



Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла
Белорусского государственного университета

ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ

МАТЕРИАЛЫ

**V МЕЖДУНАРОДНОЙ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ
«РЕЛИГИЯ И ИСТОРИЯ»
20–22 АПРЕЛЯ 2017 ГОДА, МИНСК, РЕСПУБЛИКА БЕЛАРУСЬ**

(Дополнение)

под редакцией Шатравского С.И., Костылева П.Н.

Минск
«Ковчег»
2018

УДК 2-67(06)
ББК 86.212я431
И93

*Рекомендовано Исполнительным комитетом
Русского религиоведческого общества*

Рецензенты:

кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социальных наук
Белорусского государственного университета *С. Г. Карасёва*;
кандидат философских наук, кандидат богословия, доцент кафедры апологетики
Минской духовной академии протоиерей *Сергий Мовсесян*

V Международная научно-практическая религиоведческая конференция проведена
при поддержке ректората Белорусского государственного университета;
кафедры философии культуры факультета философии и социальных наук БГУ;
кафедры истории древнего мира и средних веков исторического факультета БГУ;
кафедры апологетики Минской духовной академии;
кафедры философии религии и религиозных аспектов культуры богословского факультета
Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва, Россия);
Молодежной ассоциации религиоведов (Украина);
Русского религиоведческого общества (Россия);
Портала «Религиозная жизнь» (Religious.Life);
Христианского образовательного центра им. святых Мефодия и Кирилла (Беларусь)

История религии: материалы V Международной научно-практической
И93 конференции «Религия и история», Минск, 20–22 апреля 2017 г. / Ред. и
сост.: С.И. Шатравский, П.Н. Костылев. – Минск, Ковчег, 2018. – 156 с.
ISBN 978-985-7202-62-1

Сборник содержит неопубликованные ранее доклады секции «История религии» V Международной научно-практической религиоведческой конференции, прошедшей в Минске 20–22 апреля 2017 г. Настоящее издание дополняет основной сборник материалов конференции [*Религия и История: материалы V Междунар. науч.-практ. конф., Минск, 20–22 апр. 2017 г. / Под ред. С.И. Шатравского; сост. С.И. Шатравский. – Минск: Изд. центр БГУ, 2017. – 431 с.*].

Статьи сборника окажутся интересны и полезны в научной работе для религиоведов, философов, историков, теологов и представителей иных областей знания, заинтересованных в научном изучении религии. Сборник также может быть использован как дополнительный источник в контексте образовательного процесса по курсам историко-религиоведческого характера.

**УДК 2-67(06)
ББК 86.212я431**

ISBN 978-985-7202-62-1

© Шатравский С.И., Костылев П.Н.,
составление, редакция, предисловие, 2018
© Коллектив авторов, 2017

Оглавление

Предисловие.....	5
Раздел 1. Религия между мифом и историей.....	8
<i>Корначев П.А. Связь понятия энкратии с ангелологией в раннехристианской аскетике</i>	<i>8</i>
Раздел 2. Междисциплинарные проблемы истории религии.....	11
<i>Бахарев Д.С. Исторический мониторинг религиозного ландшафта: композиция метода</i>	<i>11</i>
<i>Крылов Г.Л. Конструирование надрелигиозной национальной идентичности в Египте в XX веке.....</i>	<i>16</i>
Раздел 3. Религии Древнего мира и Античности. Национальные религиозные традиции	22
<i>Пашаева М.Т. Доисламские религии в Азербайджане</i>	<i>22</i>
<i>Иванова А.С. Значение инклюзивистских структур в мифологическом образе Парашурамы.....</i>	<i>31</i>
<i>Барсегян П.А. Особенности культа солнца в древней Армении</i>	<i>37</i>
<i>Миксюк А.С. Содержание реформы Заратуштры</i>	<i>44</i>
Раздел 4. Христианство в Средние века и Новое время	51
<i>Киселев М.С. Осмысление принципов монашеской жизни в раннесредневековой Ирландии на примере трактата «Алфавит благочестия»</i>	<i>51</i>
<i>Гордейчук С.С. Религиозно-политические концепции монархической власти в Священной Римской империи в период Высокого и Позднего Средневековья</i>	<i>55</i>
<i>Орлова М.Н. К вопросу о влиянии отдельных аспектов средневековой церковной картины мира на представления об инкубате</i>	<i>62</i>
<i>Пархоц Д.Г. «Апостол» Франциска Скорины и тексты Геннадиевской Библии</i>	<i>69</i>
<i>Гаджиева У.Ш., Мобили Р.Б., Пашаева М.Т. Удины – неотъемлемая часть паствы Албанской (Кавказской) Апостольской Автокефальной Церкви</i>	<i>75</i>

<i>Мобили Р.Б.</i> Албанская (Кавказская) апостольская церковь: история и современность	83
<i>Альшанская А.В.</i> «Византия» как аргумент в историографии русской церкви XIX–XX вв.	88
<i>Человенко А.С.</i> Орловская семинария в контексте духовно-учебных реформ 60-ых гг. XIX в.	94
Раздел 5. Современное христианство	101
<i>Алейникова С.М.</i> «Русский мир» как «русская идея»: религиозное и политическое	101
<i>Рязанова С.В.</i> Верующие Прикамья в период обновленческих реформ: опыт модернизации религиозного сознания	108
<i>Овчинников П.А.</i> От макро к микро истории: еще один взгляд на историю новомучеников и исповедников Церкви Русской	114
<i>Синанов Б.А.</i> Роль Русской Православной Церкви в формировании духовного и общественно-культурного самочувствия русского населения в Северной Осетии	121
Раздел 6. Исламоведческие исследования	128
<i>Пронин А.Н.</i> Основные черты мистицизма в исламе	128
<i>Цибенко В.В.</i> Национализация религии на примере проекта тюркизации ислама в Турции	135
<i>Сынкова И.А.</i> Библейский текст в китабе XVIII в.	140
<i>Течиев И.И.</i> Роль алавизма (нусайризма) в Гражданской войне в Сирии	147
ОБ АВТОРАХ	152

Предисловие

Настоящее издание содержит 23 ранее неопубликованных доклада центральной тематической секции «История религии» прошедшей в 2017 году очередной Минской религиоведческой конференции, вот уже десять лет проводящейся, главным образом, силами кафедры религиоведения Института теологии имени свв. Мефодия и Кирилла Белорусского государственного университета при постепенно увеличивающемся составе соорганизаторов, представляющих собой ключевые, связанные с изучением религии и культуры, институции трех стран – Беларуси, России и Украины.

Каждые два года Минск становится уникальной площадкой, на которой могут встретиться исследователи, представляющие самые разные подходы к пониманию религии – от богословских и философских до религиоведческих, антропологических, социологических и иных, с одной стороны успешно воспроизводя тезис о единстве социогуманитарного знания, с другой – живым примером аргументируя, что теология и религиоведение, равно как и другие социогуманитарные направления, обращенные к изучению, пониманию и, быть может, объяснению религии, религий и религиозных явлений, вполне способны, не сливаясь в рамках единой предметной области, конструктивно взаимодействовать, служа приращению научного знания и объединяя ученых далеко за рамками самого мероприятия. В этом смысле символичной и оправданной представляется та центральная роль, которую в ведущем религиоведческом мероприятии на постсоветском пространстве занимает именно Институт теологии Белорусского государственного университета. Благодаря этим конференциям религиоведение, мало представленное в системе белорусского образования и науки, получает в Беларуси устойчивый центр международного притяжения в виде серьезного и регулярного научного мероприятия.

География конференции, как и число участников, также со временем расширяется: если на первой было представлено четыре страны – Беларусь, Россия, Украина и Польша (около 50-ти участников), то на двух последних конференциях в 2015 и 2017 годах участники были из 12-ти стран (150 и 173 участника соответственно).

Тема Минской религиоведческой конференции каждые два года трансформируется: после установочной первой конференции 2009 года – «Религиоведение на постсоветском пространстве», название

конференции строго следует формату «Религия и...», обращая свое внимание на различные базовые области действительности, с которыми имеет дело исследователь – текст («Религия и текст: от практики к теории», 2011), человек («Человек и религия», 2013), повседневность («Религия и / или повседневность», 2015), наконец, история («Религия и история», 2017). Грядущая, юбилейная конференция 2019 года – «Религия и коммуникация», – продолжает эту славную традицию. Так формулируемая основная тема предоставляет возможность принять участие в конференции сравнительно большому числу участников, результатом чего становится своего рода академическая полифония (но не какофония!), в рамках которой каждый докладчик находит не только свою аудиторию, но и обратную связь, в том числе – от представителей других академических дисциплин.

Важной чертой прошедших конференций служит также, на наш взгляд, принципиально горизонтальная иерархичность структуры самой конференции. После небольшой пленарной секции, участники, без искусственных размежеваний по страновой принадлежности, возрасту или академическому статусу, представляют результаты своих исследований на тематических секциях, причем на конференции 2017 года центральная тематическая секция оказалась настолько велика, что и ее, в свою очередь, пришлось разбить на 6 тематических панелей: «Религии древнего мира и античности. Национальные религиозные традиции», «Междисциплинарные проблемы истории религии», «Христианство в средние века и новое время», «Исламоведческие исследования», «Религия между мифом и историей», «Современное христианство». Эти панели и стали разделами настоящего сборника.

Минская религиоведческая конференция в каком-то смысле дала путевку в научную жизнь многим студентам, аспирантам и молодым исследователям, годы спустя уже ставшим успешными специалистами в области исследования религии, научными сотрудниками и лекторами ведущих российских, белорусских и украинских научных и образовательных институций, сотрудниками общественных, религиозных и государственных организаций нескольких стран. Пример Минской конференции показывает, что, несмотря на этнические или конфессиональные, общественные или политические различия между учеными, подлинная наука способна объединить усилия исследователей, прежде всего, предоставив им возможность полноценной профессиональной коммуникации.

Представляемое вниманию читателя издание дополняет основной сборник докладов конференции, вышедший в 2017 году под редакцией Сергея Шатравского, и должно рассматриваться в содержательном единстве с ним.

Редакция не всегда разделяет точки зрения авторов, особенно, высказываемые по актуальным проблемам взаимоотношения религии и политики, однако, она сочла своим долгом опубликовать все доклады, поступившие в ее распоряжение.

*Сергей Шатравский,
Павел Костылев*

Раздел 1. Религия между мифом и историей

Корпачев П.А. Связь понятия энкратии с ангелологией в раннехристианской аскетике

Понятие *enkrateia* (от греч. *enkratês* – «владеющий чем-либо») играет важную роль в аскетическом богословии ранних христиан, будучи употребимо как у новозаветных, так и у апокрифических авторов и практически с не изменившимся значением перейдя в литературу эпохи патристики. В книге Деяний Апостольских называются три основные темы проповеди ап. Павла: «о правде, о воздержании (*enkrateias*) и о будущем суде» (Деян. 24:25). Энкратия стала одной из основных тем апостольской проповеди в апокрифических Деяниях Павла и Феклы. К четвёртому веку учение об энкратии стало неотъемлемой частью развитого аскетического богословия, в котором Отцами Церкви проводилась прямая параллель между ангелами и монахами, жизнью служебных духов и «*bios angelicos*».

Христианская ангелология опирается на Ветхий и Новый Завет в качестве основных источников. С греческого *angelos* переводится как «вестник», и в этом значении определение применяется к Моисею (Чис. 20:16) и грядущему Мессии, называемому «Ангелом завета» (Мал. 3, 1). Как особые существа ангелы также присутствуют в Писании: в книге Бытия говорится о Херувиме с огненным мечом, ангелах в видении Иаковом лестницы, в Ис. 6 ангелы присутствуют в видении пророка, неоднократно также их упоминание в псалмах. В Новом Завете об ангелах также упоминается несколько раз: Гавриил возвещает о будущем рождении Спасителя, ангелы служат Христу в пустыне и т. д.

Наряду с упоминаниями об ангелах, в тексте Священного Писания есть и вполне конкретные сведения об их происхождении и природе, на которые позднее смогло опереться богословие. По Неем. 9:6, ангелы сотворены Богом: «Ты, Господи, един, Ты создал небо, небеса небес и все воинство их», – причём в Новом Завете к этому фрагменту частично отсылает Кол. 1:16: «Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли, — все Им и для Него создано». В последней цита-

те интересно также помещение престолов, господств, начальств и властей в категорию «невидимых», т. е. утверждение духовной, бес-телесной природы ангелов. Та же характеристика даётся им и в Евр. 1:6-7, где они прямо называются «духами». Помимо бестелесности и в целом совершенства ангелы наделены также возможностью непосредственно созерцать Бога: «Ангелы их на небесах всегда видят лице Отца Моего Небесного» (Лк. 18, 10).

Во многом именно на упомянутые выше черты описываемых в Вет-хом и Новом Заветах существ опирались аскетические авторы первых веков. Неразрывная связь энкратии и ангелологии в раннем христианстве является в основном следствием не менее тесной связи между подвигом и уединением (от семьи, общины или вовсе от мира). Образ же уединённого подвижника и образ ангела – чистого и не омрачаемого заботами мира слуги Господа – связываются между собой уже у ранних отцов церкви. В аскетическое богословие уподобление ангелам входит в понятие *isangeloi* («подобный ангелам»). Подобны ангелам (*isangeloi*) «дети воскресения» – те, кто достоин восстать после Суда и войти в новую жизнь, и в отношении которых называются обычно два характеризующих ангелов качества: безбрачие и неподвластность смерти, причём второе имеет первое своей причиной¹. Любопытно, что сходное уподобление праведных и ангелов встречается также в иудейской апокалиптической литературе.

Особо следует отметить часто проводимые аскетическими авторами аналогии между целомудренной жизнью и ангельским существованием. Некоторые исследователи полагают, что именно половое воздержание, а не удаление от мира и его соблазнов, стало уже в апостольской проповеди центром учения об энкратии². Среди аскетов Сирии особой популярностью пользовалось Евангелие от Луки, не в последнюю очередь благодаря находимому в нём древними интерпретаторами отрицательном отношении к браку³. Отсылки к «ангельскому» существованию как существованию вне брака есть и в других книгах Нового Завета, к примеру в рассуждении о посмертной судьбе вышедшей поочерёдно замуж за многих братьев женщины в Мк. 12:18-27, где о жизни после воскресения сказано: «когда из мертвых воскреснут, тогда не будут ни же-

¹ Asceticism / V.L. Wimbush & R. Valantasis, eds. New York: Oxford University Press, 1998. P. 135.

² Seim T.K. Children of the Resurrection: Perspectives on Angelic Asceticism in Luke-Acts // Asceticism and the New Testament / Ed. by Leif E. Vaage, Vincent L. Wimbush. New York/London: Routledge, 1999. P. 116.

³ *Ibid.*, p. 115.

ниться, ни замуж выходить, но будут, как Ангелы на небесах» (Мк. 12:25). Вполне естественно, что аскеты II-IV вв. интерпретировали эти фрагменты более жёстко, чем первые христиане, перенося воздержание в половой сфере из жизни загробной в посюстороннюю. У подобной интерпретации аскетических предписаний Нового Завета, без сомнения, всегда существовали противники, в числе наиболее ранних из которых можно, вероятно, назвать самого ап. Павла с его «Соединен ли ты с женой? не ищи развода. Остался ли без жены? не ищи жены» (Кор. 7:27), причём дискуссии продолжались вплоть до VI в., когда их продолжение мы находим у Иоанна Эфесского.

В целом же, энкратия как новое понятие христианской антропологии весьма рано появляется в аскетической литературе и быстро оказывается в ней на одной из центральных ролей при описании должествующих присутствовать у христианского подвижника качеств. Произошедшее во II-IV вв. переосмысление аскетики апостольского века, приведшее к постепенному переходу от «мирского» аскетизма к анахоретству и другим формам монашества, установило тесную связь между аскетическим идеалом (и энкратией как частью его реализации) и *bios angelicos* – «жизнью ангелов». Аскет не только был окружён в своём служении незримыми духами⁴, но сам стал уподобляем им.

⁴ Этот мотив также часто встречается у аскетических авторов, к примеру, у св. Ефрема Сирина. См.: *On Hermits and Desert Dwellers*. 329 ff. Перевод Дж. Амара в: *Asceticism* / V.L. Wimbush & R. Valantasis, eds. New York: Oxford University Press, 1998. P. 149.

Раздел 2. Междисциплинарные проблемы истории религии

***Бахарев Д.С.* Исторический мониторинг религиозного ландшафта: композиция метода**

Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, грант № 15-06-08541 «Религиозное разнообразие евразийского города: статистический и картографический анализ (на примере Екатеринбурга в конце XIX — начале XXI в.)»

Религиозные сообщества, их судьбы и специфику нельзя назвать самыми простыми объектами исследования в гуманитаристике. Это регулярно побуждает религиоведов искать все новые методические подходы в смежных науках: социологии и антропологии, статистике и географии. Одним из таких подходов, заимствованных у западной школы «культурной географии», стал культурный ландшафтинг, отечественными исследователями религии успешно перекованный в религиозный¹. Изучение религиозного опыта территории сквозь призму «ландшафтного подхода» - молодое направление, которое уже завоевало изрядное число сторонников и имеет богатую русскоязычную историографию². Традиционно большее внимание изучению религиозных ландшафтов уделяется в Урало-Сибирских проектах³. Уральская традиция предлагает два определения концепта: либо как «религиозная ситуация, складывающаяся на определенной территории в различные исторические периоды»⁴, либо «система культовых объектов, связанных с духовными ценностями населения отдельно взятой

¹ О зарубежных истоках подхода: *Главацкая Е.М.* Религиозный ландшафт Урала: феномен, проблемы реконструкции, методы исследования // Уральский исторический вестник. № 4 (21). 2008. С. 76-82.

² О становлении подхода на российской почве: *Манькова И.Л.* Формирование православного ландшафта Зауралья в XVII в. // Уральский исторический вестник. № 4 (21). 2008. С. 83-97.

³ См.: Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных территорий Центральной Азии. Барнаул, 2014. Том 1. Поздняя древность-начало XX века; *Главацкая Е.М.* Эволюция религиозного ландшафта Урала в конце XIX-XX вв.: историко-культурный атлас // Известия Уральского федерального университета. Серия 2: Гуманитарные науки. Том 120. № 4. 2013. С. 305-309.

⁴ *Главацкая Е.М.* Религиозный ландшафт Урала: феномен, проблемы реконструкции, методы исследования // Уральский исторический вестник. № 4 (21). 2008. С. 79.

территории в историческом развитии»⁵. Обе дефиниции определяют ландшафт не только как объект, но и как процесс. Видится, что в русском языке коннотации термина «ландшафт» слабо связаны с продолжающимся действием; это затрудняет полноценное восприятие концепции. Не меняя сути подхода, предлагается в качестве обозначения процесса изменения ландшафта использовать словесную конструкцию «исторический мониторинг религиозного ландшафта». Понятие очевидно родственно этнологическому и экологическому мониторингу, но в нашем случае целью мониторинга будет не прогнозирование результатов, а реконструкция исторической судьбы объекта исследования – религиозной общины, ее деятельности и специфики. Также оба определения ландшафта подразумевают разнородность элементов ландшафтной мозаики. В данной работе будет предпринята попытка конкретизировать базовые части религиозного ландшафта – объекты мониторинга.

Первым очевидным элементом наблюдения являются культовые объекты территории. Исследователи проекта «Эволюция религиозного ландшафта Урала в конце XIX-XX вв.: историко-культурный атлас» выделяли на Урале следующие типы объектов: приходские храмы, монастыри, часовни, явленные и чудотворные иконы, природные сакральные объекты. Появление таких объектов – главных визуальных маркеров ландшафта – свидетельствует о религиозном освоении территории. Но этот сегмент ландшафта часто зависим от государственно-конфессиональных отношений: мусульмане Российской империи имели право на строительство мечети лишь при наличии в общине двухсот мужчин согласно последней ревизии, в Крыму же при соседстве с христианскими церквями должны были получить дозволение местного православного архиерея⁶. Следовательно, иногда даже на освоенной с религиозной точки зрения территории у сильной общины может не быть богослужебного здания, поэтому их число – важный, но не единственный показатель.

Специфика и численность духовенства также имеет большое значение в историческом мониторинге религиозной ситуации. Она демонстрирует уровень внутренней целостности церкви: после разрешения в 1863 году студентам духовных семинарий поступать в университе-

⁵ Манькова И.Л. Формирование православного ландшафта Зауралья в XVII в. // Уральский исторический вестник. № 4 (21). 2008. С. 85.

⁶ Свод законов Российской империи, издания 1857 года. Т. 12. Ч. 1. Ст. 261, 263. СПб., 1857. С. 58.

ты уже в 1875 г. 46% студентов университетов страны составляли бывшие семинаристы⁷. Резкий отток молодых грамотных кандидатов в клирики вызвал такое же резкое падение уровня образования приходского духовенства по всей России в последующие годы. Этот факт демонстрирует кризис идеологического единства и преемственности духовенства конфессии.

Наиболее важной категорией является уровень религиозности населения, реконструируемый на основании косвенных данных. Источниками могут быть внутрицерковная документация – клировые ведомости, официальная статистика – губернские и епархиальные календари, переписи населения и статистические описания, или культовая регистрация – метрические книги. Уровень религиозности – часто непредсказуемая вещь, подчас совершенно неожиданно коррелирующая с другими категориями наблюдения: согласно переписи 1937 года 56,7% людей старше 16 лет верили в Бога⁸. Этот факт тем более удивителен в условиях почти полной атрофии к концу 1930-х гг. храмового ландшафта и репрессий в отношении духовенства и мирян.

