асбахани, ’Абу Ну‘айм Ахмад б. ‘Абдуллах. Хулиййат ал-авлийа’ ва табакат ал-асфиййа’ / Указ. ас-Са‘ида б. Заглула. Дамаск : Дар ал-Фикр, 1996. 4035 с.
2. *ад-Дарами* = Ад-Дарами, ‘Абдуллах б. ‘Абдуррахман. Муснад ад-Дарами ал-ма‘руф би-сунан ад-Дарами / Ред. Х. ад-Дарани. Эр-Рияд : Дар ал-мугни, 2000. 5782 с.
3. *аз-Заркали* = аз-Заркали, Хайр ад-Дин б. Махмуд. Ал-А‘лам. Бейрут : Дар ал-‘илм ли-л-малаййин, 2002. 3478 с.
4. *аз-Захаби* = аз-Захаби, Шамс ад-Дин Мухаммад. Сийар а‘лам ан-нубала’ / Глав. ред. Ш. ал-’Арна’ут. Бейрут : ар-Рисала, 1996. 10247 с.
5. *ал-Багави* = Ал-Багави, ал-Хусайн. Тафсир ал-Багави: ма‘алим ат-танзил. Эр-Рияд, 2000. 3425 с.
6. *ал-Байхаки* = ал-Байхаки, ’Абу Бакр Ахмад б. ал-Хусайн. Дала’ил ан-нубувва / Ред. ‘А. ал-Кал‘аджи. Бейрут : Дар ал-кутуб ал-‘илмиййа, 1988. 3500 с.
7. *ал-Бухари* = Ал-Бухари, Мухаммад б. ’Исма‘ил. Сахих ал-Бухари. Эр-Рияд : Мактабат ар-Рушд, 1427 г. х. 1400 с.
8. *ал-Вакиди* = Ал-Вакиди, Мухаммад б. Умар. Футух аш-Шам. Бейрут : Дар ал-кутуб ал-‘илмиййа, 1997. 590 с.
9. *ал-Куртуби* = Ал-Куртуби, ’Абу ‘Абдуллах Мухаммад б. Ахмад. Ал-Джами‘ ли-ахкам ал-Кур’ан / Ред. А. ал-Бардуни и А. Атфиш. Каир : Дар ал-кутуб ал-мисриййа, 1964. 5782 с.
10. *ан-Наса’и* = ан-Наса’и, Ахмад б. Шу‘айб. Ас-Сунан ал-кубра / Ред. Х. Шалаби. Бейрут : ар-Рисала, 2001. 5888 с.
11. *ат-Табари* = Ат-Табари, ’Абу Джа‘фар Мухаммад. Джами‘ ал-байан ‘ан та’вил аййал-Кур’ан / Ред. ‘А. ат-Турки. Каир : Хаджар, 2001. 5773 с.
12. *Ахмад б. Ханбал* = Ахмад б. Ханбал, ’Абу ‘Абдуллах б. Мухаммад. Муснад ал-’имам Ахмад б. Ханбал / Глав. ред. Ш. ал-’Арна’ут. Бейрут : ар-Рисала, 1996. 7767 с.
13. *Ибн ’Аби Хатим* = Ибн ’Аби Хатим, ’Абу Мухаммад ‘Абдуррахман б. Мухаммад. Китаб ал-Марасил / Ред. Ш. Куджани. Бейрут : ар-Рисала, 1397 г. х. 263 с.
14. *Ибн ’Аби Шайба* = Ибн ’Аби Шайба, ‘Абдуллах б. Мухаммад. Ал-Мусаннаф / Ред. К. ал-Хут. Эр-Рияд : Мактабат ар-Рушд, 1409 г. х. 5300 с.
15. *Ибн ан-Надим* = Ибн ан-Надим, ’Абу ал-Фарадж Мухаммад. Ал-Фихрист / Ред. И. Рамадан. Бейрут : Дар ал-ма‘рифа, 1997. 487 с.
16. *Ибн Каййим* = Ибн Каййим ал-Джавзиййа, Мухаммад б. ’Аби Бакр. Хидайат ал-хайара фи аджвибат ал-йахуд ва ан-насара / Ред. ‘У. Думайриййа. Эр-Рияд : ‘Алам ал-фава’ид, 2008. 542 с.