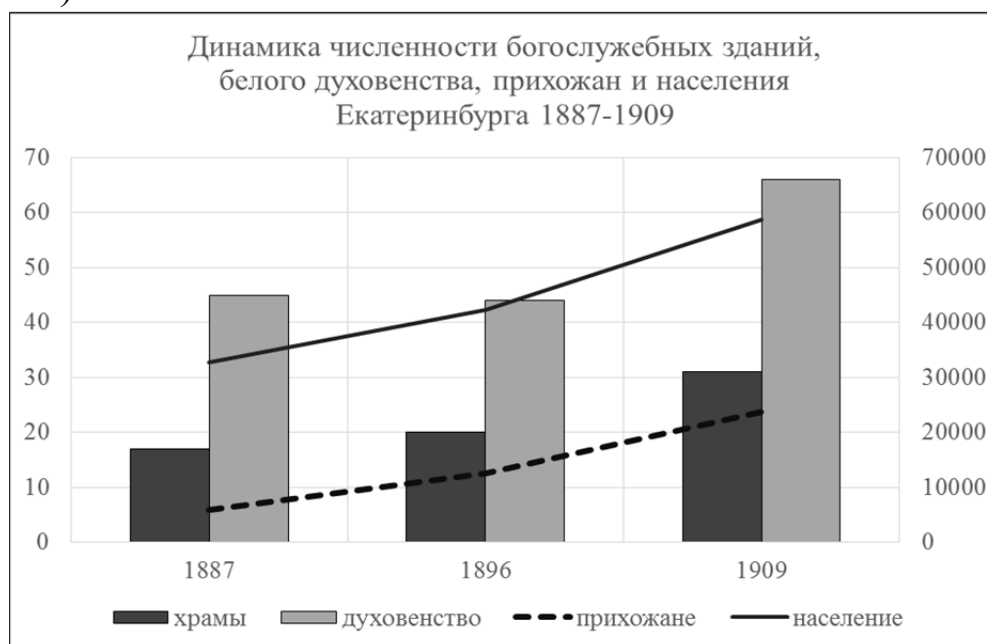
Помимо перечисленных изменений исторический мониторинг религиозного ландшафта по мере возможностей должен включать максимальное число параметров: уровень образования мирян и духовенства; экономические параметры – капитал прихода, доходы причта и уровень жизни прихожан; демографическую картину – половозрастная структура общины, уровень рождаемости, смертности и брачные стратегии; антропологическое измерение – специфика отношений личности и церкви, степень вовлеченности прихожан в церковную жизнь, соотношение с другими мировоззренческими системами; государственно-конфессиональные отношения: статус конфессии в государстве, ее права и обязанности; общественно-конфессиональные отношения: религиозно-гражданские ассоциации, репутационный капитал конфессии в обществе и др.

Иллюстрировать этот метод может исследование русского официального православия в Екатеринбурге конца XIX-начала XX вв. Горнозаводская столица Урала в религиозном отношении к этому времени состояла из ряда институционализированных деноминаций: официального православия, единоверия, старообрядчества, лютеранства,

⁷ Литвак Б.Г. Русское православие в XIX веке / Русское православие: вехи истории. М., 1989. С. 357.

⁸ Жиромская В.Б. Отношение населения к религии: по материалам переписи 1937 года // Труды Института российской истории РАН. 2000. № 2. С. 330.

католицизма, иудаизма и ислама. Все неправославные общины, будучи меньшинством, тем не менее, уверенно чувствовали себя в религиозном пространстве Екатеринбурга и динамично развивались вплоть до Революции 1917 года⁹. Официальное православие, имея приверженцами более 90% населения, создало самый развитый религиозный ландшафт: число богослужебных зданий, белого духовенства и прихожан неуклонно увеличивалось все пореформенное время (см. рис. 1¹⁰).



Однако, львиная доля всех построенных храмов – комнатные домовые церкви, устроенные при различных заведениях на пожертвования зажиточных горожан, т.е. де-факто это не столько результат естественного развития религиозности православных горожан, выраженной в увеличении числа элементов православного ландшафта, а манифестация благочестия (искреннего или показного) отдельных граждан, которые могли это себе позволить. При этом основная тя-

⁹ Главацкая Е.М., Боровик Ю.В., Бобицкий А.В. Католики Екатеринбурга в конце XIX-начале XX вв. по материалам переписей и метрических книг // Известия Уральского федерального университета. Серия 2: Гуманитарные науки. Том 154. № 18 (3). 2016. С. 68-84; Старостин А.Н., Главацкая Е.М. Мусульманская община Екатеринбурга во второй половине XIX-начале XX вв.: численность и институты // Известия Уральского федерального университета. Серия 2: Гуманитарные науки. Том 157. № 18 (4). 2016. С. 244-253.

¹⁰ Составлено по: Екатеринбургский епархиальный адрес-календарь. 1887. С. 50-54; Адрес-календарь и памятная книжка Пермской губернии на 1896 год (високосный). Пермь, 1895 (обл. 1896). С. 173-187; Справочная книжка Екатеринбургской епархии на 1909 год. Екатеринбург, 1909. С. 15-32; Памятная книжка и адрес-календарь Пермской губернии на 1888 год. Пермь, 1887. С. 38; Адрес-календарь и памятная книжка Пермской губернии на 1897 год: (с приложением двух видов Белогорского монастыря). Пермь, 1897. Отдел III. С. 1; Адрес-календарь и справочная книжка Пермской губернии на 1909 год. Пермь, 1908. С. 56.

жесть по «освоению» новых элементов ландшафта ложилась на плечи приходского духовенства, которое, с трудом замещая новые вакансии, испытывало отчаянный дефицит самых востребованных категорий клириков - псаломщиков и диаконов, поэтому эти ступени церковного штата часто занимали священники или даже протоиереи. Кроме того, рост числа прихожан происходил, как видно из данных церковной статистики, лишь в абсолютных числах, в процентном соотношении от всего населения города неуклонно сокращаясь, что соответствовало общей тенденции дехристианизации и секуляризации населения России¹¹. На основании проведенного анализа можно предположить, что общий уровень воцерковленности и религиозности православных горожан Екатеринбурга в начале XX века плавно снижался, что отчасти проявилось в годы советских антицерковных репрессий.

Методический концепт религиозного ландшафта и его исторического мониторинга – уже доказавший свою эффективность инструмент исследования религиозной ситуации. Успешность его использования во многом заключается в возможности избрания отдельного «слоя» наблюдения – богослужебных зданий или местночтимых святых. Подобные феноменологические проекты достаточно важны, но для полного охвата исторической конфессиональной картины и ее эволюции требуется привлечение максимального количества источников и категорий учета в мониторинге. Совершенно необходимым для реконструкции уровня религиозности следует считать следующий минимальный набор элементов наблюдения: число богослужебных зданий, число клириков, абсолютная и относительная численность верующих. Этот подход позволит более точно реконструировать историческую судьбу религиозной общины и особенности ее деятельности.

¹¹ Андреева Л.А. Процесс дехристианизации в России и возникновение квазирелигиозности в XX веке // *Общественные науки и современность*. 2003. № 1. С. 98-99.

Крылов Г.Л. Конструирование надрелигиозной национальной идентичности в Египте в XX веке

Тесный и болезненный контакт с европейской цивилизацией в XIX в. породил в Египте несколько параллельных, а зачастую и разнонаправленных процессов, которые продолжают будоражить эту страну и по сей день. В момент столкновения динамично развивающейся Европы с погрузившимся в застой Египтом, представлявшим не только арабомусульманскую цивилизацию, но также хранившим христианское наследие и древний дух страны фараонов, со всей остротой был поставлен вопрос о сохранении египетской национальной и культурной самобытности. Цивилизационная агрессия Севера стала вызовом для Египта не только как государства, но и как общества с двумя его основными составляющими: мусульманским большинством и христианским (коптским) меньшинством.

Стремясь подтянуть Египет к уровню развитых европейских стран, в начале XIX в. правитель Мухаммед Али инициирует всеобъемлющие преобразования общественной жизни. В этом контексте значительная часть интеллектуальной элиты обратилась к светским ценностям Европы. При этом сработал и своего рода инстинкт самосохранения общества: как у мусульман, так и у христиан, почувствовавших угрозу собственной религиозной и культурной самобытности, появились деятели, ратовавшие за возрождение основ собственного вероучения, которое понималось как основной компонент уникального лица Египта. Однако религиозное возрождение или возвращение к основам (фундаментализм) не могло служить в качестве начала, объединяющего весь народ. Для сохранения единства нации нужно было нащупать нечто надрелигиозное, общее и родное для последователей обеих религий. Необходимо было переосмыслить историю Египта, проникнутую жёсткой конкуренцией между глубоко укоренившимися в его цивилизационном коде двумя монотеистическими религиями, и найти ту смутно осознаваемую национальную самость, понять, в чём именно состоит та объединяющая преемственность целей, мотивов и жизненных установок египтян, позволяющая говорить о них как об одном народе.

Эти поиски, начавшиеся в первых годах XX в. заметно интенсифицировались с обретением Египтом независимости от Британской империи в 1922 г. До этого более тысячи лет христианское меньшинство

воспринималось через призму шариатской теории зиммы – покровительства мусульманского большинства над иноверцами из числа «людей Писания»¹, ставившей последних в подчинённое положение. Принятая в 1923 г. конституция сулила кардинальные перемены: она утверждала равенство всех египтян перед законом с точки зрения прав и обязанностей, независимо от происхождения, языка или религии, гарантировала свободу вероисповедания и провозглашала свободу отправления религиозного культа в рамках норм общественного порядка и морали. Правда, конституция также закрепляла за исламом статус государственной религии, никак не оговорив статус христианства. Впоследствии это негативно отразилось на положении коптов с точки зрения гарантий им равенства с мусульманским большинством, однако тогда казалось, что долгожданное равноправие уже достигнуто. В пришедшей к власти после революции 1919 г. партии «Вафд» было немало коптов², что обеспечило успешную инкорпорацию египетских христиан в политическую жизнь. Христиане активно участвовали и в деятельности и других партий, занимали ключевые посты в правительстве. Статус партии «Вафд» как авангарда национально-освободительного движения делал её руководителей, мусульман и коптов, лидерами всего народа. Выдвигаемые ей кандидаты-христиане побеждали на выборах в округах, где большинство избирателей были мусульмане. Впервые копты вошли в правящую элиту не благодаря принадлежности к состоятельной общественной верхушке, но из-за того, что избиратели увидели в них людей, способных воплотить их общие чаяния.

Однако идеи об общей национальной идентичности, находившие поддержку во времена доминирования на политической арене партии «Вафд», отошли на периферию с её роспуском после революции 1952 г. Ни господствовавшая при президенте Гамале Абдель Насере (1956-1970) идеология панарабизма, ни тем более усилившийся при его преемнике Анваре Садате (1970-1981) исламизм не могли вписать коптов,

¹ Христианами и иудеями.

² Среди ближайших сторонников лидера вафдистов Саада Заглюля были два крупных землевладельца-копта с юга Египта – Синот Ханна (1875-1930) и Джордж Хайят (1862-1932). В состав египетской делегации на переговорах в Париже о будущем страны входили ещё два копта – Виса Васиф (1873-1931) и Васиф Бутрус Гали (1876-1958), сын бывшего премьер-министра Бутруса Гали. В годы революции в партию вступило большое число коптов. В 1923 году исполком партии «Вафд» включал в себя 8 мусульман и шесть коптов - помимо упомянутых четырёх деятелей, в него вошли Муркус Ханна (1872-1934) и Макрам Убейд (1889-1961). Последний в 1927-1942 гг. занимал пост генерального секретаря партии и имел репутацию одного из наиболее влиятельных политиков страны.

не являвшихся ни арабами, ни мусульманами, в парадигму единой нации³. Обжёгшись о политический ислам⁴, египетское государство при президенте Хосни Мубараке (1981-2011) благосклонно относилось к попыткам развития идеи об общей идентичности египетского народа, набиравшей популярность среди интеллектуальной элиты. Люди творческих профессий и учёные-социологи подтверждали рассуждения о единой идентичности наблюдениями за земледельческой народной культурой, общей для мусульман и коптов⁵. Символами единой общности стали и подчинённость жизни сельского труженика ритму разливов Нила, и уходящие корнями в эпоху фараонов обряды встречи весны (праздник шамм-эн-насим), и церемонии сорокового дня после рождения или смерти. Эту интеллектуальную работу публицист Талляль Асад назвал «сознательным усилием по конструированию секулярной массовой культуры для Египта»⁶. Идеей увлеклись кинематографисты и художники⁷. Выдержанные в этом ключе телефильмы 1980-1990-х гг. египетский исследователь Лиля Абу Люгуд описывает как «национальную педагогику»⁸, поясняя, что эта продукция создавалась с очевидной целью укрепления национального духа, чувства нации, распространения определённой модели национальной культуры, которая с точки зрения политической и интеллектуальной элиты являлась наиболее подходящей для общества. По наблюдению Абу Люгуд, в созданных в этот период фильмах и сериалах в качестве основной угрозы египетской самобытности воспринимаются глобализация и религиозный экстремизм, а религиозные деления и противоре-

³ *Gershoni, Israel and Jankowski, James P.* Egypt, Islam and the Arabs: The Search for Egyptian Nationhood, 1900-1930. New York: Oxford University Press, 1986.

⁴ Заигрывавший с политическим исламом президент А. Садат погиб от рук террориста на параде 6 октября 1981 г.

⁵ Среди наиболее заметных плодов этой работы – составленный в 1953 г. «Словарь египетских обычаев, традиций и выражений» известного литератора Ахмеда Амина [Ахмед Амин. Камус аль-адат ват-такалид валь-ибарат аль-мысрийа. Каир, Дар аш-Шурук, 2010. (араб)], исследования фольклористов Ахмеда Рушди Салеха и Сейида Увейса и четырёхтомник географа Гамалья Хамдана «Египетская личность: исследования гения места», созданный в период с 1975 по 1984 гг. [Гамаль Хамдан. Шахсийат Мыср. Дираса фи абкарийат аль-макан. Каир: Мактабат аль-усра, 2001. (араб.)].

⁶ *Asad, Talal.* Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003. P. 253-254.

⁷ *Winegar, Jessika.* Creative Reckonings: The Politics of Art and Culture in Contemporary Egypt. Stanford, CA: Stanford University Press, 2006.

⁸ *Abu-Lughod, Lila.* Dramas of Nationhood: The Politics of Television in Egypt. Chicago: Chicago University Press, 2004. P. 135–172.

чия рассматриваются как чуждые для национального характера египтян явления⁹.

Приведём типичный пример образных рассуждений сторонника такого понимания египетского национального характера. «Давайте искать тот секрет скрытой силы, которая позволила египтянам остаться в живых, несмотря на пережитые ими катастрофы, каждая из которых могла бы сломать хребет самого сильного народа. Как много народов не смогли противостоять силам времени и силам зла! Просто спросите себя, где шумеры, аккадцы, хананеи, вавилонцы и другие современники древних египтян? Секрет кроется в одном талисмани – «национальном единстве». Под ним мы не подразумеваем политическое единство, достигнутое при фараоне Менесе, когда он объединил королевства дельты и Верхнего Египта, ... но единство древних египтян как группы людей, существовавшее за тысячи лет до возникновения политического единства»¹⁰.

Элементом, позволяющим совместить первоначально светскую идеологию национального единства, базирующуюся на мысли о существовании некоего особого древнего и самобытного египетского характера, стал фараон Эхнатон (1351-1334 до н.э.). Известно, что этот правитель провёл религиозную реформу и установил культ единого бога солнца – Атона, что дало египтянам говорить, что именно у них впервые родилась вера в единого Бога. Некоторые копты обосновывают первенство египтян в поклонении единому Богу, ссылаясь и на Ветхий Завет¹¹: «Все сыны родины – мусульмане и христиане – являются коптами и египтянами, сынами Мицраима, отпрыска Ноя, мир ему. А Ной происходит от Адама, отца человеческой расы, в десятом поколении»¹². Интересно, что в вышеприведённой цитате коптами называются все египтяне, независимо от их религии, на основании происхождения слова «копт» от самоназвания страны - Египет.

⁹ Этот идеологический дискурс присутствует в работах людей самых разных убеждений – публициста и близкого соратника президента Насера Мухаммеда Хасанейна Хейкала (1923-2016); либерального публициста Гамаль Бадауи (1934-2007) исламиста Фахми Хувейди (1937), авторитетного юриста Тарика аль-Бишри (1933), когда-то симпатизировавшего социалистической идеологии, но в 1970-х гг. увлекшегося социально-политическим учением ислама.

¹⁰ Гамаль Бадауи. Муслимуна валь-акбат мин аль-махд иляль-магд. Каир: Дар аш-Шурук, 2000. С. 8-9 (араб.).

¹¹ См.: Быт. 10:6, 13.

¹² Антуниус аль-Антунни. Ватанийат аль-каниса аль-кибтийа ва тарихуха аль-муасыр (Патриотизм египетской церкви и её современная история). Т. 4. Каир: Шарикат ат-тыбаа аль-мысрийа, 2004. С. 216. (араб.).

Особую актуальность поиски общей надрелигиозной идентичности приобрели в контексте риторики о защите прав коптского меньшинства. Усиление политического ислама и рост фундаменталистских настроений, ставший особо заметным в 1970-х гг., привёл к участвовавшим нападениям на христиан со стороны исламистов и подстрекаемых ими отсталых масс. Государство на протяжении всего правления президента Хосни Мубарака чередовало силовую тактику с заискиваниями перед политическим исламом и даже попытками перехватить у него инициативу в деле внедрения исламских принципов в политику. Эта противоречивость внутренней политики не могла не сказаться отрицательно на положении коптов, чувствовавших себя всё менее защищёнными. В то же время ряд государств пытался оказывать политическое давление на Египет, прикрываясь лозунгами защиты прав религиозного меньшинства. В качестве реакции государственные идеологи пытались оспорить применимость термина «меньшинство» в отношении коптов и оправданность деления египтян на мусульман и христиан. Противники такого деления категорически отрицали наличие существенных культурных различий между египетскими мусульманами и христианами. Квинтэссенцией данной позиции является высказывание высокопоставленного функционера правившей во времена Хосни Мубарака Народно-демократической партии, публициста Мустафы аль-Фики: «Копты в Египте – уникальная группа по сравнению с другими меньшинствами в мире. Это так, потому что их глубокая и очевидная укоренённость в государстве, в долгой и хорошо известной истории делает их неотъемлемой частью ткани египетского народа (в большинстве мусульманского) в социальном и демографическом плане»¹³.

Ему вторит публицист Мухаммед Хасанейн Хейкал: «Что удивляло и продолжает удивлять меня, это то, что коптов Египта нельзя считать одним из меньшинств арабского мира и Ближнего Востока ни этнически, как курдов Ирака и берберов Магриба, ни конфессионально, как друзов или армян в Израиле или Ливане, ни даже религиозно»¹⁴. Вот в

¹³ *Аль-Фики, М.* Аль-Акбат фис-сийаса аль-мысрийа: Макрам Убейд ва давруху филь-харака аль-ватанийа (Копты в египетской политике: Макрам Убейд и его роль в национальном движении) / Мустафа Аль-Фики. – Каир : Дар аш-Шурук, 1988. С. 161 (араб.).

¹⁴ Можно предположить, что под конфессиональным меньшинством, противопоставляемым религиозному меньшинству, Хейкал подразумевает особые течения в данной религии, которые, по его мнению, представляют собой армянское христианство и друзская религия в отличие от других направлений христианства и ислама, распространённых в Израиле и Ливане.

чём секрет того, что выделяет египтян на протяжении всей истории этой земли, вот в чём секрет сплочённости цивилизационного блока, который представляет собой египетский народ»¹⁵.

Сейчас, в период обострившихся общественно-политических противоречий, когда религиозный элемент зачастую эксплуатируется силами, пытающимися дестабилизировать египетское государство, поиск начал, сохраняющих нацию от разделений, вновь становится актуальным. И вовсе не случайно в этой связи, что нынешний режим президента Абдельфаттаха ас-Сиси, пришедшего на смену исламисту Мухаммеду Мурси (2012-2013), вновь обращается к «национальной педагогике» времён Мубарака в поисках преодоления порождённых политическим исламом разделений.

¹⁵ Хейкал, Мухаммед Хасанейн. Аль-Акбат лейсуль-акаллия (Копты – не меньшинство). Каир: Дар аш-Шурук, 1994. С. 2 (араб.).

Раздел 3. Религии Древнего мира и Античности. Национальные религиозные традиции

Пашаева М.Т. Доисламские религии в Азербайджане

Данная работа выполнена при финансовой поддержке Фонда Развития науки при Президенте Азербайджанской Республики. Грант № EIF-KETPL-2-2015-1 (25)-56/54/5

Доисламские воззрения азербайджанского народа своими корнями уходят в глубокую древность. Их следы до сих пор сохраняются в народных верованиях. Будучи с древнейших времен территорией пересечения и взаимовлияния различных культур Азербайджан является многоконфессиональным государством. В разные периоды в той или иной степени распространенные здесь такие религии, как идолопоклонничество, зороастризм, иудаизм, христианство и ислам оказывали взаимовлияние друг на друга. Период существования Кавказской Албании, древнего государства Азербайджана, объединяющий в себе античную и раннесредневековую культуры страны, представлял собой самый значительный этап доисламских верований азербайджанского населения. Как известно из письменных источников, в Албании до христианства многоэтническое население страны поклонялись Луне, Солнцу, Небу, звездам, молнии и другим явлениям природы. Роль самого важного источника в изучении доисламских верований азербайджанцев принадлежит сведениям античных авторов об албанах, с которыми связан важнейший период нашей этнической истории, ибо они являются предками современных азербайджанцев. Страбон, называя албанские божества греческими именами, указывал, что до принятия христианства албаны поклонялись Гелиосу (богу Солнца), Зевсу (богу Земли и Неба) и в особенности Селене (богине Луны), храм который находился вблизи Иберии¹. Албанский автор Моисей Каланкатуйский в своем труде «История албан» тоже сообщал о распространении в Албании с древнейших времен первобытных верований, в частности о поклонении огню, деревьям, воде, земле и пр.² Археологические исследования в свою очередь подтверждают факт поклонения албанами различным природным стихиям. Во время археологических исследований в Дашкесане, Шамкире,

¹ Страбон. География: в 17-ти кн. / Пер. Г.А. Стратановского. Л.; М., 1964. Кн. XI, гл. 4, 7.

² Каганкатвацци М. История агван. СПб., 1861. Кн. I, гл. 16–17.

Нахчыване и Шеки были выявлены надгробия III тыс. до н.э. в форме полумесяца и Солнца; кольцо с изображениями богини Афродиты, Луны и звезды, а также другие материалы, связанные с астральными культами^{3;4}. Этнографические исследования также подтверждают сообщения античных авторов о политеистических культах албан. Во время этнографических экспедиций в Губинском и Габалинском регионах были выявлены древние погребальные памятники с изображением Луны, Солнца, древа жизни, свойственных для доисламской идеологии азербайджанцев. Информация, предоставленная Страбонам о том, что пожилые люди веселятся всю ночь в честь новой луны, веря в то, что они умрут и возродятся, как Луна⁵ позволяет понять сущность знака полумесяца, занимающего особое место в похоронных церемониях населения древнего Азербайджана. Следы веры в жизнь после смерти, можно заметить в образцах азербайджанского фольклора, а также поминальных обрядах населения Азербайджана. В основном они связаны со сравнениями событий происходящих в природе, например «возрождение природы», заход и восход Солнца и Луны.

Характерные для албанской культуры астральные верования, мировоззрения и обряды и по сей день сохранились в верованиях населения. В Азербайджане существуют традиции – приношения жертву Луне, изготовление с соблюдением особых ритуалов для детей оберегов в форме полумесяца. Издревле с каждым появлением новой Луны, протягивая руки к небесам, обращались к Луне с мольбами о долголетию. Эта традиция, встречающаяся во многих регионах Азербайджана, ныне слилась с исламской идеологией и при виде новой луны, пожилые люди произносят салават по канонам ислама.

В верованиях населения Азербайджана еще более заметны следы культа Солнца. В целом, среди небесных тел азербайджанцы считают Солнце наиболее священным, и, даже клянутся Солнцем. В XIX в. среди населения исполняли обряд приворота, связанный с Солнцем⁶.

Одним из важнейших этапов истории религий в Азербайджане является период принятия христианства. Азербайджан стоит в ряду стран, в которых возникли ранние христианские общины (I век). В

³ Геюшев Р.Б. Христианство в Кавказской Албании. Баку, 1984. С. 29.

⁴ Ахундов Т. Северо-западный Азербайджан в эпоху энеолита и бронзы. Баку, 2001. С. 89–99.

⁵ Страбон, III, IV, 16; 25.

⁶ Бежанов М. Краткие сведения о селе Варташен и его жителях. СМОМПК, вып. 14. отд. 1. Тифлис, 1892. С. 249.

Азербайджане существовала одна из самых древних церквей Кавказа и всего христианского мира – Албанская Апостольская Автокефальная церковь. Азербайджан относится к числу тех стран, где христианские общины возникли еще задолго до IV в., до становления христианства государственной религией. В начале первых веков нашей эры в Албанию – древнее государство Азербайджана, проникают первые христианские миссионеры, апостолы и ученики апостолов из Иерусалима, из Сирии, создаются первые христианские общины.

Христианство в Албании различает два периода. Первый, так называемый апостольский период, связанный с именами апостолов Фаддея, Варфоломея и ученика апостола Фаддея — Елисея. Об их деятельности в проповедовании христианства в Албании оставили сведения албанские авторы – М. Каланкатуйский, Мхитар Гош и т.д.^{7;8} «Варфоломей .. прошел через Атрпатакан, пришел со своими учениками и, пройдя через реку Аракс, вступил в пределы Сюника и приступил к проповеди в селе Ордубад⁹.

На Кавказе приверженность местного населения к языческим культам была невероятно сильной. Оттого и апостолом пришлось вести очень напряженную борьбу за торжество христианства над язычеством. Некоторые из них находили здесь мученическую смерть. Одним из первых являлся Варфоломей. Согласно данным источникам, апостол Варфоломей из-за проповеди христианства был распят язычниками, магами в храме Арты у подножия Девичьей башни в древнем Баку, где были сильны огнепоклоннические традиции¹⁰. Святой Варфоломей был убит в 71 г.¹¹ Впоследствии на месте его распятия был построен албанский храм. Проведенные на территории старого города «Ичери Шехер» в 1983–1984 гг. археологические раскопки подтвердили, что рядом с Девичьей башней существовало два храма огня, на основании которых был построен древний албанский храм¹². Местное церковное предание указывает и место мученической кончины апостола Варфоломея у подножия Девичьей башни на террито-

⁷ *Моисей Каганкатвацци*. История агван. СПб., 1861. Кн. I, гл. 4–6.

⁸ *Мхитар Гош*. Албанская хроника / Предисл., пер. и коммент. З.М. Бунятова. Баку, 1960. С. 8.

⁹ *Мамедова Ф.* Политическая история и историческая география кавказской Албании (III в. до н.э. – VIII в. н.э.). Баку, 1986. С. 223.

¹⁰ *Никоноров А.* История христианства в Кавказской Албании. Баку, 2005. С. 50.

¹¹ *Мамедова Ф.* Кавказская Албания и албанцы. Баку, [бг]. С. 535.

¹² *Ахундов Д.А.* Архитектура древнего и ранне-средневекового Азербайджана. Баку, 1986. С. 188.

рии «Ичери Шехер», где согласно историческим сведениям на фундаментах языческого храма Арта была сооружена христианская церковь. В начале XIX века на месте обветшавшего албанского храма Русской Православной Церковью была построена часовня в честь святого Апостола, простоявшая до 1936 года. Памятная мраморная доска на стене часовни сообщала, что «на сем месте за Христа пролил свою кровь один из 12-ти учеников Христовых – святой апостол Варфоломей»¹³. В 1836 г. после ликвидации Албанской церкви Указом императора Николая II на месте этого древнего албанского храма была воздвигнута Православная церковь¹⁴. Однако в советский период эта церковь, как и многие другие, была разрушена. В настоящее время ежегодно христиане, собираясь возле Девичьей башни на месте убиения святого Варфоломея, чтут его память религиозными обрядами.

Проникновение христианства, образование раннехристианской общины в Албании связано как с именем апостола Варфоломея, так и с именем апостола Фаддея и его учеником Елисеем. В удел Албании достался святой апостол Фаддей, ... который, также принял мученическую смерть по дороге¹⁵. Далее Каланкатуйский подчеркивает, что Елисей — ученик апостола Фаддея, получив в Иерусалиме рукоположение в патриархи Албании, основал здесь церковь, которая была первой церковью в Закавказье. К тому же, рукоположение он получил в I в. от первого патриарха Иерусалима Иакова, брата самого Господа¹⁶.

В христианской литературе Елисей известен не только как ученик Фаддея, но и как пророк¹⁷. Елисей в албанских землях стал фактически основателем албанской церкви. «Прибыв в Гис, построил там церковь и отслужил обедню. На этом месте была основана наша, Восточного края, церковь»¹⁸. «Местечко Гис» идентифицируется с селением Киш Шекинского района Азербайджана, а церковь, построенная Елисеем, идентифицируется с церковью селения Киш. Храм апостола

¹³ Никонов А. Там же.

¹⁴ Полное Собрание Законов Российской империи. Отделение первое. 1836. От № 8739 – 9493. С-Петербург: 1837, № 8970, глава 1-10, §1-141, с.194-209 (Российская Государственная Библиотека. Е 122/2

¹⁵ Каганкатвацци М. Кн. I, гл. 6.

¹⁶ Каганкатвацци М. Кн. I, гл. 6, 28; Кн. II, гл. 30, 42, 48; III кн, гл. 8, 23.

¹⁷ Мамедова Ф. Политическая история и историческая география Кавказской Албании (III в. до н.э. – VIII в. н.э.). Баку, 1986.

¹⁸ Каганкатвацци М. Кн. I, гл. 6.

Елисея в селении Киш недалеко от города Шеки сохранившийся до наших дней, оставила современному поколению материальное свидетельство древности, апостольского начала Албанской Церкви. Древнейший храм Кавказской Албании – церковь святого Елисея в селении Киш, является сегодня памятником многовековой христианской культуры закавказского региона.

Религиозно–проповедническая деятельность святого Елисея в Албании осуществлялась приблизительно в 51–62 гг.¹⁹ Как выше сказано, св. Елисей основал христианскую церковь в селе Гис, ныне локализирующуюся в селении Киш в Шекинском районе Азербайджана, и это место стало духовной столицей и местом самого раннего просвещения жителей Албании.

Согласно источникам, св. Елисей, заложивший основу христианства и Албанской церкви в землях албан погиб смертью мученика. Моисей Каланкатуйский сообщает: «...Прибыл (Елисей – М.П.) в область Ути, в город **Согарн** с тремя учениками, родственники которых, некоторые беззаконники, погнались за ними, и один из учеников получил от них кончину мученическую... Святой первосвятитель... «Уходя оттуда (из Гиса – М.П.) проходил через небольшую долину **Зергуни**, где находилась жертвенница идолопоклонников, и там он принял венец мученика и неизвестно кем было совершено это дело. После того превосходные останки его были брошены в ров преступников и зарыты долгое время в местечке, которое называлось **Гоменк**»²⁰. Несмотря на то, что весь маршрут св. Елисея примерно изучен, но место его смерти до сих пор остается неизвестным. Особый интерес представляют топонимы, – это Согарн, Зергуни, Гомэнк локализирующиеся по-разному. По мнению М. Бархударянца, **Согарн** (Срхарн) - это город Габала²¹. В результате наших этнографических и топонимических исследований было выявлено, что долина Зергуни это территория нынешнего села Зараган Габалинского района, а Гомэнк это нынешнее село Бум Габалинского района. В пользу этой версии говорит тот факт, что данное село находится не так уж и далеко от Зарагана. Также во время этнографических опросах проведенная нами в селе Бум Габалинского района выяснилось, что среди жителей

¹⁹ Мамедова Ф. Кавказская Албания и албанцы. Баку, 2005. С. 532.

²⁰ Каганкатвацци М. История агван. СПб., 1861. Кн. I, гл. 6.

²¹ У М. Бархударянца есть упоминание еще о том, что по легенде один из учеников апостола стал мучеником и был похоронен в Нидже, другой – в Варташене, а третий – на месте святилища Гом-Мурат (ныне Комрад) недалеко от Ниджа.

села сохранилось легенда о св. Елисее. Здесь чтут Елисея до сих пор, как *Yelisey baba* (отец Елисей), несмотря, что в селении все мусульмане. На окраине нижней части села, в лесу, находится старое кладбище, разделенное посередине глубоким рвом. Целебный родник, находящийся рядом, жители села считают священными и называют пиром (*Yelsuy baba piri-azerb*). Почитание его жителями села столь высоко, что позволительно только пить, даже умывать лицо считается грехом. Пир почитается, как святое место, которое помогает не только вылечиться, но и способствует исполнению желаний. По мнению жителей, родник также обладает удивительным свойством, летом вода из родника бывает леденёной, а зимой теплой. В результате нашей экспедиции, рядом с родником на территории кладбища было обнаружено тайное подземелье. Среди местных жителей существуют разные легенды о предназначении данного подземелья. Есть вероятность что, данный подземелье назначался для тайных христианских собраний. Также верхняя часть территории является местом жертвоприношения.

Известно, что спустя долгое время верующие христиане после долгих молитв обрели мощи святого Елисея. **«...явился он неким мужам набожным во сне, и те толпой пришли к той яме и увидели там грудку костей. Постояв в недоумении, они все же достали кости, собрали их в кучу и всю ночь провели в молитвах».** В месте его гибели царь Албании, благочестивый Вачаган, установил столп над ямой мученичества св. Елисея^{22;23}. В ходе этнографического исследования села Бум была нами выявлена еще одна интереснейшая информация. По словам жителей дома, примыкающего к этому пиру, если проявляется непочтительность к данному святому месту, то людям во сне являются святые, которые вновь упоминают о священности этого места. Таким образом, сопоставления имеющихся источников, историко-этнографических материалов, научное этнографическое исследование топонимики долины, материалов опроса жителей и обследование села Бум, приводят к мысли, что это и есть местечко Гоменк, указанное Каланкатуйским.

Второй период распространения христианства в Кавказской Албании, связан с именем Григория Просветителя и албанского царя Урнайра. Хотя христианство начало распространяться в апостольский период в Кавказской Албании, только в IV в. снова оно приобрело

²² Каланк., I, гл.7, с.7;

²³ Бархударянц, 1895, II, с. 277, 279, примеч. 33, с. 405.

право на существовании после объявления его государственной религией. М. Каланкатуйский отмечал, Албанское население второй раз и более всесторонне ознакомилось с христианством при Урнайре²⁴.

На территории Азербайджана сохранилось много албанских христианских храмов, отражающих доисламские верования народа. Ввиду того, что в Кавказской Албании на ранних этапах христианские храмы возводились на старых языческих сооружениях, эти церкви носили в себе элементы зороастризма и идолопоклонничества. На территории Азербайджана возникшие в раннем средневековье албанские храмы Киш (Шеки), Кумская базилика (Ках), Едди кильсе (Ках), Кюрмюк (Ках), Арматай (Закаталы) были сооружены на основании языческих храмов. На строительство ряда круглых в плане храмов типа Кильседаг (Габала), Мамрух (Закатала), Лекит (Ках) также было оказано влияние идолопоклоннических храмов огня.

Сохранение в Азербайджане различных религиозных мировоззрений, христианства и доисламских верований привели к их переплетению друг с другом, к религиозному синкретизму. Во многих древних местах поклонений Азербайджана таких, как Перигала (Закатала), Шешпар баба и Комрад (Габала), Кюрмюк (Ках) несмотря на строительство христианских и исламских церквей население совершает в них паломничество и почитает в качестве пиров. Поклонения святилищам, таким как Комрад (Габала с. Дизаклы), храм Кюрмюк (Ках), Арматай (Закатала – Ках) где расположены албанские храмы, продолжается по сей день. Этим наблюдается, что население Азербайджана даже после принятия христианства и ислама не забыло о своей древней системе верований. Следует отметить, что на вышеупомянутые святилища совершает паломничество как мусульманское, так и христианское население. Сохранение различных религиозных мировоззрений, христианства и доисламских верований привели к религиозному синкретизму. К примеру, в XIX в. на праздник «Комрад», который проводился в честь горы Комрад, несмотря на то, что удины являются христианами приносили в жертву овца. Удины-христиане в первый день Пасхи, которую они называли «Калаахсибай» жертвенного барана проводили три раза вокруг церкви, вскармливая ему святую соль, смешанную с землей, и совершали заклятие в окрестностях церкви. Удины-христиане почти на всех своих религиозных праздниках, совершают жертвоприношение овцы или петуха, что является

²⁴ *Каганкатвацци М.* История агван. СПб., 1861. Кн. I, гл. 9, 14.

признаком синкретизма. На горе Арматай, где сохранился древний храм, известный в народе с названием Перигала, совершают паломничество как христиане, так и мусульмане, называя его пиром (святое место). По предположению исследователей – это остатки храма круглого плана, относящиеся к V–VI вв. и связанного с божеством зороастрийского пантеона Армаити – божеством земли, смирения, а также хеттские Арма – «божество Луны»^{25;26}.

На праздник «Курмукоба», проводящийся на территории Кахского района также участвует населения региона независимо от вероисповедования. Тысячи паломников, исповедующих разные религии, стекаются в храм Кюрмюк, где они совершают жертвоприношение. «Кюрмюкоба» является древним традиционным обрядом, в честь природы. Исполнение этого обряда дважды в год – в начале весны (апрель) и осенью (ноябрь), то есть в сезон разлива реки Курмук, подтверждает его существование задолго до христианского периода. Во время этого обряда совершают забой «золотого петуха» и овцы в качестве символа Солнца. Как известно, по древневосточной мифологии овцы красного цвета, т.е. красновато-коричневого, считались рожденными от солнечных лучей²⁷. Как видно, несмотря на включение и христианских, и исламских религиозных элементов, в церемонии «Курмукоба», остатки древней системы верований проявляют себя гораздо сильнее. Согласно легенде, бытующей среди народа, крупные скалы на территории храма Кюрмюк были храмом поклонения Луне. В источнике XIX в. сообщается об существовании древнего храма внутри выемки скалы, близ церкви Кюрмюк²⁸.

Таким образом, начиная с VII–VIII вв. все религии в целом, включая ислам, заложили основу религиозного мировоззрения азербайджанского народа. Политеизм страны стал причиной обогащения в Азербайджане системы верований синкретичными обрядами. В результате принятия ислама большей частью азербайджанского населения в верованиях христианского и мусульманского населения страны стало развиваться взаимное влияние дохристианской культовой символики. Система древних верований, сохранившаяся в Азербайджане как народные верования, объединив в себе элементы зороастризма,

²⁵ Гейбуллаев Г. К этногенезу азербайджанцев. Баку, 1994., s.171

²⁶ Карахмедова А.А. Христианские памятники Кавказской Албании (Алазанская долина) Баку, 1986, с.16-17

²⁷ Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. , с.417

²⁸ Фон-Плотто А. Природа и люди Закатальского округа. – ССКГ, вып. IV, Т., 1870. , s. 21-22

христианства и ислама, одновременно смешавшись с этими религиозными идеологиями, в результате сформировала наше богатое духовное и культурное наследие. Азербайджанцы, являясь наследниками древних албан, даже после принятия христианства и ислама не забыли систему своих древних верований. Запечатлевшись в памяти азербайджанцев, эта система настолько укрепила основу их духовного мира, что и сегодня подпитывает народные верования, обряды и традиции. Азербайджанцам, принявшим такие классические идеологии, как христианство, ислам, удалось сохранить остатки древней системы верований, тем самым, увековечив обще-азербайджанские традиции, чьи корни уходят в культуру древней Албании, сохранить древние мировоззрения, возникшие на самых ранних этапах истории, проведя их сквозь фильтр веков.

Иванова А.С. Значение инклюзивистских структур в мифологическом образе Парашурамы

Парашурама – (Paraśurāma – буквально Рама с топором) – шестая аватара Вишну¹ и мифологический персонаж, сведения о котором содержатся во многих индийских литературных памятниках². Основной мифологический сюжет о Парашураме представлен в «Махабхарате», где повествуется о том, что Парашурама убил кшатрия Картавирию – убийцу своего отца Джамадагнии и долгое время истреблял кшатриев, после чего он принес покаяние на горе Махендре (Мбх. III.116-117)³, а также описывается сражение Парашурамы, вставшего на защиту чести царевны Амбики, с Бхишмой – одним из братьев Пандавов (Мбх.V. 170-197)⁴. Более раннее повествование «Рамаяны» о поединке Рамы Джамадагнии (Парашурамы) и царевича Рамы Дашаратхи («Балаканда» 75-77)⁵ вносит дополнительные детали в мифологический образ Парашурамы, которых вполне достаточно для полноценного анализа инклюзивистских структур мифологического образа данного героя.

Смысл индуистского инклюзивизма, согласно П. Хакеру⁶, заключается в том, что элемент одной религиозной традиции присваивается другой религиозной традицией и ставится в подчиненное положение⁷. **Инклюзивистская структура** – это элемент мифологического образа Парашурамы, помещающий его в широкий религиозно-философский

¹ «Рамаяна» – древняя индийская поэма о царевиче Раме и его жизни в изгнании датируется IV- III веком до н.э. «Но так или иначе, можно утверждать, что в одном из своих вариантов сказание о Раме было известно в Индии в IV- III веке до н.э.» (Гринцер П.А. Первая поэма древней Индии / Рамаяна: Кн. 1: Балаканда (Книга о детстве); Кн. 2: Айодхьяканда (Книга об Айодхье) / Изд. подг. П.А. Гринцер. М., 2006. С. 709).

² Литература о Парашураме включает в себя целый комплекс текстов («Вишнудхармottaa», «Нарасимха-», «Бхагавата-», «Падма-», «Брахмавайварта», «Брахманда-» и «Сканда-» пураны), цит. по.: *Magnone P. Parasuramas rise to avatarahood. A glimpse of early avatara-theology // Rendiconti. Classe di Lettere e Science Morali e Storiche. Vol. 136. Istituto Lombardo. Milano, 2004. P. 196.*

³ Махабхарата. Араньякапарва / Пер/ с санскр., предисл. и комм. Я.В. Василькова и С.Л. Невелевой. М., 1987. С. 248–251.

⁴ Махабхарата. Удьягопарва, или Книга о старании / Пер. с санскрита и комм. В.И. Кальянова. Л., 1976. С. 340–359.

⁵ Рамаяна. Балаканда / Пер. с санскрита и комм. П.А. Гринцер. М., 2006. С. 340–351.

⁶ *Hacker P. «Inclusivismus». Inclusivismus: Eine indische Denkform / Ed. G. Oberhammer. Wien, 1983. P. 12.*

⁷ *Brown Mackenzie C. The Triumph of the Goddess: the canonical models and theological visions of the Devi-Bhagavata-purana. N.Y.: State University of the New York Press, 1990. P. 33.*

контекст. Инклюзивистская структура – это специфическая вставка в сюжет, которая дает возможность опознать его религиозно-философский смысл и принадлежность к определенной религиозной традиции.