17. *Ибн Касир* = Ибн Касир, ‘Имад ад-Дин ’Абу ал-Фида’ ’Исма‘ил. Тафсир ал-Кур’ан ал-‘азим / Ред. С. ас-Салама. Эр-Рияд : Дар Тайба, 1999. 2000 с.
18. *Ибн Са‘д* = Ибн Са‘д, Мухаммад аз-Зухри. Китаб ат-Табакат ал-кабир / Ред. ‘А. ‘Умар. Каир : ал-Ханиджи, 2001. 3200 с.
19. *Ибн Хаджар. Ал-’Исаба* = Ибн Хаджар, ’Абу ал-Фадл, ал-‘Аскалани. Ал-’Исаба фи тамйиз ас-сахаба. ‘А. ‘Абдулмавджуд и ‘А. Му‘аввад. Бейрут : Дар ал-кутуб ал-‘илмиййа, 1415 г. х. 7856 с.
20. *Ибн Хаджар. Тахзиб* = Ибн Хаджар, ’Абу ал-Фадл, ал-‘Аскалани. Тахзиб ат-тахзиб / Ред. И. аз-Зибак и ‘А. Муршид. Бейрут : ар-Рисала, 1995. 6000 с.
21. *Ибн Хаджар. Фатх* = Ибн Хаджар, ’Абу ал-Фадл, ал-‘Аскалани. Фатх ал-Бари шарх Сахих ал-Бухари / Ред. М. ‘Абдулбаки. Бейрут : Дар ал-ма‘рифа, 1379 г. х. 8000 с.
22. *Ибн Халдун* = Ибн Ха̱лдӯн, ‘Абдурраҳман б. Муҳаммад. Та’рӣх̱ Ибн Ха̱лдӯн ал-ма‘рӯф би-дива̄н фӣ ал-мубтада’ ва ал-х̱абар фӣ та’рӣх̱ ал-‘араб ва ал-барбар ва ман ‘а̄ṣара-хум мин з̱уийй аш-ша’н ал-акбар / Ред. Х̱. Шаḥа̄да. Дамаск: Да̄р ал-фикр, 2000. 5755 с.
23. *Ибн Хишам* = Ибн Хишам, ‘Абдулмалик ал-Химйари. Ас-Сира ан-набавиййа / Ред. М. ас-Сака, И. ал-’Ибйари и А. аш-Шалаби. Каир, 1955. 1109 с.
24. *Кадис* = Кадис С. ал-Китаб ал-мукаддас фи ат-тарих ал-‘арабиййй ал-му‘асир. Бейрут : Дар ас-сакафа, 2002. 66 с.
25. *Мукатил б. Сулайман* = Мукатил б. Сулайман, ’Абу ал-Хасан ал-’Азади. Тафсир Мукатил б. Сулайман / Ред. ‘А. Шхата. Бейрут : Дар ихйа’ ат-турас ал-‘арабиййй, 1423 г. х. 3400 с.
26. *Наджм* = Наджм М. Ал-Масихиййа ал-‘арабиййа: тарихуха ва турасуха минзу наш’атиха хатта зухур ал-ислам. Б. м., б. г. 200 с.
27. *Халил* = Халил С. Мадхал ’ила ал- турас ал-‘арабиййй ал-масихиййй // ал-Масарра. Бейрут, 1981. С. 169–170.
28. *Abelson* = Abelson J. The Immanence of God in Rabbinical Literature. London : Macmillan and Co., 1912. 424 p.
29. *Corbon* = Corbon J. L’Église des Arabes. Paris : CERF, 2007. 248 p.
30. *Graf* = Graf G. Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Città del Vaticano : Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1944. 345 p.
31. *Grimme* = Grimme H. Mohammed. Münster : Münster i. W., Aschendorff, 1895. 200 p.
32. *Hirhschberg* = Hirhschberg J. W. Jüdische und Christiische Lehren im vor- und frühislamischen Arabien. Krakow : Nakl. Polskiej Akademii Umiejętności, 1939. 173 p.
33. *Nöldeke* = Nöldeke Th. Geschichte des Korans. Leipzig : Dieterich, 1909–1911. 360 p.