Следует отметить, что основным для идентификации образа Парашурамы является сюжет, включающий в себя такие ключевые события, как: рождение в семье брахмана Джамадагни, принадлежащего к роду Бхригу или Бхагравов, отсечение головы Ренуки, убийство Картавиры и его сыновей в качестве мести за смерть отца, истребление варны кшатриев. Образ Парашурамы в повествованиях о его поединках с Бхишмой и Рамой Дашаратхой дополняется различными атрибутами, возникающими в ходе развития сюжета, и включающих мифологического героя в определенный религиозно-философский контекст.

В поединке с Рамой Дашаратхой Парашурама периодически сравнивается с Шивой («словно Шива, губитель Трипуры», «потому Бхригу, подобному Шиве [Рам. I. 74. 19, 24]⁸), но вместе с тем он является обладателем лука Вишну, который он получил от предков (Рам. I. 74. 27)⁹. Узнав о том, что Рама сломал лук Шивы во время сваямбары, Парашурама бросает ему вызов: Рама должен натянуть тетиву лука Вишну. Перед поединком Парашурама рассказывает миф о соперничестве между Вишну и Шивой, которые использовали оба своих лука для выяснения того, кто из них сильнее. Вишну сломал лук Шивы и одержал победу над ним (Рам. I. 75. 11-22)¹⁰. Исход состязания между Вишну и Шивой был предопределен уже заранее, так как лук Вишну описывается как оружие «несравненной мощи» (Рам. I. 75. 13)¹¹. Не вызывает сомнений тот факт, что миф о состязании божеств, по всей видимости, призван подчеркнуть достоинства вишнуитской религиозной традиции, и образ Шивы используется здесь в инклюзивистских целях. Вражда между Шивой и Вишну зеркально переносится в конфликт между Рамами, нетипичность которого состоит только в том, что оба данных героя являются аватарами Вишну.

История появления Парашурамы в списке аватар Вишну представляет собой сложный процесс. В «Махабхарате» Рама Джамадагния нигде не называется аватарой, кроме двух перечислений аватар Вишну в

⁸ Рамаяна. Балаканда, с. 228.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же, с 230-231.

¹¹ Там же, с.230.

«Мокшадхарме» (Мбх. XII 341.84, 104). Появление Парашурамы в «Рамаяне», возможно, связано с тем, что вишнуиты какое-то время обожествляли брахмана-воина и поставили его в оппозицию по отношению к Раме Дашаратхе¹². По мнению Коллинза Б. Парашурама обрел статус аватары в таких нарративах вишнуитской секты панчаратра, как «Вишваксена-» и «Санаткумара-самхита», в которых он выступает манифестацией Санкаршаны¹³ - одного из трех воплощений (вьюх) верховного божества Васудевы-Кришны. В связи с тем, что Санкаршана, согласно традиции секты панчаратры, имеет множество характеристик Шивы или полностью отождествляется с ним, Парашурама воспринимает его атрибуты и функции, становясь беспощадным убийцей кшатриев. Несмотря на то, что в «Махабхарате» практически нет сведений об аватарном статусе Парашурамы, он раскрывается в литературе секты панчаратры и в пуранах - к примеру, в «Вишнудхармотара-пуране». Таким образом, согласно теории Коллинза, Парашурама является не совсем полноценной аватарой, так как он ассоциируется с манифестацией одной из частей абсолютного божества, имеющей шиваитские характеристики и разрушительные функции.

Шиваитский элемент в вишнуитской аватаре Парашурамы, в контексте мифа о его поединке с Рамой Дашаратхой, полностью отождествляет Парашураму с Шивой как с более слабым противником. В поединках с Рамой и Бхишмой Парашурама терпит поражение и теряет некую силу: «Силой Рамы, лишенный силы, оцепенев в бессилии, Джамадагнья...» (Рам. I. 76. 12)¹⁴, что можно интерпретировать с нескольких позиций. С одной стороны, проиграв поединок Парашурама, как аватара Вишну, теряет силу своей аватарности, которая в процессе состязания переходит царевичу Раме Дашаратхе как более сильному противнику, сумевшему поднять лук Вишну¹⁵. Проиграв сражение с Бхишмой, Рама Джамадагнья также теряет силы: «Даже показывая высочайшие виды оружия, я был не в силах хоть сколько-нибудь взять перевес в бою над Бхишмой, лучшим из носящих оружие! Это была

¹² Collins B. Avatara or Cirajivin? Parasurama and His Problems. P. 191.

¹³ Божественный Абсолют, следуя традиции панчаратринов, мыслится в трех гунах (саттва, раджас и тамас). Васудева является высшей формой этого божества, частью чистого творения, которое обладает функциями творца и эмануруя воплощает собой три эти гунны, что становятся вьюхами – тремя воплощенными образами, которые идентифицируются с родственниками Кришны (Васудевы): его старшим братом Санкаршаной, сыном Прадьюмной и внуком Анируддхой. Каждый из родственников Кришны имеет свои креативные функции. Collins B. Avatara or Cirajivin? Parasurama and His Problems. P. 190-191.

¹⁴ Рамаяна. Балаканда, с. 233.

¹⁵ Thomas L. Parasurama and Time. p. 72.

испытана предельная сила моя и моя предельная мощь» (Мбх. V. 187. 1-4)¹⁶. Поражение Парашурамы в этом конфликте является индикатором восстановления власти кшатриев и означает окончательную реабилитацию варно-дхармовой системы¹⁷. Парашурама не смог бы победить Бхишму в духе своего прежнего истребления кшатриев, так как, будучи брахманом, Парашурама не может убить Бхишму – лучшего воина из своей варны.

В контексте религиозно-философского дискурса, Парашурама, ассоциирующийся с инклюзивистски адаптированным вишнуизмом, образом Шивы, реализовав свои разрушительные (шиваитские) функции с борьбе с варной нечестивых кшатриев, продолжает играть роль Шивы, обреченного на проигрыш в пространстве вишнуитского мифа. Будучи одним из образов Шивы, который служит в интересах вишнуитов, мифологический образ Парашурамы эксплуатируется двояко: с одной стороны, этот образ отображает силовую и дхармическую сторону вишнуитской аватары, с другой – это удобный фоновый персонаж с точки зрения демонстрации превосходства вишнуизма, с третьей – Парашурама обеспечивает инициацию мифологических образов в аватары, (Парашурама через лук передает аватарный статус Рама и является наставником Калки в «Калки-пуране»).

Несмотря на то, что «Махабхарата» - это текст, транслирующий вишнуизм, в нем встречается достаточное количество мест, где прославляется Шива, что обычно объясняется тем, что культ Шивы стал одним из наиболее важных индийских религиозных течений намного раньше, чем «Махабхарата» обрела свой окончательное оформление.¹⁸

В «Карнапарве» содержится совершенно новый сюжет о Парашураме, в котором от первоначального мифа остается только то, что Рама является потомком рода Бхагравов. Парашурама – преданный адепт Шивы, который с помощью многолетних аскетических практик умиротворил Шиву и получил от него оружие для того, чтобы бороться с данавами и дайтьями: «ударами, разящими как ваджра и ашани, сокрушил Бхаграва богоненавистников, преисполненных силы, гордыни и безумия» (Карнапарва. 24. 149-156)¹⁹. После всех этих событий

¹⁶ Махабхарата. Удьяогпарва, с. 361.

¹⁷ Gail A. Paraśurāma, Brahmane und Krieger. Wiesbaden. 1977. 35-39.

¹⁸ Дандекар Р.Н. От вед к индуизму / Пер. с англ. К.П. Лукьяненко. Эволюционирующая мифология. М., 2002. С. 231.

¹⁹ Махабхарата. Карнапарва, с. 91.

Парашурама становится наставником Карны и передает ему знания военной науки. Здесь мы видим обратный шиваитский инклюзивизм, следуя которому Парашурама становится преданным адептом Шивы, который борется с еретиками. Миф, изложенный в Карнапарве, полностью меняет идентичность Парашурамы как самостоятельного мифологического героя и отменяет его первоначальную идентичность. Парашурама – отшельник и потомок рода Бхригу - полностью становится оболочкой для помещения в нее шиваитского содержания и эксплуатации образа Рамы Джамадагнии в шиваитском контексте.

Образ Парашурамы представляет собой синтез разных мифологических ролей, он одновременно является и аватарой, и чирадживин (тем, кто обладает долгой жизнью), и вишнуитским божеством, и шиваитским адептом, и брахманом, и кшатрием²⁰.

Так или иначе, отмечая многоуровневую эксплуатацию мифологических структур Парашурамы в вишнуизме и шиваизме, мы видим сложный инклюзивистский синтез: образ Парашурамы, сформированный из разного соотношения вишнуитских и шиваитских функций и атрибутов, был инклюзивистски адаптирован в двух соперничающих традициях, которые использовали воинственный образ отшельника Рамы Джамадагнии как провокатора конфликтов, имеющих религиозно-философское и эсхатологическое значение.

Следует отметить, что во многом значение мифа о Парашураме для «Махабхараты» стало следствием влияния брахманского рода Бхригу на становление и «брахманизацию» содержания данного эпоса. Несмотря на то, что род Бхригу не имел прямого отношения к событиям Махабхараты, повсюду в эпосе встречаются сюжеты, которые воспевают представителей этого рода как величайших знатоков дхармы. Для исследователей «Махабхараты» миф о Парашураме, одном из выдающихся представителей Бхригу, является индикатором «бхригуизации» эпоса, под которой подразумевается специальное включение в текст эпоса упоминаний о достоинствах рода Бхригу или его представителей. Таким образом, Парашурама, будучи наставником воинов Махабхараты и читрамдживой (долгожителем), живущим между югами, используется редакторами «Махабхараты» с целью прославить род Бхригу, что демонстрирует новый уровень эксплуатации мифологического образа Парашурамы, который становится стратегической фигурой политического и социального влияния рода Бхригу²¹.

²⁰ Collins B. Avatara or Cirajivin? Parasurama and His Problems. P. 186.

²¹ Дандекар Р.Н. Там же, с. 191–192.

Исходя из анализа религиозно-философского контекста мифологических атрибутов Парашурамы, следует отметить, что практически все важные атрибуты и функции образа Парашурамы являются инклюзивистскими структурами, так как они были заимствованы из образа Шивы и специально адаптированы вишнуитской традицией. Кроме того, сам Парашурама является полноценной инклюзивистской структурой, так как его образ транслирует значимость рода Бхригу и используется его представителями в целях демонстрации своего авторитета в эпосе.

Барсегян П.А. Особенности культа солнца в древней Армении

Религиоведческий анализ древних верований позволяет утверждать, что с незапамятных времен самым важным культовым объектом, который изначально появился у предков древних армян в качестве фетиша, а позже антропоморфного божества, было «ежедневно обращающееся по небосводу», «согревающее армянский мир», «благодающее» и выступающее символом вечности **солнце**¹.

Первые свидетели культа солнца на Армянском нагорье - это до сих пор сохранившиеся петроглифы. В них встречаются примитивные мировоззренческие представления о солнце, о луне, о звездах, о небе и так далее. Солнце изображалось в виде лучеобразного колеса или повозки, колесницы, корыта и было непосредственно связано с почитанием сопровождающих его в петроглифах животных². Как подмечает известный исследователь армянских петроглифов А. Мартиросян: «... изображения антропоморфных солярных божеств, колесниц или повозок были обычным явлением для искусства и культовых предметов позднего бронзового века и Урарту»³.

Сформировавшись в древние времена, культ солнца сопровождал армянский народ в течение всей истории и стал неотъемлемой частью его пантеистических представлений. Первое письменное свидетельство солнцепоклонства в древней Армении принадлежит Ксенофону, который утверждает, что в Армении лошадей приносили в жертву солнцу⁴. Ценные свидетельства о солнцепоклонстве сообщает историк V века Мовсес Хоренаци, который пишет, что царь Вагаршак «... в Армавире, установил статуи Солнцу, Луне и своим предкам»⁵, или «Гиркан требует клятвы у Барзапрана, и тот клянется ему Солнцем, Луной и всеми их небесными и земными божествами, а также солнцем Арташеза и Тиграна»⁶. Тот же царь Вагаршак основал и воздвиг столицу Вагаршапат, восточная дверь которой называлась Арег, которая, по всей вероятности, имела культовое значение⁷.

¹ Более широкий анализ мифов, связанных с культом солнца см.: Арутюнян С. Армянская мифология. Бейрут, 2000. С. 40–57 (на армянском языке).

² См.: Мартиросян А. От каменного века до Урарту. Ереван, 1971. С. 37–39 (на армянском языке).

³ Там же, с. 37.

⁴ Ксенофонт. Анабасис. М. – Л., 1951. С. 114.

⁵ Хоренаци М. История Армении. Ереван, 1990. С. 76 (на армянском языке).

⁶ Там же, с. 86.

⁷ См.: Агатангелос. История Армении. Ереван, 1977. С. 83 (на армянском языке).

Ценные упоминания о культе солнца сохранились и в произведениях других историков, которые свидетельствуют, что культ солнца, после принятия армянами христианства, в течение длительного времени имел своих последователей. Автор XI века Григор Магистрос пишет, что в его время еще сохранялись деревни, чьи жители поклонялись солнцу и назывались сыновьями солнца (*аревординер*)⁸. Армянский католикос XII века Нерсес Шнорали также дает ценную информацию о сыновьях солнца, которые жили в Самосате⁹. Г. Алишан, цитируя Товму Мецопеци и Мхитара Апаранеци, свидетельствует, что солнцепоклонство не только глубоко укоренилось в армянах, но и продолжало иметь свои собственные проявления, и даже в XIV веке сыновья солнца по-прежнему боролись как против христианства, так и против ислама¹⁰. Католикос Мхитар пишет Папе Римскому, что в Маназкерте и в других местах еще есть сыновья солнца, и Тамерлан, находя в четырех деревнях солнцепоклонников, пытается обратить их в свою религию, но, не добившись успеха, уничтожает их¹¹. До этого Мхитар Апаранеци пишет, что некоторые армяне-солнцепоклонники не имели письменности и обучения. Они традиционно учили своих детей, что необходимо поклоняться той стороне, в какую сторону пойдет солнце. Также они поклонялись тополи, цветку лилии, хлопку и проводили ритуалы¹². Это свидетельствует о том, что солнцепоклонство в Армении сохранило свою самостоятельность до позднего средневековья.

Интересную информацию о солнцепоклонстве дает Г. Галаджян, который пишет, что в начале XX века в провинции Карин исторической Армении ещё сохраняется один из центров культа солнца, который представляет собой вырезанное на фасаде склона изображение солнечных лучей и полумаски человека в виде шара¹³.

Эти упоминания являются свидетельством того, что некоторые элементы солнцепоклонничества дожили до XX века, отображались в армянском народном фольклоре и традициях и стали частью повседневного суеверия людей. Много примеров пережитков солнцепо-

⁸ См.: Гевонд Алишан. Древние верования или языческая религия армян. Ереван, 2002. С. 53 (на армянском языке).

⁹ Там же.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же.

¹² Там же, с. 54.

¹³ См.: Галаджян Г. Этнография армян Дерсима // Армянская этнография и фольклор, материалы и исследования. Т. 5. Ереван, 1973. С. 34 (на армянском языке).

клонства особенно сохранилось в национальном фольклоре. Достаточно примеров клятвенных обращений к солнцу, и трудно указать сегодня на другую нацию, которая, будучи христианской, продолжает клясться солнцем и использует выражения, которые являются пережитками культа солнца: «*Այս բժիկ (լուսավոր) արևը լիկ*» (букв. Этому светлое солнце свидетель), «*Իմ արև, քո արև*» (букв. От имени моего солнца и твоего солнца), «*Յերկէն արև էղնիս*» (букв. Да будь ты длинным, как солнце), «*Ասրի քո արև*» (букв. Пусть живет твое солнце), «*Կանանչ-կարիճ արև*» (букв. зелёное-храброе солнце)¹⁴, «*արևիդ դուրրան*» (букв. жертва солнцу твоему)¹⁵, «*զիլով ու արևիդ տէննիս*» (букв. умру за твою голову и солнце)¹⁶ и др. С упоминанием солнца также связаны и некоторые проклятия, которые можно рассматривать как вредоносную магию: «*Մեննի քո արևը*» (букв. Пусть умрет твоё солнце), «*Քո արևով թել կարի*» (букв. Пусть отрежется нить твоего солнца), «*Քո արևով զրկվի*» (букв. Лишись своего солнца)¹⁷ и пр.

Солнцепоклонство в армянской среде было связано с его материальным проявлением на земле – огнепоклонством, и древние армяне придавали большое значение культу огня. Выразительным свидетельством распространенности культа огня среди армян является и то, что предков армян называли поклонниками пепла¹⁸.

Записанные в конце XIX века и обработанные разными авторами ряд произведений и легенд фольклорного жанра свидетельствуют, что армяне продолжали создавать легенды и мифы о поклонении солнцу и аллегорически интерпретировали многие проявления культа огня как символа солнца. Жители Буланыха в провинции Муш, приписывающие праздничному огню магические свойства, верили, что если огонь обжигает часть их очкура, то ни волки, ни дикие звери, ни змеи, ни скорпионы не навредят им. Именно поэтому они поджигали этим огнем свои домашние лампы, подпаливали перья кур, чтобы те несли и высиживали много яиц, подпаленные части топтали в воде и наносили на лица, шеи и лбы детей, чтобы дети не пострадали от

¹⁴ Мовсисян С. (Бенсэ), Харк (Буланых Муша) // Армянская этнография и фольклор, материалы и исследования. Т. 3. Ереван, 1972. С. 55 (на армянском языке).

¹⁵ Армянские народные сказки. Т. 3. Ереван, 1962. С. 32 (на армянском языке).

¹⁶ Армянские народные сказки. Т. 13. Ереван, 1985. С. 24 (на армянском языке).

¹⁷ Мовсисян С. (Бенсэ), Харк (Буланых Муша), с. 55.

¹⁸ Агатангелос. История Армении, с. 52.

«новолуния», «внимательно следили, в какую сторону идёт дым от огня сретения, и верили, что в грядущем году эта сторона даст богатый урожай», или «пеплом сретения проводили линию вокруг дымо-волок и чертили крест на пороге, как для защиты от злых духов»¹⁹. Своеобразным сочетанием проявлений огнепоклонства и христианских верований является празднование Трндеза (Сретенье Господне).

В контексте изучаемых проблем интересен также культ огня тондыря, которому первобытный человек приписывал чудотворные свойства, чем и обуславливал своё существование. Горящий в очаге огонь считался "животворящим" и "святым", а угасание огня символизировало несчастье.

Армянская этнология и фольклор сохранили множество примеров о том, что в конце XIX века в армянских сёлах клялись тондырем: «*Հի թոնդիրը եկեղեցին լլվա էղնի*» (букв. пусть этот тондырь-церковь засвидетельствует – П.Б.) и церемонию бракосочетания проводили на тондыре²⁰.

До начала XX века также были сохранены предания, легенды и сказки, которые содержали пережитки культа солнца. Согласно преданию, записанному М. Абегином в Ване, Солнце после заката входит в Ванское море, чтобы искупаться и отдохнуть. До рассвета ангелы обличают его в огненные одеяния и, когда солнце умывает лицо, горы и поля омываются водой росы. Далее на востоке появляются 12 телохранителей Солнца, а после – само Солнце, демонстрируя окружённую пламенными волосами золотистую голову²¹.

В армянских преданиях культ солнца имел бинарное проявление и был тесно связан с культом луны. При этом Солнце и Луна считались братом и сестрой. Похожие культовые пережитки встречаются и в народных загадках, корни которых, несомненно, достигают первобытных времен. «Есть море, на поверхности которого на лодке плывут брат и сестра»²², «Живут сестра и брат: одна рождается утром и умирает вечером, а другой рождается вечером и умирает утром»²³. Из этого можно сделать вывод, что солнце также воспринималось как

¹⁹ Мовсисян С. (Бенсэ), Харк (Буланых Муша), с. 41.

²⁰ Там же, с. 54, см. так же: Лалаян Е. Сочинения. Т. 2. Ереван, 1988. С. 98–99 (на армянском языке). Е. Лалаян цитирует интересный обычай из жизни армян Варанды: «Почти во всех деревнях есть один или два очага, которые считаются священными: если в этой деревне нет церкви, тогда бракосочетание совершают на тондыре или на таких очагах».

²¹ Абегиан М. Сочинения. Т. 7. Ереван, 1988. С. 98–99 (на армянском языке).

²² Арутюнян С. Армянские народные загадки. Ереван, 1965. С. 7 (на армянском языке).

²³ Там же.

умирающее и воскресающее явление, чье мифологическое развитие проявилось в культе умирающих и воскресающих божеств.

Культ солнца и луны как брата и сестры имел отношение к культу близнецов. Близнецы, как правило, воспринимались как божества, имеющие взаимодополняющие функции или наделенные сверхъестественными свойствами герои, которые принимали участие в космогонии, совершали подвиги, были богатырями и боролись с драконами. Вне зависимости от пола, культ близнецов (Аполлон и Артемида, Рем и Ромул, Осирис и Изиды, Сет и Нефтида) сыграл важную роль в мифологических системах разных народов. Такой культ встречается и в армянской среде: Санасар и Багдасар в армянском эпосе, а также упомянутые Мовсесом Хоренаци Ерванд и Ерваз, Арташес и Мажан.

Следы солнцепоклонства особенно выражены в армянских народных сказках. В этом жанре солнцепоклонство встречается как в образе женских, так и мужских героев. В некоторых сказках, обработанных Г. Ахаяном, встречаются значительно отличающиеся друг от друга интересные солярные персонажи. Например, в сказке «*Оцманук и Ареват*» (букв. Змея-мальчик и зернышко Солнца – П.Б.) основное предназначение главной героини *Ареват* – победа над драконом-оцмануком, что является проявлением драконоборства, встречающимся почти во всех жанрах армянского народного фольклора²⁴. Ареват, также, как и другие герои сказок, наделена положительными, совершенными качествами. Её благословляет «*Аревамайр*» (букв. мать солнца – П.Б.)²⁵, именем которой главная героиня побеждает *Оцманука*. «Именем Аревамайра приказываю: выходи из своей кожи»²⁶, говорит Ареват, и в итоге Оцманук выходит из кожи змеи и превращается в «красивого мальчика, завернутого в белую простыню». Почти тот же самый сюжет встречается в сказках *Оцманук и Ари-Арманели*, *Ареват и Оцманук*²⁷.

Другой солярный богатырь - это *Ареваманук* (букв. солнце-мальчик – П.Б.)²⁸. Его внешность представляется символами солярного божества.

²⁴ Этому мнению придерживается М. Абемян. *Абемян М. Сочинения*. Т. 1. Ереван, 1966. С. 400 (на армянском языке).

²⁵ «Я сейчас уйду, мой сын ждёт меня. Сказав это, она исчезает, а солнце заходит». *Ахаян Г. Сочинения*, Библиотека армянских классиков. Ереван, 1979. С. 390–391 (на армянском языке).

²⁶ Там же, с. 395:

²⁷ Армянские народные сказки, т. 3, с. 18, Армянские народные сказки, т. 1. Ереван, 1959. С. 236 (на армянском языке).

²⁸ Про образе Ареваманук см.: *Арутюнян С. Армянская мифология*, с. 44–49.

ства: «Мальчик с красивыми глазами и золотистыми волосами. Его лицо сияло как солнце, блестело как снег. Его глаза излучали лучи как солнце». Каждое утро, «когда лучи солнца падали на гору Масис, он должен был встать и первым приветствовать мать-солнце, принять первым добрый свет»²⁹. *Ареваманук*, как и герои национального эпоса, настоящий богатырь, он убивает гигантского тигра³⁰, который держал в страхе пастухов. Это повторение мифологического сюжета, когда *Большой Мгер* – бог солнца Михр (Митра), точно также убивает льва, закрывавшего путь в Сасун³¹.

Таким образом, представление солнца в мужском либо женском обличье является основным принципом народных верований, который встречается и в национальном эпосе, и в сказках. Санасар спасает *Карасун-Чюх-Цам-Дехиун-Цама* (букв. девушка с сорока косичками – П. Б.), которая на самом деле в женском образе солнца и, согласно М. Абегиану: «...она то же самое солнце, которое украл морской дракон...»³².

Таких солярных героинь мы встречаем и в сказках: «Закрывший воду дракон, который требует девочку»³³, «Вдруг увидел молодую девочку с двадцатью косичками на одном плече, двадцатью – на другом»³⁴, «сорок золотистых косичек висели на лице»³⁵, «Парень увидел девочку с сорока косами и говорит, что хочет её привести»³⁶, «Брат-мальчик и Сорококосая фея»³⁷ и т.д.

С позиций религиоведения большой интерес представляют и такие сюжеты, когда солнечный герой (героиня) представлены в мужских и женских началах одновременно. Они, как правило, драконоборцы, огненные, почти всегда выполняют подвиги в облике девочки, а затем превращаются в мужчину. Это особенно примечательно в обработанной Г. Агаяном сказке "Арегназан или волшебный мир"³⁸. Подобные сюжеты встречаются и в других народных сказках³⁹. И если считать, что эти персонажи наделены солнечными качествами, то можно

²⁹ Агаян Г. Сочинения, с. 396.

³⁰ Там же, с. 407.

³¹ Давид Сасунский. Ереван, 1981. С. 102 (на армянском языке).

³² Абегиан М. Сочинения, т. 1, с. 417.

³³ Армянские народные сказки, т. 3, с. 85.

³⁴ Армянские народные сказки, т. 1, с. 67.

³⁵ Там же, с. 121.

³⁶ Там же, с. 285.

³⁷ Там же, с. 537.

³⁸ Агаян Г. Сочинения, с. 425.

³⁹ См.: Армянские народные сказки. Т. 1. С. 192.

утверждать, что они аллегорически сохранили следы перехода культа солнца от женской к мужской линии. Проявлением этого можно считать и сохранившуюся до наших дней у армян веру в то, что если пройти под радугой (радуга в древности считалась поясом Арамазда – П.Б.), то можно изменить пол человека.

Итак, анализ представленных свидетельств и упоминаний наглядно показывает, что в Армении с древних времен солнце удостоилось большому культу, различные и разнообразные проявления которого в последующих веках сохранились в народных верованиях и в виде пережитков дошли до наших дней.

Миксюк А.С. Содержание реформы Заратуштры

Зороастризм является одной из древнейших религий откровения. Благодаря интересу древнегреческих историков к Персии личность Заратуштры (греч. Зороастр) заинтересовала европейцев задолго до знакомства с текстами священной книги зороастризма Авестой, что произошло в конце XVIII в. В европейской традиции Заратуштра обрел образ всемогущего мага, астролога и пророка, личности легендарной, наделенной сверхъестественными чертами.

При этом наши знания об обстоятельствах жизни и деятельности Заратуштры остаются достаточно скудными по сравнению с судьбами других пророков (Будда, Мохаммед и др.). Это связано, прежде всего, с отсутствием близких по хронологии источников, за исключением одной лишь Авесты, точнее т.н. Гат, авторство которых приписывается самому Заратуштре.

Противоречивыми остаются и наши представления о содержании т.н. «реформы» Заратуштры – тех новшеств, которые пророк привнес в древнюю индоиранскую религию и которые стали точкой отсчета зороастризма. Вместе с тем, изучение положений раннего зороастризма позволяет утверждать, что Заратуштра был новатором не только в рамках своего племени, но и в истории религий в целом.

Одна из ключевых дискуссий в авестологии касается вопроса о том, что лежало в основе проповеди Заратуштры: монотеизм (к примеру, теория М. Мультона, парсийские ориенталисты) или дуализм (У. Хеннинг). На наш взгляд, анализ текстов Гат указывает скорее на дуалистическую концепцию. Основной идеей, пронизывающей мировоззрение зороастризма, является борьба двух противоположных начал – созидательного и разрушительного, добра и зла. Эта идея находит отражение и в ранних частях Авесты (Ясна 30, 3–5):

И те два духа в начале, которые [как] близнецы-сны известны, и в мысли, и в слове, и в поступке они – более благой и злой, из них двоих добродетельные правильно определили, но не злодеятельные.

И когда те оба духа сходятся, в начале дается жизнь и безжизненность, и каким будет в конце бытие: наилучшее у лживых, но праведному – наилучшая мысль.

Из этих обоих духов при выборе [тот], который лживый худшее демонстрирует, истину – дух святейший, который в крепчайший

камень облачен, и которые будут удовлетворять Ахура-Мазду настоящими деяниями с готовностью.

Таким образом, мир в представлении Заратуштры мыслился как арена борьбы двух мировых начал, представленных богами Ахура-Маздой и его противником Ангро-Майнью. Соответственно, все божества индоиранского пантеона, которых почитали арии до реформы Заратуштры, оказались разделены на две категории – дэвы и ахуры.

К категории дэвов Заратуштра отнес ряд божеств, чей авторитет арии отвергли (Ясна 12, 4). Термин *daēva* восходит к многозначному индоевропейскому корню **dei-*, **deǵ-*, **dī-*, **dǵā-* (светить, сверкать, сиять, блеснуть; день; солнце; бог, божество)¹ или **diw* (быть ярким, светиться, сиять), а также **deiwos/*t'ieu(s)* (небо; божество «Небо-отец»)² и имеет аналоги в других индоевропейских языках: санскр. *deva*, др.-ир. *div*, лат. *deus*, лит. *diewas* и др. Исходя из этимологии, можно утверждать, что данный термин первоначально обозначал любые божества и позднее приобрел негативную коннотацию. Возможно, что именно Заратуштре принадлежит заслуга в «демонизации» термина³.

В первую очередь, обращает на себя внимание тот факт, что Гаты игнорируют такие широко известные индоиранские божества, как Митра, Ардви Сура Анахита, что, вероятно, автоматически означает отнесение их к дэвам. Тем не менее, впоследствии они возвращаются в пантеон в Младшей Авесте, предположительно, под влиянием религиозных воззрений народа, среди которого получили широкое признание, однако уже на правах менее значимых божеств в авестийской иерархии – язатов⁴.

Также важно отметить, что дуализм Авесты проявляется не только на космическом уровне, как противостояние двух мировых начал, но и на социальном уровне, как деление на приверженцев Ахура-Мазды (авест. *mazdayasna*, т.е. почитающие Мазду, приносящие жертву Мазде) и Ангро-Майнью (авест. *daēvayasna*, т.е. дэвопоклонники, почитающие дэвов, приносящие жертву дэвам). Оппозиция «свой – чужой» (*mazdayasna* – *daēvayasna*) моделирует, таким образом, в соци-

¹ Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Tübingen – Basel: Francke, 1994. P. 183–187.

² Meier-Bruegger M. Indo-European linguistics / M. Meier-Bruegger, M. Fritz, M. Mayrhofer. Berlin: Walter de Gruyter, 2003. P. 93.

³ Burrow T. The Proto-Indoaryans // Journal of the Royal Asiatic Society. 1973. №2. P. 131.

⁴ Кюмон Ф. Мистерии Митры / Пер. С.О. Цветковой. СПб.: Евразия, 2000. С. 17–18.

альном микрокосме строение самой Вселенной и включена в мировой процесс. По сути, можно утверждать, что данная дуалистическая концепция придавала смысл и мировому процессу, и истории человечества, определяя конечную цель в качестве победы добра над злом.

Элементы дуализма, бесспорно, существуют в мировоззрении представителей различных культур, проявляясь в т.н. бинарных оппозициях («добро – зло», «жизнь – смерть», «верх – низ» и т.д.). Однако последовательная глубоко разработанная дуалистическая доктрина была, вероятно, впервые озвучена именно Заратуштрой и его последователями. Символично, что впоследствии многие дуалистические концепции были, так или иначе, связаны с зороастризмом (манихейство, богомилство, тибетская религия бон и др.).

С концепцией дуализма тесно связана и идея личной ответственности, которую формулирует Заратуштра. По его мысли, в борьбе двух мировых начал человек принимает активное участие. Совершая добрые дела, он содействует победе добра; совершая дурные поступки – увеличивает силы дэвов, умножает зло. При этом каждый человек самостоятельно совершает свой выбор между добром и злом (Ясна 31, 12):

Там слово берет говорящий ложь или говорящий правду, знающий или незнающий по сердцу его. Поочередно благочестие с духом беседует, где неопределенность.

Прообразом этого выбора является выбор, который добровольно, хотя, вероятно, в соответствии со своей природой, совершили две первичные сущности (Ясна 30, 5).

В данном контексте невозможно обойти вниманием еще одну идею – идею Последнего суда. Каждая душа должна была ответить за все совершенное в течение жизни. Душа умершего после смерти следовала к мосту Чинват, где и вершился суд. Если человек при жизни творил дурные поступки, то его ожидали тьма, дурная еда и стоны (Ясна 31, 20). Кроме того, в Гатах указано, что каждого человека ожидает Последний суд, в ходе которого Ахура-Мазда окончательно отделит грешников от праведников посредством огня и расплавленного металла (Ясна 32, 7; Ясна 51, 9). Данный суд будет символизировать окончательную победу Ахура-Мазды и сил добра.

Отметим, что Гаты лишь намечают данную идею, впоследствии она получит более подробное развитие в среднеперсидских (пехлевий-

ских) сочинениях, в частности, в Большом Бундахишне. Эти представления имеют особое значение в истории религий, поскольку были заимствованы иудаизмом, христианством и исламом.

Далее, обращает на себя внимание и то, что ранний зороастрийский пантеон составляют не персонифицированные божества, но абстрактные сущности. Так, Заратуштра вводит в пантеон шесть божеств, которые получают общее наименование Бессмертные Святые, авест. *aməša srənta* (Ясна 47, 1). Данные божественные сущности воплощают в себе:

- духовные ценности, абстрактные идеи: *vohū manah* – благая мысль, *aša vahištā* – наилучшая истина, *xšaθra vairya* – желанная власть, *srənta ārmaiti* – святое благочестие, *haurvatāt* – целостность, *amərətāt* – бессмертие;
- атрибуты самого Ахура-Мазды;
- благие творения Ахура-Мазды: небо, вода, земля, огонь, растительный и животный мир.

Кроме того, в Гатах упоминаются различные абстрактные понятия, которые одновременно могут обозначать и имена дэвов: *aka manah* – злая мысль, злой помысел, *druj* – ложь, *aešta* – гнев, ярость (контекст источника, впрочем, не позволяет подтвердить данную гипотезу).

Подобный абстрактный характер демонстрирует и ритуал. В науке популярна интерпретация раннего зороастрийского культа с акцентом на «интеллектуальность» ритуала, его внешнюю простоту. Ключевым элементом при этом становится тот смысл, который вкладывается в ритуал, а не действия, которые его сопровождают⁵. Так, наиболее часто упоминаемым в Гатах ритуалом является чтение сакральных мантр с воздетыми к небу руками (Ясна 28, 1; Ясна 29, 5; Ясна 50, 8), при этом сам термин *ustānazastō* (простирающий руки) встречается исключительно в Гатах. В данном контексте высказывалась мысль о том, что зороастрийская этическая триада «благие помыслы, благие слова, благие деяния» первоначально могла относиться к ритуалу, в проведении которого жрецы сочетали необходимые действия и мантры с правильной установкой, правильными намерениями⁶.

Таким образом, бесспорно, что именно сакральные тексты являлись ключевым элементом авестийского ритуала. Сами Гаты представляют собой долгое время передаваемые изустно ритуальные гимны, со-

⁵ *Dhalla M.* History of Zoroastrianism. New York: AMS Press, 1977. P. 73.

⁶ *Boyce M.* Humata Hūxta Huvaršta // Encyclopaedia Iranica [Electronic resource]. 2012. URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/humata-huxta-huvarsta> (режим доступа: 31.01.2017).

ставленные в соответствии со строгими правилами традиции. По мнению создателей Гат, слова обладали сакральной силой и, следовательно, произнесения нужных формул было самодостаточным (Ясна 44, 14 и др.).

Другим важным элементом ритуала в Гатах является огонь, авест. *ātar-*. Культ огня возник задолго до Заратуштры и составлял важную часть служения индоиранцев богам⁷. В Гатах огонь является скорее не самостоятельно действующей силой, а атрибутом божества: к примеру, называется «телом Ахура Мазды» (Ясна 36, 6). Огонь, как и прочие стихии, являлся священным, он почитался и ему приносились жертвы (Ясна 43, 9).

Хотя Гаты в целом дают минимальные представления о ритуальной практике, можно отметить два специальных термина, которые дают представления о других элементах ритуала:

- *āzūta-*, возлияние жира (Ясна 29, 7; Ясна 49, 5);
- *īžā-*, молочная жертва, приношение, возлияние (Ясна 49, 5; Ясна 49, 10; Ясна 50, 8; Ясна 51, 1).

Использование в процессе ритуала молока и жира, т.е. продуктов животноводства, несомненно, соответствовало реалиям общества, описываемого Авестой. При этом важно отметить, что среди составляющих ритуала отсутствует жертвоприношение животных. Возможно, корова в авестийском обществе могла быть священным животным. Это предположение подтверждается фрагментом Гат, в котором легендарный царь Йима называется грешником из-за употребления в пищу мяса коровы (Ясна 32, 8).

Заратуштра в Гатах осуждает жертвоприношения животных, которые были широко распространены до проведенной им реформы культа, а также критикует старое жречество (*kava*, *kararā* и *usixš*), которое проводит подобные ритуалы (Ясна 44, 20).

Помимо жертвоприношений Заратуштра также выступает против использования в ритуале опьяняющего напитка хаомы, авест. *haoma* (Ясна 48, 10). Культ хаомы восходит к индоиранскому периоду и имеет точное соответствие с индийским *soma*⁸, причем совпадения отмечены не только в культе, но и в образе божеств Сома/Хаома.

⁷ *Hintze A.* On the Prophetic and Priestly Authority of Zarathustra // *Gifts to a Magus: Indo-Iranian Studies Honoring Firoze Kotwal* / Ed. by J.K. Choksy, J. Dubeansky. Toronto: Peter Lang Publishing, 2012. P. 49.

⁸ *Топоров В.Н.* Хаома // *Мифы народов мира: в 2 т.* / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: НИ «Большая Российская энциклопедия», 1998. Т. 2. С. 578.

Давнее знакомство индоиранцев с сакральным напитком подтверждается данными археологии: в результате раскопок в Маргиане (Маргуше) на территории Туркменистана были обнаружены храмы, посвященные культу Хаомы⁹, а также отдельные предметы, изображения на которых обыгрывают сюжеты, связанные с приготовлением и применением напитка¹⁰.

Однако в Гатах Заратуштра не упоминает о Хаоме-божестве, а одурманивающий напиток характеризуется исключительно с негативной точки зрения (Ясна 48, 10). Впрочем, название напитка в данном фрагменте не упоминается, и, таким образом, утверждать, что подразумевается именно хаома, мы не можем. Вполне вероятно, что критикуя культ хаомы, Заратуштра выступал лишь против жрецов старых культов, которые механически повторяли последовательность действий ритуала, но не вкладывали в него морально-этического значения¹¹. Поэтому более вероятным представляется, что Заратуштра призывает не запретить хаому, а скорее ограничить его культ, отказаться от неумеренного применения напитка. Данное требование может объясняться тем, что, употребляя хаому, предназначенную для ритуала, жрецы посягали на «долю» божества, чем могли вызвать его гнев¹².

Причины «реформирования культа» Заратуштрой исследователи зороастризма объясняются по-разному.

Выступления Заратуштры против старого жречества, ритуально уничтожающего скот, объясняются исследователями тем, что Заратуштра был противником архаического индоиранского политеизма¹³. Высказывалась также мысль о том, что в силу своей крайней специфичности учение Гат являлось интеллектуальной доктриной элиты, «жреческим или инициирующим учением», которое закладывало в основу жертвенной практики идею духовного развития и было недоступно для понимания большинства¹⁴.

⁹ Сарианиди В.И. Задолго до Заратуштры (Археологические доказательства протозороастризма в Бактрии и Маргиане). М.: Старый сад, 2010. С. 71–72.

¹⁰ Там же, с. 54.

¹¹ Duchesne-Guillemin J. Zoroastre: etude critique avec une traduction commentee des Gatha. Paris: G.-P. Maisonneuve, 1948. P. 151.

¹² Forrest S.K. Mendoza. Witches, Whores, and Sorcerers: The Concept of Evil in Early Iran. Austin: University of Texas Press, 2011. P. 102.

¹³ Ньоли Г. Проблемы и перспективы исследований персидской религии // Религиоведческие исследования. 2010. №3–4. С. 89.

¹⁴ Там же, с. 102.

Л.А. Лелеков отмечает, что Заратуштра в Гатах меняет сам подход к общению с божественными силами, отказавшись от индоевропейских архаических традиций: «божество зависит от человека <...> не от подношений жертвенной плотью и кровью, но духом и мыслью»¹⁵.

На основании того, что реформирование культа сопровождалось угрозой со стороны старого жречества и его сторонников (Ясна 29, 5; Ясна 31, 15 и др.), а также призывами к защите от них (Ясна 29, 2; Ясна 31, 18), доктрина Заратуштры нередко истолковывалась как претензия не только на религиозно-идеологическую, но и некую социально-политическую реформу, подрывавшую позиции старого жречества и старой знати¹⁶. Нельзя забывать и о том, что скот являлся одним из главных показателей богатства и средством повышения социального престижа в индоиранском обществе. Таким образом, не удивительны ни желание Заратуштры обладать скотом (Ясна 46, 2), ни забота о нем (в первую очередь, Ясна 29). Вместе с тем, изменения, предлагаемые Заратуштрой, вероятнее всего, лежали исключительно в плоскости ритуала и культа. Гаты не дают возможности подтвердить социально-политическую направленность доктрины пророка.

Таким образом, Заратуштра выступает в Гатах в роли пророка-инноватора, который существенным образом реформирует принятую среди индоиранцев религию. Его реформа включает в себя следующие ключевые положения:

- дуалистическая концепция, которая предполагает представление о мире как об арене борьбы двух противоположных начал;
- упорядочение пантеона в соответствии с содержанием концепции;
- идея личной ответственности и активного участия человека в борьбе добра и зла;
- реформирование культа с акцентом на мантры как на ключевой элемент ритуала и отказ от жертвоприношений животных и (чрезмерных) возлияний хаомы;
- идея Последнего суда, которая коррелирует с идеей ответственности человека за свои поступки.

Важно отметить, что данные положения взаимосвязаны, непротиворечивы и составляют единое целое первоначального зороастризма.

¹⁵ Лелеков Л.А. Авеста в современной науке // Зороастрийская община Санкт-Петербурга [Электронный ресурс]. 2009. URL: <http://zoroastrian.ru/en/book/export/html/829> (режим доступа: 29.08.2009).

¹⁶ Там же.

Раздел 4. Христианство в Средние века и Новое время

Киселев М.С. Осмысление принципов монашеской жизни в раннесредневековой Ирландии на примере трактата «Алфавит благочестия»

В своей проповеди на день памяти первоверховных апостолов Петра и Павла, произнесенной в 441 году, Папа Римский Лев I Великий сказал, что Вечный Город подчинил своей власти «христианским миром» больше, чем «воинским трудом».¹ Возможно, понтифик, произнося эти слова, помимо прочих территорий имел в виду и Ирландию, небольшой остров «на краю мира», которому была уготована судьба быть одной из немногих нероманизованных областей Европы, принявших христианство, и создать особую церковную культуру, сыгравшую не последнюю роль в развитии средневекового западного христианского мира.