34. *Ragg* = Ragg L., Ragg L. The Gospel of Barnabas. Oxford : Clarendon Press, 1907. 586 p.
35. *Thilo* = Thilo J. C. Codex Apocryphis Novi Testamenti. Leipzig : F. C. G. Vogel, 1832. 900 c.
36. *Tischendorf* = Tischendorf C. Evangelium infantiae. Ex arabice latine // Evangelia Apocrypha. Leipzig : Mendelssohn, 1853. P. 181–209.
37. *Tor Andrae* = Tor Andrae. Les origines de l'Islam et le christianisme. Paris : Adrien-Maisonneuve, 1955. 213 p.
38. *Wansbrough* = Wansbrough J. Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation. Oxford : Oxford University Press, 1977. 316 p.

F. O. Nofal

Early Islamic Apologetical Tradition: Brief Study

For the first time in oriental studies in Russia, the author explores the early Islamic tradition of polemics against Jews and Christians. On the example of Quranic, hadith' and tafsir' texts, the author researches the genesis and development of Islamic apologetics in the first two centuries of Islam. The author also recovers the history of reception of biblical text in early Islamic medieval sources, by mentions attributed to Ibn 'Abbas, Ka'ab al-Aḥbār, Wahb b. Munabbih and Muqatil b. Sulayman.

KEYWORDS: apologetics, Islam, Quran, Sunnah, medieval anti-Christian polemics.

Сведения об авторах

Алиева Анна Борисовна
канд. соц. наук,
старший преподаватель СФИ
anna_alieva@sfi.ru

Гзгзян Давид Мкртичевич
канд. филол. наук,
зав. кафедрой богословских дисциплин и литургики СФИ
davidgz@mail.ru

Гутнер Григорий Борисович
доктор филос. наук,
зав. кафедрой философии и гуманитарных дисциплин СФИ
goutner@yandex.ru

Демченко Максим Борисович
канд. культ.,
преподаватель СФИ, доцент кафедры религиоведения РПУ
им. Иоанна Богослова
blessed.self@gmail.com

Карева Светлана Всеволодовна
студент СФИ
skareva2014@yandex.ru

Нофал Фарис Османович
аспирант Восточноукраинского национального университета
им. В. Даля (Луганск)
faresnofal@mail.ru

Орлова Ольга Александровна
зам. декана богословского факультета СФИ
olga.orlo@gmail.com

Сомов Алексей Борисович
канд. филос. наук,
старший преподаватель СФИ, консультант переводческих проектов
Института перевода Библии (ИПБ) (Москва)
absomov@yandex.ru

About the authors

Aliyeva Anna Borisovna
PhD in Sociology,
Senior lecturer at St Philaret's Institute
anna_alieva@sfi.ru

Gzgzyan David Mkrtichevitch
PhD in Philology,
Head of the Department of Theology and Liturgics at St Philaret's Institute
davidgz@mail.ru

Goutner Grigory Borisovitch
DPhil,
Head of the Deparment of Philosophy, the Humanities and the Sciences at St Philaret's Institute
goutner@yandex.ru

Demchenko Maxim Borisovich
PhD in Culture Studies,
Lecturer at St Philaret's Institute, Associate Professor of Religious Studies at St John the Theologian Russian Orthodox University
blessed.self@gmail.com

Kareva Svetlana Vsevolodovna
Student at St Philaret's Institute
skareva2014@yandex.ru

Nofal Faris Osmanovich
A postgraduate student at Vladimir Dahl East Ukrainian National University (Lugansk)
faresnofal@mail.ru