В силу ряда особенностей церковной организации в раннесредневековой Ирландии,² в частности ведущей роли монашества и монастырских объединений, так называемых «монастырских конфедераций», во многих аспектах церковной и даже светской жизни Ирландии в V-VII вв.,³ в церковной литературе преобладали тексты, созданные в

¹ *St. Leonis Magni. Sermo 82: Quamvis enim multis aucta victoriis jus imperii tui terra marique protuleris, minus tamen est quod tibi bellicus labor subdidit quam quod pax Christiana subject* – «И хотя ты [Рим – М.К.] распространил свою власть на суше и на море, войны тебе подчинили меньше, чем христианский мир» (пер. В.Л. Задворный) Цит. по *Patrologiae cursus completes: Series Latina. Vol. 54. / Ed. J.-P. Migne. — Paris, 1846. col. 423; и Задворный В.Л. Сочинения Римских понтификов эпохи поздней Античности и раннего Средневековья (I-IX вв.). М., 2011. С. 377.*

² Здесь и далее под Ранним Средневековьем в отношении истории Ирландии мы имеем в виду период с первой трети V в. н.э. по конец VIII в. н.э., т.е. с момента «официального» начала христианизации «Зеленого острова» и активной деятельности первых миссионеров до начала Эпохи нашествия викингов.

³ Исследованию этого историко-культурного феномена религиозной жизни раннесредневековой Ирландии и анализу процесса его активного развития была посвящена наша выпускная квалификационная работа бакалавра религиоведения, но т.к. её результаты ещё не были нигде опубликованы, мы считаем своим долгом дать ссылку на ключевые работы и статьи по этой теме: *Hughes K. The Church in Early Irish society. NY, 1966; Hughes K. The church in Irish society, 400–800 // A new history of Ireland. Vol. I. / Ed. D.Ó Crónín. OUP. 2008. pp. 301-330; Herbert M. Iona, Kells, and Derry: the history and hagiography of the monastic familia of Columba. Oxford: Clarendon Press, 1988; Etchingham C. Bishop in the Early Irish Church: A Reassessment // Studia Hibernica № 28. Dublin, 1994. p. 35-62; Etchingham C.*

основном для монастырских нужд, в частности, для использования в богослужениях суточного круга. К ним можно отнести агиографию (жития и особенно мартирологи), сборники гимнов и миссалы. Однако особое место занимали *libri poenitenciales*, т.е. «покаянные книги» или пенитенциалии,⁴ монашеские правила (OI *riagal*, pl. *riagla*)⁵, которые сложно назвать «уставами» в привычном смысле слова,⁶ и так называемая монашеская «ученая литература» (wisdom literature), ярким примером которой служит интересующий нас трактат «Алфавит благочестия».

«Алфавит благочестия» (OI *Apgitir chrábaid*)⁷ – христианский прозаический трактат, традиционно датируемый началом VII века.⁸ Счи-

Church organisation in Ireland A.D. 650 to 1000. Naas, 1999; Charles-Edwards. T.M. Early Christian Ireland. Cambridge, 2000; Charles-Edwards T.M. Early Irish Saints' Cults and their Constituencies // *Ériu* № 54. Dublin, 2004. p. 79-102.

⁴ Отметим, что родиной пенитенциалиев традиционно считаются именно британские острова в целом и Ирландия в частности. Подробнее об островных пенитенциалиях и их влиянии на христианство в континентальной Европе см. McNeill J.T. The Celtic penitentials and their influence on continental Christianity. Paris, 1923; Bieler L., Binchy D.A. The Irish penitentials. Scriptores Latini Hiberniae 5. Dublin, 1963; Wood I. The Vita Columbani and Merovingian hagiography // *Peritia* №1. 1982. p. 63-80.

⁵ В отличие от континентальной Европы в Ирландии фактически до церковных реформ XII века не существовало устава единого для всех монастырей, подобного уставу св. Колумбана популярного в Каролингской Франции, или сменившему последний и ставшему повсеместно общепринятым уставу св. Бенедикта. Возможно, в раннесредневековой Ирландии свои монашеские правила были если не у каждого монастыря, то, скорее всего, у всех более-менее крупных монастырских объединений. До наших дней сохранилось порядка полтора десятка подобных текстов. Краткие сведения о них см. в Kenney J.F. The Sources for the Early History of Ireland: An Introduction and Guide. NY, 1929. p. 315, 474-475.

⁶ Здесь мы полностью согласны с точкой зрения, высказанной А.А. Королевым на конференции *Focal, fios agus foghlaim* (28-29 января 2016 г., ИЯ РАН, Москва) как в озвученном им докладе, так и сборнике тезисов: «Так называемые ирландские „уставы“ (*riagla*) являются не столько сводами дисциплинарных и литургических предписаний, сколько дидактическими трактатами и даже гомилиями». Цит. по: Королев А.А. „Доуставное“ монашество в раннесредневековой Ирландии // *Focal, fios agus foghlaim*: Тезисы международной конференции, посвященной отечественной школе кельтологии и юбилею д.ф.н., профессора Татьяны Андреевны Михайловой (Москва, 28-29 января 2016 г.). М., 2016. С. 35.

⁷ Оригинальный текст трактата сохранился в восемнадцати рукописях, самая ранняя из которых датируется XV в. В научном обороте наличествуют два академических издания трактата. Первое выполнено Куно Мейером (по четырём рукописям), второе, признанное классическим – Вернамом Халлом (по всем известным). А так же существуют три отличающихся друг от друга перевода на английский язык. См. Meyer K. (ed.). Mitteilungen aus irischen Handschriften: IV. Aus Harleian 5280. Das Apgitir Crábaid des Colmán maccu Béognae // *Zeitschrift für celtische Philologie* №3. Tübingen, 1901. p. 447-455; Hull V. (ed. and tr.). Apgitir chrábaid: the alphabet of piety // *Celtica* №8. Dublin, 1968. p. 44-89; Clancy T.O., Márkus G. Iona: the earliest poetry of a Celtic monastery. Edinburgh: EUP, 1995. p. 195-207; Carey J. King of Mysteries: early Irish religious writings. 2nd ed. (1998). Dublin, 2000. P. 231-245.

⁸ Hull V. Ibid., p. 49–52.

тается, что из всех дошедших до нас ирландских церковных текстов, написанных на древнеирландском языке, «Алфавит» – самый ранний, т.к. все другие христианские тексты, датируемые периодом до VII в., были написаны на латыни.⁹ Рукописная традиция приписывает авторство трактата св. Кольману потомку Беогна (*Oí Colmán mossa Béognae*) так же известному как Кольман Эло (*Oí Colmán Elo*), предположительно жившему на рубеже VI-VII вв.,¹⁰ однако вопросы авторства и датировки данного текста до сих пор являются предметом научных дискуссий.¹¹

В рукописях «Алфавит» делится на шесть разных по объёму частей, которые издатель Вернам Халл условно разделил на 38 параграфов. Первая часть не имеет названия, остальные же озаглавлены на латыни: «О том, чему должно человеку научиться», «О познании истины», «О добродетелях души начинается», «О трёх важнейших наказах», «О благоразумнейшем человеке».

Название трактата, как нам видится, выдает претензию его автора или даже авторов на создание своеобразного компендиума основных принципов жизни благочестивого христианина. Однако текст, как видно из его композиции, приведенной выше, не ограничивается только лишь указанием того, как читателю должно поступать, но также содержит рассуждения о том, о чем человеку следует думать, к чему стремиться, и какие духовные награды или страдания ожидают его в будущей жизни.

В целом содержание трактата составляют рассуждения о пороках и добродетелях, их взаимосвязи и классификации, призывы к праведной жизни и соблюдению христианских заповедей. Это наталкивает на мысль, что текст мог использоваться не столько по прямому назначению, прочтение и осмысление, сколько как источник для составления проповедей, которые могли слышать не только монашеская братия, но и миряне. Дополнительное подтверждение этой гипотезе дает и тот факт, что в «Алфавите» не используются ритори-

⁹ См. *Калыгин В.П., Королёв А.А.* Введение в кельтскую филологию. М., 1989. (2-е изд. 2006). С. 112–113.

¹⁰ *Ó Riain P.* A dictionary of Irish saints. Dublin, 2011. p. 203–205.

¹¹ См. *Hull V.* The date of Aipgitir Crábaid // *Zeitschrift für celtische Philologie* № 25. Tübingen, 1956. P. 88–90; *Ó Néill P.* The date and authorship of Apgitir Chrábaid: some internal evidence // *Ní Chatháin P., Richter M.* (eds.). *Irland und die Christenheit: Bibelstudien und Mission. Ireland and Christendom: the Bible and the missions*, Veröffentlichungen des Europa Zentrums Tübingen. Kulturwissenschaftliche Reihe. Stuttgart: Klett-Cotta, 1987. S. 203–215; *Haggart C.* Some comments on the date of compilation of the Apgitir Chrábaid // *Studia Hibernica* №35. Dublin, 2008–2009. P. 9–15; и др.

ческие приёмы, характерные для «классической» книжной монастырской учёной традиции, такие как этимологизация, построение аллитерационных рядов, стихотворные вставки, а само рассуждение нередко построено на игре противопоставлениями, антитезе,¹² что могло расцениваться как удачный приём для гомилетики.

И всё же в тексте можно найти некоторые принципы, относящиеся исключительно к жизни духовенства и монашества (OI *cléirchecht* – «духовенство»): она должна быть «усердием, управляемым волей Божьей» (§3: *lére mesraigthe in so iar nDía*); монахам надлежит поддерживать между собой «братские отношения» (§9: *bráthirse n-ailgen*) и «исполнять правила без принуждения» (§9: *riagol do chomalnad cen érchoíltiu*); а так не позволять себе «враждебности [по отношению – М.К.] к главе общины» (§10: *díscre fri airchinnech*), «медлительности при звоне колокола» (§10: *maile fri cloc*), «насмешек [над] братией» (§10: *fáitbe mbráithre*), «выступления против приора» (§10: *toísam fri sechnapaid*), «[получать] наследство [находясь] в монашестве» (§10: *comarb do manchaib*), т.к. всё это грозит «очернением имени святого покровителя [монастыря]» (§10: *dubad érlama*).

В заключение хотелось бы отметить, что т.к. «Алфавита благочестия» был написан на заре зарождения «классической» ирландской монастырской учёной традиции,¹³ которая на тот момент находилась под сильным влиянием континентальной монашеской мысли, перспективным направлением наших дальнейших исследований мы считаем выявление источников¹⁴ этого влияния.

¹² См. например §1: *táue co comlabrai ... foiditíu cen indiri ... fóisitíu cen erchomdeth* – «молчание с беседами ... долготерпение без раздражения ... исповедание [грехов – М.К.] без самооправдания»; и особенно §11, где идёт речь о пороках, которые «сопряжены с» добродетелями: *múcnatu i fail firinne, anumaldóit i fail dirge ... malartche 7 caithmige i fail eslabrae* – «жестокость, сопряженная со справедливостью, непочтительность – с прямоотой ... разорение и расточительство – с щедростью»; и др. Здесь и далее переводы с древнеирландского наши.

¹³ Это видно из отличительных особенностей лексики трактата, которыми являются архаичные формы и переложённая на ирландский манер латинская церковная терминология, что свидетельствует о ещё незаконченном процессе формирования христианской лексики на родном для составителей «Алфавита» языке.

¹⁴ На данный момент существует две теории о континентальных источниках, оказавших влияние на составителей «Алфавита благочестия»: П. О Нейл предположил, что ирландские монахи VII века уже были знакомы с трудами Иоанна Кассиана, а А. А. Королёв выдвинул идею о влиянии на них «Сентенций» Исидора Севильского. См. *Ó Néill P. Ibid.*, p. 203–215; *Королёв А.А.* Св. Ултан и истоки ирландской агиографии. Дисс. на соиск. уч. ст. канд. культурологии. На правах рукописи. М: РГГУ, 2009. С. 111–117.

**Гордейчук С.С. Религиозно-политические концепции
монархической власти в Священной Римской империи
в период Высокого и Позднего Средневековья**

В X – XIII вв. на территории Священной Римской империи существовала дуалистическая концепция императорской и папской властей, согласно которой вся власть делилась на духовную (*auctoritas*) – власть, являющуюся источником законности, и светскую (*potestas*) – административную¹. Император считался одновременно наследником древнеримских цезарей и светским главой христиан. В этом качестве он обладал обширными прерогативами, наиболее важным из которых являлось исключительное право пожалования королевским титулом² [74, с. 198]. Императорская власть считалась данной лишь Богом, все избирающие монарха лица рассматривались как орудия осуществления Божественного замысла. Монарх являлся высшей судебной и законодательной инстанцией, определяющей весь правовой порядок в империи, считался покровителем и защитником католической церкви (*advocatus Ecclesiae*) [79, с. 9]. Согласно теории императорской и папской властей, все европейские государства должны были постепенно объединиться в единое христианское государство (*respublica christiana*), при этом факторами поддержания единства являлись латинский язык и христианская (католическая) религия [79, с. 49-51]. В процессе создания данного универсального политического образования активным помощником светской власти выступала власть церковная, представленная папством.

Одной из составных частей теории императорской и папской властей в Священной Римской империи в эпоху Высокого Средневековья являлась концепция монархии, в которой решающее влияние в выборе римских королей отводилось князьям-избирателям (курфюрстам) и всячески поддерживался сам принцип выборности монархов. Одним из первых ее изложил в XII в. Отто Фрайзингенский в «Деяниях императора Фридриха I» в сообщении об избрании в 1152 г. Фридриха I Го-

¹ Таубе М.А. История зарождения современного международного права (средние века). Т. III. СПб, 1902. С. 47–48; Хачатурян Н.А. Запретный плод... или Новая жизнь монаршего двора в отечественной медиевистике // Двор монарха в средневековой Европе: явление, модель, среда / Под ред. Н.А. Хачатурян. Вып. I. М.; СПб: Алетейя, 2001. С. 5–32; Хачатурян Н.А. Сакральное в человеческом сознании. Загадки и поиски реальности // Священное тело короля: Ритуалы и мифология власти. М.: Наука, 2006. С. 5–18.

² Брайс Дж. Священная Римская империя / Пер. с посл. англ. издания Д.М. Петрушевского. М.: Тип. А.И. Мамонтова, 1891. С. 9.

генштауфена во Франкфурте-на-Майне римским королем: «Во Франкфурте 4 марта, во вторник, совместной властью князей и некоторых баронов из Италии было объединено тело империи (т. е. состоялись выборы римского короля – С.Г.). Это право, которое передает королевство не по кровнородственной линии, а обеспечивает избрание королей князьями, является особенностью Римской империи»³. Кёльнский каноник Александр фон Роэс в период «Великого междуцарствия» (1254 – 1273 гг.) дал следующее теоретическое обоснование выборному характеру немецкой монархии: «Известно, что Божественным провидением святой император Карл Великий, с согласия и при участии папы, определил и установил, что Римская империя навеки будет основываться на правомочном избрании [римского короля] немецкими князьями. Это не означает, что Божья святость, власть над христианами будут случайно переданы кому-либо в соответствии с правом наследования»⁴. Данные теории подчеркивали и защищали ссылками на Божественное провидение и согласие понтификов элитарный, олигархический характер избрания римских королей, коронованных позднее папами императорской короной, который обеспечивал приход к власти наиболее «достойных» лиц из узкого круга знати.

Наиболее яркой попыткой практической реализации теории «союза алтаря и престола» стала политика немецких императоров Оттона III (983 – 1002 гг.) и Гогенштауфенов (1138 – 1254 гг.) по объединению различных народов Европы под своей властью, получившая наименование политики «восстановления Римской империи» («*renovatio imperii Romanorum*»)⁵. Однако попытка возрождения Римской империи закончилась неудачно. Этому способствовала и острая борьба за власть между императорами Священной Римской империи и папами римскими за доминирование в Западной Европе, в конечном итоге ослабившая обе стороны. Период развития общественно-политической мысли в Западной Европе в X – XIII вв. получил название периода «теизированной государственности»⁶.

³ *Schneidmüller B.* Grenzerfahrung und monarchische Ordnung. Europa 1200 – 1500. München: Verlag C.H. Beck, 2011. S. 152.

⁴ *Die Schriften des Alexander von Roes* / H. Grundmann, H. Heimpel. Weimar, 1949. S. 79.

⁵ *Беркович М.Е.* Из истории формулы средневековой Германской империи // Средние века. Вып. 30. М.: Изд-во АН СССР, 1967. С. 227–240; *Лампрехт К.* История германского народа. Т. II, ч. III и IV. М., 1895. С. 48–66, 111–52.

⁶ *Хачатурян Н.А.* Король-сакс в пространстве взаимоотношений духовной и светской власти в средневековой власти (морфология понятия власти) // Священное тело короля: Ритуалы и мифология власти. М.: Наука, 2006. С. 22.

В XIV в. в Западной Европе происходит значительная трансформация теоретических представлений о власти монархов. Одной из важнейших причин изменения потестарных концепций является начало процесса складывания народностей, что привело к постепенному формированию этнического самосознания и отказу правителей ряда государств Европы приносить вассальную присягу на верность императору. Второй причиной стало интенсивное развитие права в европейских государствах в XIII в. системы права (в Германии – в форме земского права), а с XIV в. – рецепция римского права, предъявившего качественно новые требования к личности, прерогативам и функциям монархов. Рецепция античного права привела к созданию качественно новой теории монархической власти в Западной Европе, основными характеристиками которой стали необходимость установления сильной светской власти, имеющей супрематию над папством, наделение монарха обширными полномочиями в законодательной, исполнительной и судебной сферах жизни общества. Главной обязанностью образцового правителя считалось совершение правосудия для установления мира и согласия в обществе, все судебные дела должны были рассматриваться государем и подконтрольным ему бюрократическим аппаратом, состоявшим из имеющих высшее юридическое образование легистов⁷. Власть монарха имеет всеобъемлющий характер, государь должен быть образцом поведения для своих подданных, поскольку его власть происходит лишь от Бога. Личность монарха в Германии, как в целом и в других европейских странах, в XIV – XV вв. приобрела не только сакральный, но и правовой статус, который регулировался уже не архаичными юридическими нормами, а специальными сборниками права, создаваемых в специализированных королевских и императорской канцеляриях⁸.

Одним из первых источников, в котором содержались легистские теоретические обоснования сильной королевской власти, является «Княжеское зеркало» епископа Буржа Эгидия Римского (1246/1247 – 1316 г.). В своем труде он сформулировал три основных принципа наследственной монархии: 1) король должен управлять, исходя из

⁷ Цатурова С.К. Король – чиновник, священная особа или осел на троне?: представления об обязанностях короля во Франции XIV – XV вв. // Искусство власти. Сб. в честь проф. Н.А. Хачатурян. СПб: Алетейя, 2007. С. 104.

⁸ Бойцов М.А. Состав имперских собраний в Германии в конце XIV в. // Из истории древнего мира и средневековья. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1987. С. 44; Лантева Л.П. Письменные источники по истории Чехии периода феодализма (до 1848 г.). М.: Изд-во Моск. ун-та, 1985. С. 8–11.

долгосрочной перспективы, чтобы передать государство «своему любимейшему сыну» в наиболее благополучном состоянии; 2) будущий король должен, помимо получения хорошего образования, также овладеть искусством взаимодействия в управлении государством с органами государственной власти и быть обучен грамотно и быстро принимать решения в кризисные для королевства периоды; 3) народ поддерживает монархов и их преемников в силу привычки. Главным является не допустить установление тирании в королевстве, что гарантируется участием знати в определении кандидатуры наследника престола в виде процедуры его «выборов» при жизни предыдущего монарха⁹.

Французский легизм и сформированные его представителями религиозно-политические концепции оказали сильное влияние на формирование новых теоретических установок о власти римских королей и императоров в Германии в периоды правления Людвига IV Виттельсбаха (1314 – 1347 гг.) и Карла IV Люксембурга (1346 – 1378 гг.). Идея супрематии светской власти в Германии окончательно укрепилась в первой половине XIV в. в период ожесточенной борьбы Людвига IV с папами римскими Иоанном XXII, Бенедиктом XII и Климентом VI и активного антипапского общественно-политического движения в империи, наиболее видными представителями которого были М. Майнардینی (около 1275 – 1342/1343 гг.), У. Оккам (около 1285 – 1347 гг.) и Д. Алигьери (1265 – 1321 гг.). Одной из причин возникновения антипапского движения в Германии лежало неприятие попыток Рима участвовать в выборах римского короля. Еще в 1201/1202 г. папа Иннокентий III разработал правовую концепцию т. н. апробации, сущность которой состояла в праве понтификов проверять итоги выборов римского короля на предмет законности избрания того либо иного претендента¹⁰. Попытки применить данную концепцию на практике были предприняты преемниками Иннокентия III в период ослабления императорской власти в середине XIII – начале XIV вв. Однако подобного рода притязания папской курии были категорически отвергнуты как немецкими монархами, так и князьями-выборщиками.

На основе аристотелизма М. Майнардینی создал теорию полного разделения светской и духовной властей. Приведя в качестве аргументов ряд положений Библии, он категорически отверг притязания Рима на примат над властью императора, в т. ч. на участие понтифи-

⁹ *Schneidmüller B. Op. cit., s. 152–153.*

¹⁰ *Schneidmüller B. Op. cit., s. 153–154.*

ков в выборах римских королей. По мнению мыслителя, римский король и император, являющиеся одним лицом, должны избираться народом либо его представителями (в т. ч. и жителями городов). Выборное собрание представителей народа М. Майнардини считал наилучшей формой выражения политической воли населения империи, а выборный характер немецкой монархии оценивался им как наиболее совершенный. Мыслитель четко отделил в своей теории папство от всего остального духовенства. По его мнению, папство утратило ученый авторитет в вопросах веры и образования, который сохранился у остального духовенства, рассматриваемого М. Майнардини в качестве «важнейшей части верующих»¹¹.

Францисканец У. Оккам создал теорию универсальной имперской монархии. Как и М. Майнардини, он отверг притязания понтификов на верховную власть в Западной Европе. По мнению Оккама, власть императора происходит непосредственно от Бога и передается правителю посредством его избрания на престол. Светская власть независима от власти духовной, в связи с чем монархи обязаны пресекать попытки папства вмешаться в их компетенцию¹². Данте Алигьери в своих произведениях критиковал универсалистские концепции папской теократии и отстаивал независимость светской императорской власти от папской, чей духовный авторитет и позиции были поставлены им под сомнение¹³. В трактате «О монархии» (1310 г.) он первым из средневековых мыслителей обосновал в качестве цели политического существования монархии стремление к установлению всеобщего мира, достичь которого можно лишь путем объединения империи сильной светской властью. Лишь сильная императорская власть в состоянии обуздать партикулярные устремления правителей отдельных феодальных владений Священной Римской империи, покончить с феодальной раздробленностью и обеспечить создание универсальной монархии, в которой будет обеспечена свобода развития творческого потенциала всех подданных, достигнут высокий уровень благосостояния и культуры¹⁴.

¹¹ Из «Защитника мира» («Defensor pacis») Марсилия Падуанского (1324 г.) // Хрестоматия памятников феодального государства и права стран Европы / Под ред. В.М. Корецкого. М., 1961. С. 436–440.

¹² *Friedjung H.* Kaiser Karl IV. und sein Anteil am geistigen Leben seiner Zeit. Wien, 1876. S. 25; *Schneidmüller B.* Op. cit., s. 155.

¹³ *Браун Е.* Данте // Книга для чтения по истории средних веков / Под ред. проф. П.Г. Виноградова. Вып. 4. М., 1899. С. 127–152.

¹⁴ *Friedjung H.* Op. cit., s. 27.

Практической реализацией теорий М. Майнаardini, У. Оккама и Д. Алигьери стало принятие 16.07.1338 г. императором Людвигом IV и курфюрстами в Рензе-на-Рейне (ныне округ Майнен-Кобленц) постановления, ставшего одним из важнейших правовых документов в истории Германии в период Позднего Средневековья. Согласно постановлению, отныне легитимным римским королем являлся лишь тот, кто был избран большинством голосов членов коллегии князей-избирателей. Была полностью отвергнута концепция апробации Иннокентия III, теоретически способствующая вмешательству папства в процесс избрания римских королей. Постановление разграничило понятия «королевство» и «империя», признало необходимым и неизбежным выборный характер немецкой монархии, которая становилась юридически полностью независимой от папства¹⁵.

06.08.1338 г., три недели спустя после принятия постановления в Рензе-на-Рейне, Людвиг IV издал императорский закон, известный по его начальным словам как «*Licet iuris*», в котором теоретически была обоснована законность принятия постановления от 16.07.1338 г.: «Свидетельства прав обеих [властей] ясно говорят о том, что власть и существование императорского титула происходят от одного Господа со времен сотворения мира. Господь же передал через императоров и королей законы мироустройства человеческому обществу. Ясно, что императором может быть лишь тот, кто возведен на трон посредством выборов и стал императором не при участии никого иного или путем утверждения никем иным, поскольку над ним (императором – *С.Г.*) нет никаких господ на земле и ни в каких мирских делах, но ему (императору – *С.Г.*) подчиняются все народы, а ведь сам Господь Иисус Христос требовал: «Воздайте Божие Богу, а кесарево – кесарю»¹⁶. Постановление и закон 1338 г. впервые юридически установили процедуру избрания короля и обеспечили на несколько столетий

¹⁵ Резолюция в Рензе относительно избрания короля (июля 16-го 1338 г.) // Хрестоматия памятников феодального государства и права стран Европы / Под ред. В.М. Корецкого. М., 1961. С. 433–435; *Der Kurverein von Rense* / K. Zeumer // *Quellensammlung zur Geschichte der Deutschen Reichsverfassung im Mittelalter und Neuzeit*. Tübingen, 1913. S. 181–184.

¹⁶ Закон Людвига Баварского об избрании императора (август 1338 года, Франкфурт) // Хрестоматия памятников феодального государства и права стран Европы / Под ред. В.М. Корецкого. М., 1961. С. 435–436; *Kaiser Ludwig von Bayern Gesetz über die Königswahl* / K. Zeumer // *Quellensammlung zur Geschichte der Deutschen Reichsverfassung im Mittelalter und Neuzeit*. Tübingen, 1913. S. 184.

его избрание коллегией курфюрстов без вмешательства понтификов¹⁷. Их положения были подтверждены и окончательно закреплены в «Золотой булле», изданной в 1356 г. императором Карлом IV.

В правление Карла IV (1346 – 1378 гг.) теория универсальности выборного характера римского короля Германии получает свое завершающее развитие в концепции каноника Конрада фон Мегенберга (ум. в 1374 г.). Он выступил против французской теории наследственной монархии Эгидия Римского и дополнил обоснования отличий немецкой теории от французской: правильно организованные и проведенные выборы приводят к избранию наилучшего правителя независимо от его происхождения. Избранный не за знатность и родство с предыдущим монархом король несет большую ответственность за власть, чем любой сын-наследник, он лучше осознает необходимость заботиться о всеобщем благе населения империи. Избранный правитель может в большей степени рассчитывать на любовь народа, чем «случайный наследник», т. е. получивший власть старший сын предыдущего монарха¹⁸. Отметим, что все теории как выборной немецкой, так и наследственной французской монархий признавали монархическое устройство наилучшей формой государственного устройства, но при этом существенно расходились в понимании и оценке сущности монархии во Франции и Священной Римской империи.

Таким образом, в XIV в. в Священной Римской империи сформировалась качественно новая религиозно-политическая концепция королевской и императорской власти, которая предполагала управление империей монархом посредством слаженно действующего бюрократического аппарата с целью достижения порядка в обществе и его экономического, политического и культурного развития. Реализация данной установки на практике предполагала усиление императорской власти путем установления и закрепления всеобъемлющего контроля за основными сферами жизни общества на основе религиозных и социально-политических традиций эпохи.

¹⁷ Гордейчук С.С. Теоретические концепции выборной монархии и императорской власти в Священной Римской империи в XII – первой половине XIV вв. // Сборник научных трудов студентов, магистрантов, аспирантов Белорусского государственного университета. Вып. 16 / Под общ. ред. В.Г. Шадурского. Минск: «Четыре четверти», 2016. С. 11.

¹⁸ *Schneidmüller B. Op. cit., s. 153.*

**Орлова М.Н. К вопросу о влиянии отдельных аспектов
средневековой церковной картины мира
на представления об инкубате**

В IV в. н.э. Августин Блаженный писал: «Существует весьма распространённая молва, и многие утверждают, что испытали сами или слышали от тех, которые испытали и в правдивости которых нельзя сомневаться, что силваны и фавны, которых в просторечии называют инкубами, часто являются сладострастникам и стремятся вступать и вступают с ними в связь»¹. В дальнейшем представление об инкубах прочно вошло в европейскую христианскую культуру и существовало как минимум до XVIII в.

Инкуб (иногда греч. «эпиальт») – это сверхъестественное существо, обычно демон, ищущий сексуальных связей с людьми. Демон в облике мужчины назывался инкубом (от лат. *incubare*, «лежать сверху»); в облике женщины – суккубом (*succubus*, от лат. «лежать снизу»). В качестве термина, обозначающего отношения людей и инкубов мы взяли слово «*incubatus*», использованное в «Молоте ведьм»², а также его принятый русский перевод «инкубат».

Следует учитывать, что представления об инкубате были неоднородны, хотя и была распространена точка зрения, что инкубы – это демоны. Однако некоторые авторы считали их животными, а другие расценивали как фантазию и действие естественных причин. В целом можно сказать, что на представления об инкубах оказали влияние многие сферы бытовой и интеллектуальной жизни европейцев. В частности, мы полагаем важным влияние церковных представлений о телесности и сексуальности, о воспроизводстве жизни и о характере взаимодействия людей со сверхъестественными силами.

Отношение католической церкви к человеческому телу и сексуальности

Как указывает Ле Гофф, в основе средневекового отношения к телу лежали две идеи – идея телесного воплощения Христа и идея первородного греха, который связывался с сексом³.

¹ *Аврелий Августин (Блаженный). О граде Божием: в 2 т. СПб., Киев, 1998. Кн. XV, гл. XXIII. Т. 2. С. 96–97.*

² *Malleum Maleficarum. Iacobi Sprengeri & Henrici Institoris, Inquisitorum. Formicarium de Maleficis. Ioannis Nideri, Theologi. Bassaeus, 1588. С. 56.*

³ *Ле Гофф Ж., Трюон Н. История тела в средние века. М., 2008. С. 31.*

Что касается сексуальности, то показательны слова Фомы Аквинского о том, что «порча первородного греха» передаётся через «акт порождения»⁴, инструментом его передачи является семя, а «движущей причиной греха является чувственное удовольствие»⁵. Таким образом, не только удовольствие осуждалось, но и семя считалось оскверняющей субстанцией. Об этом пишет и «Молот ведьм»: «сила <дьявола> заключается лишь в чреслах и в пупе... потому, что дьявол лишь через излишество плоти господствует над людьми. У мужчин центр этих излишеств лежит в чреслах, т.к. оттуда выделяется семя. У женщин же семя выделяется из пупа»⁶. Табуирование касалось не только телесных выделений, но и крови. Ле Гофф предполагает, что «одна из многочисленных причин относительно низкого положения женщины в Средние века состояла в восприятии месячных кровотечений»⁷.

Однако тело не только принижалось, оно могло стать помощником в важном деле спасения. Сам Иисус Христос воплотился в человеческом теле, и теперь, по словам апостола Павла, «тела ваши суть члены Христовы» (1-е Кор. 6:15). Однако Христос воплотился в мужском теле и именно «тело мужчины ... становится сферой священной и исключительно принадлежащей Христу, перед которым мужчина ответственен за чистоту тела»⁸. Женское тело в популярной библейской трактовке было создано из мужского (Быт. 2, 21-22), поэтому образ Божий в нём проявлен заметно меньше. Кроме того, женщина была повинна в грехопадении. Женское тело считалось менее совершенным, чем мужское, поскольку оно физически слабое, что проявляется и в слабой воле, и в незначительных умственных способностях.

Здесь следует упомянуть, что существовало мнение, будто инкубов (демонов в мужском облике) гораздо больше, чем суккубов (в женском облике), поскольку сексуальные отношения с демонами гораздо более распространены среди женщин. Например, «Молот ведьм» считает, что каждая ведьма обязательно предаётся этому пороку.

⁴ *Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть II-I. Вопр. 49–89. Киев, 2008. С. 445.*

⁵ *Там же, с. 442.*

⁶ *Шпренгер Я., Институтис Г. Молот ведьм. Саранск, 1991. С. 99.*

⁷ *Ле Гофф Ж., Трюон Н. История тела в средние века, с. 36.*

⁸ *Криуля Л.А. Особенности трансформирования представления о маскулинности и сексуальности в период раннего христианства // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: гуманитарные и социальные науки. 2008. №3. С. 39.*

Женщина, более слабая как физически, так и морально, считалась источником искушения для мужчины. В источниках раннего христианства встречается немало наставительных историй о добродетельных девушках, которые предпочли пойти на мучения, лишь бы не быть соблазном для мужчин⁹. Женщины раннего христианства нередко доходили до полного отрицания своего пола, они принимали мужские имена и поступали в мужские монастыри под видом евнухов. Что подобные случаи бывали нередко, видно из специальных запрещений Гангрского собора и VI Вселенского собора¹⁰.

Церковь превозносила целомудрие и старалась всячески ограничить сексуальную жизнь прихожан (в том числе и в браке). Церковные авторы в книгах и проповедях описывали брак как несчастье для мужчины и представляли женщин существами нечистыми и отвратительными¹¹.

В частности, «Молот ведьм» подробно рассматривает особенности женской натуры. Женщины склонны к суевериям, поскольку легковерны и чаще мужчин сомневаются в вере и отрицают её. Основные усилия женщин направлены на суетное поведение, они более желают понравиться мужчинам, чем служить Богу. Ненасытная страсть женщины к плотским наслаждениям является основным источником зла, поскольку именно половой акт стал причиной первого грехопадения¹². Среди ведьм эта страсть весьма распространена, поэтому они часто наводят любовные чары: возбуждают в мужчинах страсть к чужим жёнам или внушают супругам отвращение друг к другу. «Молот ведьм» относит к действию демонических сил также неспособность к зачатию и преждевременные роды¹³.

Конечно, на практике суровые церковные установления далеко не всегда исполнялись даже в монастырях, не говоря уж о мирской жизни. В литературе «народных» жанров (немецкие шванки, французские фарсы и фаблио) мы видим довольно свободное отношение

⁹ Например, история Александры, заключившей себя в гробницу на 10 лет, у Палладия; история монахини, выколовшей себе глаза, у Иоанна Мосха (*Шилов В.Н., Рышковская А.Ю., Болгова А.М.* Особенности реализации христианского девства в миру и иночестве в ранне-византийский период // Научные ведомости БелГУ. Серия: История. Политология. Экономика. Информатика. 2010. №13 (84). Вып. 15. С. 28–35).

¹⁰ *Шилов В.Н., Рышковская А.Ю., Болгова А.М.* Особенности реализации христианского девства... С. 30.

¹¹ См. примеры: *Делюмо Ж.* Демоны в женском обличье // *Делюмо Ж., Фрезер Дж. Дж.* Идентификация ужаса. М., 2009. С. 96–103.

¹² Там же, с. 127.

¹³ Там же, с. 135.

к вопросам секса в браке и вне его¹⁴. Женщины в этих произведениях выступают на равных с мужчинами: они дают советы мужчинам в разных ситуациях, предаются эротическим удовольствиям (в том числе супружеским изменам), ругают своих мужей за недостаточное усердие в исполнении супружеского долга. С тем, что эти картины соответствовали реальности, согласны и некоторые исследователи. Что касается отношения к сексу, то большое количество церковных документов, осуждающих и карающих различные сексуальные отклонения, свидетельствует о том, что в европейском обществе нравы были относительно свободные¹⁵.

Подводя итоги, хотелось бы сказать, что, по нашему мнению, осуждающее отношение католической церкви к сексуальности и представление о неполноценности женской природы оказало явное влияние на представления об инкубате.

Церковь на страже производительных сил природы

Булла Иннокентия VIII «*Summis desiderantes affectibus*» (1484 г.), основная цель которой состояла в поддержке авторитета инквизиторов Инститориса и Шпренгера (авторов «Молота ведьм»), приводит перечень колдовских деяний жителей Германии. В этом перечне *первым пунктом* указывается, что «очень многие лица обоего пола пренебрегли собственным спасением и, отвратившись от католической веры, впали в плотский грех с демонами инкубами и суккубами»¹⁶. Только после инкубата идут другие деяния: эти лица причиняют преждевременные роды; насылают порчу на приплод животных и плоды растений; насылают порчу на людей, домашних животных и земли с различными насаждениями; мучают болями; препятствуют зачатию детей и вообще лишают людей способности исполнять супружеский долг. Лишь в самом конце идёт обвинение в том, что «сверх того, они кощунственными устами отрекаются от самой веры»¹⁷.

Из этого списка можно понять, сколь большое значение церковь придавала тем аспектам колдовской деятельности, которые связаны

¹⁴ См.: Средневековые французские фарсы. М., 1981; Фаблю. М., 2004; Бахорский Г.-Ю. Тема секса и пола в немецких шванках XVI века // Одиссей. Человек в истории. 1993. М., 1994.

¹⁵ Фоссье Р. Люди Средневековья. СПб., 2010. С. 85–91.

¹⁶ Цит. по: Лозинский С. Роковая книга Средневековья // Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм. С. 60.

¹⁷ Там же.

с сексуальной стороной жизни. При этом внимание церкви обращено на два момента: нарушение нормальной сексуальной жизни (инкубат, невозможность супружеского общения) и нарушение воспроизводства (препятствие зачатию, преждевременные роды, порча *приплода* животных и *плодов* растений).

«Молот ведьм», имея определённую связь с папской буллой, также первым делом разбирает вопрос о том, возможно ли инкубам порождать детей. Из дальнейшего текста можно узнать, что ведьмы способны «препятствовать способности к деторождению или любовному наслаждению»¹⁸; могут предупреждать зачатие во чреве матери, производить аборт, убивать новорождённых или тайно посвящать их дьяволу; задерживать производящую силу во всей природе; и даже лишать мужчин детородных органов. Складывается впечатление, что авторы этого текста были убеждены, что силы зла в лице демонов и ведьм имеют своей целью не только (и даже не столько) причинение вреда душам, сколько нарушение естественного порядка воспроизводства жизни. Поскольку демоны во всём выступают против воли Бога, то вполне естественно, что они желают помешать осуществлению его заповеди «плодитесь и размножайтесь» (Быт. 9:1).

Подобное представление можно связать с практиками ведьм, описанными в «Молоте ведьм». Мы предполагаем, что совокупления ведьм с невидимыми партнёрами, имевшие место на полях или в лесах, могли иметь связь с народными обрядами плодородия. В этом случае католическая церковь воспринимала обращение за плодородием к иным божествам, кроме христианского, как прямую конкуренцию. Для церкви было очевидно, что только христианский бог является подателем жизни, а это значит, что все другие божества (тракуемые как демоны) способны лишь нарушить процесс воспроизводства.

Чувственность средневековой духовности

Хотя считается, что мистический опыт универсален и пребывает за границей истории, но язык, используемый мистиками для описания своих переживаний, обусловлен эпохой. Для мистических описаний средневековья характерно использование чувственно-материальных образов.

¹⁸ Шпренгер Я., Институтис Г. Молот ведьм. С. 132.

Мистическое единение человека с Богом становится возможным при помощи любви. Этот путь божественной любви средневековые мистики также описывали через образы чувственно-материальные, в первую очередь образы земной любви, брака, зачатия и рождения. «О, если бы грешной душе моей было дано зачать в себе новую чистоту и, подобно Деве, родить Сына»¹⁹ – писал Пётр Датский в XIII в.. Стремясь к Жениху, Пётр старался проводить как можно больше времени с его Невестой, визионеркой Христиной Штоммельнской, «он мысленно присутствует при её “брачных утехах” с возлюбленным и старается принять в них участие. <...> Он просит Христину предстательствовать за него перед Женихом, чтобы ему было позволено хоть урывками делить их радости, наслаждаться присутствием “сестры и её любовника”»²⁰.

В связи с этим П.М. Бицилли предупреждает: «... необходимо всячески остерегаться произвольных догадок о сущности мистических переживаний, составляя суждение о них единственно по той словесной передаче их, которая находится в нашем распоряжении»²¹, хотя в дальнейшем указывает, что эмоциональная окраска средневековых мистических переживаний была преимущественно эротической.

Рядом со многими визионерками жили почитатели-мужчины, состоявшие с ними в доверительных отношениях и записывавшие их видения. Например, Ренан посчитал, что из мемуаров доминиканца Петра Датского и его переписки с визионеркой Христиной Штоммельнской, возле которой он провёл большую часть жизни, явствует их взаимная человеческая любовь, однако сами Пётр и Христина наделяли свои отношения неким мистическим смыслом²². В связи с этим можно сделать два предположения: во-первых, такие близкие отношения могли оказывать влияние на переживания этих женщин, а во-вторых, мужчины-авторы могли описывать экстазы тем языком, носителем которого они были. При Марии из Уаньи жил магистр Парижского университета Яков Витрийский, при Анджеле из Фолиньо – францисканец Арнальд, при Христине Штоммельнской – доминиканец Пётр. Вполне возможно, что эти учёные люди, близкие церковной традиции, вносили коррективы в

¹⁹ Цит. по: Бицилли П.М. Элементы средневековой культуры. СПб., 1995. С. 32.

²⁰ Там же, с. 49.

²¹ Там же, с. 34.

²² Там же, с. 40.

«неправильный» язык визионерок. Последнее предположение подтверждает и П.М. Бицилли, указывая, что ряд выражений святой Анджелы, переведённых братом Арнальдом с её «простонародного наречия» на латынь, совпадает с языком мистиков-богословов того времени²³. Таким образом, эротический язык мистических видений напрямую связывается с церковной традицией, а отношения человека со сверхъестественным получают определённую связь с чувственно-материальными образами.

Что касается средневековых представлений о взаимодействии с демонами, то они были однозначно материальны. Та же Христина Штоммельнская постоянно претерпевала физические мучения, которые были признаком демонических атак. Например, она вынимала из-под одежды окровавленный и горячий гвоздь, которым демон пронзил её колено, отрывала от своей груди жабу, а её постоянным мучением было осквернение нечистотами, при этом иногда доставалось и окружающим²⁴.

Применительно к нашей теме можно сказать следующее: если высшее блаженство единения с Богом зачастую описывалось и, возможно, иногда переживалось через эротические образы, а взаимодействие с демонами было материально-чувственным, то вполне естественно было приписать демонам возможность сексуальных контактов с людьми. Известная симметрия добра и зла выражалась в том, что Бог давал экстазы, описываемые через образы «Песни Песней», а дьявол не желал уступать ему это поле. Как явившийся образ святого мог на поверку оказаться демоном, так и экстатические переживания блаженства дьявол старался подменить эротическими образами собственного внушения.

²³ Там же, с. 42.

²⁴ Там же, с. 43.

Пархоц Д.Г. «Апостол» Франциска Скорины и тексты Геннадиевской Библии

Франциск Скорина — одна из величайших личностей истории в период Великого княжества Литовского. Белорусский интеллигент широко воспринимал не только старобелорусскую реальность, но и культурные и научные процессы в Европе. Его личность привлекала внимание выдающихся белорусских исследователей. К теме обращался В.И. Пичета, С.А. Подокшин, Г.Я. Голенченко, А.О. Мальдис и другие.