Orlova Olga Alexandrovna
Assistant Dean of the School of Theology at St Philaret's Institute
olga.orlo@gmail.com

Somov Aleksei Borisovich
PhD in Philosophy
Senior Lecturer at St Philaret's Institute, Translation Projects Consultant at Institute for Bible Translation (IBT) (Moscow)
absomov@yandex.ru

ПРЕДАНИЕ

интернет-магазин христианской литературы

www.predanie.org

Широкий выбор христианской литературы:

- Православие и современность
- Миссия и катехизация
- Проповедь и свидетельство
- Богослужение и таинства
- Христианство и искусство
- Общинно-братская жизнь
- История церкви
- Богословие
- Наследие новомучеников и исповедников российских

Среди авторов книг — новомученики и исповедники веры: свящ. Анатолий Жураковский, прпмц. Мария (Скобцова) и др., а также современные христианские богословы и мыслители: протопр. Виталий Боровой, академик Сергей Аверинцев, митр. Иоанн (Зизиулас), Христос Яннарас, свящ. Георгий Кочетков, Н. А. Струве, поэт О. А. Седакова и многие другие.

Произведения философов и богословов русского религиозного возрождения: протопр. Николая Афанасьева, прот. Сергия Булгакова, Николая Бердяева и других.

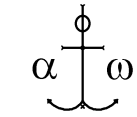
Многие издания являются уникальными:

- переводы книг, осуществленные силами преподавателей Свято-Филаретовского православно-христианского института (СФИ) (sfi.ru);
- материалы по новейшей истории церкви в многотомном издании «Христианский вестник»;
- исследования по миссиологии и катехетике, в т.ч. по истории катехизации;
- серия переводов Православного богослужения на русский язык в 7 томах (переводческая группа под руководством ректора СФИ проф.-свящ. Георгия Кочеткова);
- беседы для тех, кто готовится к вступлению в Церковь.

Православная газета «Кифа» (gazetakifa.ru)

Журнал «Православная община», основные темы:

- православие как правая вера и верное прославление Бога, как напряженный поиск внутренней и внешней правды и истинности жизни человека и исторической церкви;
- община как собирание со Христом и посильно воплощаемое единство жизни во Христе, как общение с Богом и ближними во взаимной любви.



СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКИЙ
ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКИЙ
ИНСТИТУТ

www.sfi.ru

На страницах сайта Вы можете узнать
об образовательных, научных, издательских, просветительских
и других проектах Свято-Филаретовского института, а также познакомиться с хорошей богословской, философской и просветительской литературой.

Вы найдете на нашем сайте новости из жизни церкви и общества, анонсы и репортажи о научно-богословских и богословско-практических конференциях по актуальным темам современной церковной жизни, книжные новинки, интервью с богословами и общественными деятелями, материалы по вопросам биоэтики, аудио- и видеоматериалы.

СВЕТ ХРИСТОВ ПРОСВЕЩАЕТ ВСЕХ

Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института (научный журнал)

Подписной индекс 40540
Объединенный каталог «Пресса России»

Выпуск 14 · Весна 2015

105062, Москва, ул. Покровка, 29, нежилое помещение 2
тел. (495) 623-03-80, 625-77-86
e-mail: sfi_journal@sfi.ru
http://www.sfi.ru

Издание подготовили
ответственный редактор К. Мозгов
редакторы И. Кольцова, Л.-И. Скоробогатова
корректор М. Писаревская
макет М. Патрушева
верстка М. Оприщенко
благодарим за помощь Е.-А. Патракову

Мнение редакции может не совпадать с мнением авторов

Подписано в печать 25.05.2015
Формат 70×100/16. Объем 9½ печ. л.
Печать офсетная. Бумага офсетная
Гарнитура ITC Charter (ParaType, 2001)
Тираж 400 экз.

Отпечатано в типографии
издательско-полиграфической фирмы «Реноме»
192007, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 40
Тел./факс: (812) 766-05-66
http://www.renomespb.ru

ISSN 2078–3434

© Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2015