Однако, несмотря на повышенное внимание к белорусскому печатнику, в его деятельности остается много «белых пятен». Одно из них — проблема источников и переводческой традиции «Апостола». Исследователи до сегодняшнего дня не смогли прийти к единому мнению. Г.Я. Голенченко видит в качестве основных источников «Апостола» кирилло-мефодиевские тексты в восточнославянской редакции¹. Е.Л. Немировский предполагает, что Скорина использовал рукописи Апостола-тетра, который был широко распространен на Руси². Одним из первых к вопросу об отношении традиций «Апостола» Ф. Скорины и церковно-славянского текста, и в частности Геннадиевской Библии обратился В.П. Владимиро³. Российский историк приводит многочисленные фрагментарные сходства между текстами, однако недостаток систематичности не позволяет в полной мере оценить общность традиции.

Для того чтобы сравнить переводческие традиции текстов мы возьмем понимание создателями «Апостола» и Геннадиевской Библии терминов, связанных с этнической идентификацией⁴. В основе обоих изданий, по мнению исследователей, лежит текст Вульгаты, поэтому

¹ *Голенченко Г.Я.* Франциск Скарына — беларускі і ўсходнеславянскі першадрукар. Мінск: Навука і тэхніка, 1993. С. 143.

² *Немировский Е.Л.* Франциск Скорина. Жизнь и деятельность белорусского просветителя. Минск: Мастацкая літаратура, 1990. С. 477.

³ *Владимиров П.В.* Доктор Франциск Скорина, его переводы, печатные издания и язык. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1888. С. 185–188.

⁴ *Перзашкевич О.В.* Франциск Скорина и критерии этноидентификации: на основе библейской и ригведийской моделей (постановка проблемы) // Российские и славянские исследования: науч. сб. Вып. 6 / Редкол.: А.П. Сальков, О.А. Яновский (отв. редакторы) [и др.]. Минск: БГУ, 2011. С. 345–354.

оба перевода логично сравнивать с ней⁵. В каноническом тексте Вульгаты для этнической идентификации используются термины *gens*, *populus*, и *gentilis*⁶. В отношении *populus* в обоих текстах доминирующим является значение *люди*, за исключением отдельных фрагментов, когда для перевода используется *народъ*⁷⁸. В Деяниях апостолов Скорина выбирает *народъ* для перевода *populus* 6 раз. В аналогичных фрагментах переводчики Геннадиевской Библии 5 раз поступают также.

Намного ярче свидетельствует о наличии общей традиции перевод *gentilis* (сородич, иноземец, язычник). Скорина выбирает вариант *еллин*, а ожидаемые термины *языкъ* или *погане* встречаются лишь в единичных случаях.

Таблица 1. *Graecus* и *gentilis* и их переводы в Геннадиевской Библии и «Апостоле»

Фрагмент	Vulgata	Геннадиевская Библия	«Апостол»
Деяния 6:1	Graecus	еллинъ	еллинъ
Деяния 9:29	Graecus	еллинъ	еллинъ
Деяния 11:20	Graecus	еллинъ	еллинъ
Деяния 14:1	Graecus	еллинъ	еллинъ
Деяния 14:5	gentilis	языкъ	поганы
Деяния 16:1	gentilis	еллинъ	еллинъ
Деяния 16:3	gentilis	еллинъ	еллинъ
Деяния 17:4	gentilis	еллинъ	еллинъ
Деяния 17:12	gentilis	еллинъ	еллинъ
Деяния 18:4	Graecus	еллинъ	еллинъ
Деяния 18:17	omnis	еллинъ	еллинъ
Деяния 19:10	gentilis	еллинъ	еллинъ
Деяния 19:17	gentilis	еллинъ	еллинъ
Деяния 20:21	gentilis	еллинъ	еллинъ
Деяния 21:28	gentilis	еллинъ	поганы
Римлянам 1:14	Graecus	еллинъ	еллинъ

⁵ Алексеев А.А. Глава 5. §14. Восточнославянские переводы XV—XVI вв. // Текстология славянской Библии. СПб., 1999. URL: <http://www.ksanak.narod.ru/Book/alekseev/02/77.htm> (режим доступа: 06.02.2017).

⁶ Latin Vulgate / The Latin Library. URL: <http://www.thelatinlibrary.com/bible.html> (режим доступа: 02.02.2017).

⁷ Апостол / Российская государственная Библиотека. URL: <http://dlib.rsl.ru/viewer/01004090448> (режим доступа: 02.02.2017).

⁸ Геннадиевская Библия / Свято-Троицкая Сергиева Лавра. URL: <http://old.stsl.ru/manuscripts/unikalnye-knigi/8> (режим доступа: 02.02.2017).

Римлянам 1:16	Graecus	еллинъ	еллинъ
Римлянам 2:9	Graecus	еллинъ	еллинъ
Римлянам 2:10	Graecus	еллинъ	еллинъ
Римлянам 3:9	Graecus	еллинъ	еллинъ
Римлянам 10:12	Graecus	еллинъ	еллинъ
Римлянам 15:27	gentilis	языкъ	языкъ
1-ое Коринфянам 1:22	Graecus	еллинъ	еллинъ
1-ое Коринфянам 1:23	gentilis	еллинъ	еллинъ
1-ое Коринфянам 1:24	Graecus	еллинъ	еллинъ
1-ое Коринфянам 12:13	gentilis	еллини	еллини
Галатом 2:3	gentilis	еллинъ	еллинъ
Галатом 3:28	Graecus	еллинъ	еллинъ
Колосянам 3:11	gentilis	еллинъ	еллинъ

Легко заметить, что Скорина, также как и Геннадиевская Библия, отождествляет *еллинъ* и *gentilis*, которые очевидно различает канонический текст Вульгаты. Заслуживает внимание и еще один факт: Скорина трижды отходит от правила перевода *Graecus* и *gentilis*, как *еллинъ*. Как можно убедиться Геннадиевская Библия также поступает в 2 случаях, совпадающих с трактовкой текста белорусским печатником.

На первый взгляд такое единство в переводе *Graecus* и *gentilis* может показаться лишь совпадением, тем более, что в одном из случаев Геннадиевская Библия использует *языкъ*, а Скорина *погани*. Однако возвращаясь к переводу *populus*, как *народъ* их совпадения в обоих текстах мы склонны видеть определенную общность традиций, которые требовали использования второстепенных значений.

Однако «Апостол» имеет и множество различий с Геннадиевской Библией. Наиболее ярко их иллюстрирует перевод *gens* в Деяниях апостолов. Несмотря на отдельные отличия, которые мы могли наблюдать при переводе *populus* и *gentilis* два текста в целом следовали одной традиции, противоположная тенденция наблюдается при передаче *gens*. Для перевода *gens* в Деяниях апостолов белорусский печатник использует целый набор значений, который включает *народъ*, *языкъ*, *погани* и изредка *люди*⁹. Геннадиевская Библия последовательно следует за Вульгатой, определяя *gens*, как *языкъ* и лишь иногда использует *народъ*¹⁰.

⁹ Апостол / Российская государственная Библиотека. URL: <http://dlib.rsl.ru/viewer/01004090448> (режим доступа: 02.02.2017).

¹⁰ Геннадиевская Библия / Свято-Троицкая Сергиева Лавра. URL: <http://old.stsl.ru/manuscripts/unikalnye-knigi/8> (режим доступа: 02.02.2017).

*Таблица 2. Gens и его переводы в Геннадиевской Библии
и «Апостоле» в Деяниях апостолов*

Фрагмент	Вульгата	Геннадиевская Библия	«Апостол»
Деяния 4:25	<i>gens</i>	<i>языкъ</i>	<i>языкъ</i>
Деяния 4:27	<i>gens</i>	<i>языкъ</i>	<i>языкъ</i>
Деяния 7:7	<i>gens</i>	<i>языкъ</i>	<i>народъ</i>
Деяния 7:45	<i>gens</i>	<i>языкъ</i>	<i>языкъ</i>
Деяния 8:9	<i>gens</i>	<i>языкъ</i>	<i>люди</i>
Деяния 9:15	<i>gens</i>	<i>языкъ</i>	<i>народъ</i>
Деяния 10:22	<i>gens</i>	<i>языкъ</i>	<i>люди</i>
Деяния 10:35	<i>gens</i>	<i>языкъ</i>	<i>языкъ</i>
Деяния 11:1	<i>gens</i>	<i>языкъ</i>	<i>погани</i>
Деяния 11:18	<i>gens</i>	<i>языкъ</i>	<i>погани</i>
Деяния 13:19	<i>gens</i>	<i>языкъ</i>	<i>народъ</i>
Деяния 13:46	<i>gens</i>	<i>языкъ</i>	<i>языкъ</i>
Деяния 13:47	<i>gens</i>	<i>языкъ</i>	<i>языкъ</i>
Деяния 13:48	<i>gens</i>	<i>языкъ</i>	<i>языкъ</i>
Деяния 14:2	<i>gens</i>	<i>языкъ</i>	<i>народъ</i>
Деяния 14:14	<i>gens</i>	<i>народъ</i>	<i>народъ</i>
Деяния 14:27	<i>gens</i>	<i>языкъ</i>	<i>погани</i>
Деяния 15:14	<i>gens</i>	<i>языкъ</i>	<i>языкъ</i>
Деяния 18:6	<i>gens</i>	<i>языкъ</i>	<i>языкъ</i>
Деяния 21:19	<i>gens</i>	<i>языкъ</i>	<i>языкъ</i>
Деяния 21:21	<i>gens</i>	<i>языкъ</i>	<i>языкъ</i>
Деяния 21:25	<i>gens</i>	<i>языкъ</i>	<i>языкъ</i>
Деяния 24:10	<i>gens</i>	<i>языкъ</i>	<i>языкъ</i>
Деяния 24:17	<i>gens</i>	<i>народъ</i>	<i>языкъ</i>
Деяния 26:4	<i>gens</i>	<i>языкъ</i>	<i>языкъ</i>
Деяния 26:17	<i>gens</i>	<i>языкъ</i>	<i>языкъ</i>
Деяния 26:23	<i>gens</i>	<i>языкъ</i>	<i>языкъ</i>
Деяния 28:19	<i>gens</i>	<i>языкъ</i>	<i>языкъ</i>
Деяния 28:28	<i>gens</i>	<i>языкъ</i>	<i>языкъ</i>

Геннадиевской Библии неизвестен вариант перевода *погани*, который, вероятно, был позаимствован белорусским печатником из старочешских текстов, а значения *народъ* и *люди* встречаются лишь изредка или полностью отсутствуют.

В отличие от Геннадиевской Библии, на тексте Скорины слабее влияние Вульгаты. Чтобы проиллюстрировать тезис мы обратимся к другим терминам, не связанным с этнической индентификацией,

однако прекрасно подходящим для этой цели. В каноническом тексте Вульгаты используются термины *minister* и *lictor*. Первым могут обозначать слуг или государственный служащий, а второй имеет значение телохранитель и член свиты римского сановника¹¹. В отличие от Скорины Геннадиевская Библия различает эти понятия, переводя первое *слуга*, а последнее *паличникъ*¹².

Таблица 3. *Minister* и *lictor* и их переводы в Геннадиевской Библии и «Апостоле» в Деяниях апостолов

Фрагмент	Vulgate	Геннадиевская Библия	«Апостол»
Деяния 5:22	minister	слуга	слуга
Деяния 5:26	minister	слуга	слуга
Деяния 16:35	lictor	паличникъ	слуга
Деяния 16:38	lictor	паличникъ	слуга
Деяния 26:16	minister	слуга	слуга
Римлянам 13:4	minister	слуга	слуга
Римлянам 13:4	minister	служитель	слуга
1-ое Коринфянам 4:1	minister	слуга	слуга
2-ое Коринфянам 6:4	minister	слуга	слуга
Евреям 1:7	minister	слуга	слуга

Многочисленные лексические отличия церковно-славянских текстов «Апостола» одним из первых заметил П.В. Владимиров. Он отмечал следующие расхождения: тривающе вовчении («Апостол») — терпяще въ оучении, насвитании — поутреници, гадающеся — състязающеся, чаруя — волхвуя, мылишься — беснуешися, отпочинение — субботство, поспешимо — потщимся и другие¹³.

К описанному выше, мы также добавим несколько примеров, которые были выявлены нами в ходе исследования. В 1-ом Послании к Коринфянам 6:9 *masculorum concubitores* Ф. Скорина перевел *малакии*, а Геннадиевская Библия — *мужеложники*, в Послании к Ти-

¹¹ Niermeyer J.F. Mediae Latinitatis Lexicon Minus. Leiden: Brill Academic Publications, 1976. P. 611, 683.

¹² Геннадиевская Библия / Свято-Троицкая Сергиева Лавра. URL: <http://old.stsl.ru/manuscripts/unikalnye-knigi/8> (режим доступа: 02.02.2017).

¹³ Владимиров П.В. Доктор Франциск Скорина..., с. 186–188.

ту 1:4 белорусский печатник называет Тита *любимым сыном*¹⁴, а Геннадиевская Библия — *присным сыном*¹⁵.

«Апостол» Ф. Скорины испытал влияние церковно-славянских текстов, однако оно не является доминирующим. В тексте встречаются многочисленные фрагменты, которые отличают издание белорусского печатника от Геннадиевской Библии. Несмотря, на некоторые сходства, тексты все же принадлежат к разным переводческим традициям.

¹⁴ Апостол / Российская государственная Библиотека. URL: <http://dlib.rsl.ru/viewer/01004090448> (режим доступа: 02.02.2017).

¹⁵ Геннадиевская Библия / Свято-Троицкая Сергиева Лавра. URL: <http://old.stsl.ru/manuscripts/unikalnye-knigi/8> (режим доступа: 02.02.2017).

Гаджиева У.Ш., Мобили Р.Б., Пашаева М.Т.

**Удины – неотъемлемая часть паствы Албанской (Кавказской)
Апостольской Автокефальной Церкви**

Данная работа выполнена при финансовой поддержке Фонда Развития науки при Президенте Азербайджанской Республики. Грант № EIF-KETPL-2-2015-1 (25)-56/54/5

Удины («уди», «утии») являются одним из древнейших этносов Южного Кавказа и Азербайджана, в частности. Некогда входившие в состав кавказско-албанской конфедерации 26-ти племен¹, они приняли активное участие в формировании албанского этноса, что доказывается генетическим родством удинского языка с другими кавказскими языками², а также данными палеоэтнографии и антропологии. Язык этого этноса относится к нахско-дагестанской группе иберийско-кавказской языковой семьи (имеет ниджский и огуз-октомберийский диалекты). Одни исследователи связывают этническое происхождение утиев от племени кутиев³, другие высказываются о связи утиев с этиуниями, населявших область Этиуни⁴.

Ценные сведения об удинах имеются в «Истории» Геродота (V в. до н.э.), в «Географии» Страбона (I в. до н.э. – I в. н.э.), в «Естественной истории» Гая Плиния Старшего (I в. н.э.), в «Географии» Клавдия Птолемея (II в. н.э.); у Евсевия (IV в. н.э.), Стефана Византийского, Моисея Каланкатуйского (VII/VIII в.), Киракоса Гянджинского (XIII в.), в сочинениях армянских авторов и арабских географов⁵. Удины являлись одним из основных компонентов в формировании албанской этнической общности в составе Албанского государства, сыг-

¹ *Каганкатвацци М.* История агван Мойсея Каганкатвацци, писателя X века / Пер. с армян. К. Патканова. СПб.: типография Императорской Академии наук, 1861. Кн. I, гл. 4, с. 5.

² *Дирр А.М.* Грамматика удинского языка / СМОМПК, вып. XXXIII, от. IV. Тифлис, 1904; *Джейранишвили Е.Ф.* Удинский язык. Тбилиси, 1917; *Шанидзе А.Г.* Новооткрытый алфавит албанцев и его значение для науки // Известия Института языка, истории и материальной культуры Груз. ФАН СССР. 1938. Т. IV, вып. 1; *Шанидзе А.Г.* Язык и письмо кавказских албанцев. М., 1960; *Гукасян В.Л.* Удинско-азербайджанско-русский словарь. Баку, 1974; *Волкова Н.В.* Удины Грузии. М., 1977; *Джавадов Г.Д., Гусейнов Р.* Удины. Историко-этнографическое исследование. Баку, 1999.

³ *Дьяконов И.М.* История Мидии от древнейших времен до конца IV в. до н.э. М. – Л., 1956. С. 110.

⁴ *Меликов Р.* К проблеме происхождения и локализации племени утиев // History of the Caucasus. The scientific-public almanac. Baku, 21-24 of may, 2001, №1, p. 112–118.

⁵ *Мамедова Ф.* Кавказская Албания и албаны. Баку, 2005. С. 11–69, 123–144; *Мамедова Ф.* Политическая история и историческая география Кавказской Албании, Баку, 1986. С. 5–41; *Иеромонах Алексей (Никоноров).* История христианства в Кавказской Албании. Баку, 2005. С. 24–25.

равшего важную роль в истории некоторых кавказских народов и азербайджанского народа, в частности. Согласно письменным источникам и археологическим данным, границы Кавказской Албании (IV в. до н.э. – VIII в. н.э.) простирались от Дербента до Аракса на юге и от Каспийского моря до крепости Хунаракерт на западе, на границе с Иберией, и ее первой столицей был г. Габала (IV в. до н.э. – V в. н.э.). I–VIII вв. этническое наименование «утии», «утийцы», «удины» сохраняется в трудах древних историков, как название области «Отена», «Ути/Утик», расположенной на правом берегу р. Куры. Роль этой области Албании исторически была весьма значимой и здесь находилась вторая столица страны г. Партав (Барда) (с V в.)⁶.

Согласно источникам VIII–XIX вв., все правобережье Куры до р. Аракса, делилось на 24 албанских округа, 6 из которых входили в Утийскую область, имеющую 7 округов⁷. В области Ути/Утик наряду с удинами жили иранские (саки и др.) и с I в. н.э. тюркские (гунны, кангары и др.) племена. Эта область до I в. до н.э. была подвластна местным албанским царям, в I–VI вв. – албанским царям Аршакидам (парфянская династия), в VII–VIII вв. – албанским великим князьям Михранидам. До появления из Иерусалима христианских миссионеров, апостолов и их учеников, утийцы (удины) поклонялись язычеству, веровали в силу небесных светил (Луну, Солнце), различные природные явления, элементы зороастризма и тенгриганства⁸. В I в. н.э. в область Ути/Утик проповедь христианства принес ученик апостола Фаддея св. Елисей. Рукоположенный патриархом Иерусалима св. Иаковым, он был направлен на восточную окраину мира по отношению к Иерусалиму, в Албанию. Христианские общины здесь стали возникать задолго до IV в. Как известно, в 313 г. император Константин I признал христианство официальной религией в Римской империи. Албанский царь Урнаир, воспользовавшись политической ситуацией, решил объединить многоэтническое и многоконфессиональное население Албании посредством религии – единобожья.

⁶ Каланкатуйский М. История агван, кн. I, гл. 15, с. 32; Мамедова Ф. Политическая история и историческая география, с. 116–118.

⁷ Гаджиева У. «Арцах» Макара Бархударянца как албанский источник по реконструкции исторической географии Карабаха конца XIX в. // *Tarix ve onun problemleri*. Bakı, 2009. №4. S. 386–396.

⁸ Пашаева М. Место астральных верований в религиозно-бытовых воззрениях азербайджанцев // *Археология, этнология, фольклористика Кавказа. Международная научная конференция*. Баку, 2005. С. 255–257; Иеромонах Алексей (Никоноров). История христианства в Кавказской Албании, с. 37.

В страну по его приглашению прибыл проповедник св. Григорий Просветитель, который привел к крещению албанскую знать и страну и заложил основу строительства христианских церквей в Албании (Амарас в Карабахе)⁹. К концу IV в. в Албанской Апостольской церкви сложилась церковная иерархия, позволявшая албанскому клиру самому рукополагать главу церкви в сане католикоса/патриарха¹⁰. Христианство стало духовной идеологией удин, которые, с IV в., на протяжении всего периода существования Албанской церкви, до 1836 г. стали неотъемлемой частью ее паствы. Резиденцией Албанского католикосата на протяжении веков служили албанские монастыри: Чола, Гис, Партав, Ктликосаран, Егише/Джревиштик, Гянджа, Карагерц, Хамшиванк, Ахбат, а с XIII в. – Гандзасар в провинции Хачен в Карабахе, в связи с чем он стал называться Гандзасарским католикосатом (1240–1836)¹¹.

В деле распространения и утверждения христианства большую роль сыграла албанская письменность, албанский алфавит из 52 букв, с помощью которого с середины IV в. с сирийского и греческого языков переводились Библия и другая богословская литература. Доказательством служит обнаруженный в 1996 г. член-корр. АН Грузии З.Н. Алексидзе грузино-албанский палимпсест (М/8т-13, М/5ш-50) в монастыре Св. Катерины на Синайской горе. Палимпсест представляет собой Лекционарий, книгу годовых литургических чтений из библейских книг Ветхого и Нового Заветов. Обнаружение полного Лекционария, написанного албанским письмом на албанском языке, доказывает наличие в Албании развитой христианской письменности. Албанский Лекционарий может быть датирован рубежом IV–V вв. и его язык ближе всех стоит к удинскому в лексическом плане, по фонетическим и грамматическим формам. Открытие З.Н. Алексидзе доказывает, что албаны в середине IV в. имели собственный алфавит, в основу которого был положен протоудинский язык¹².

⁹ *Иеромонах Алексий (Никоноров)*. История христианства в Кавказской Албании, с. 42–58, 59, 64–67; *Мамедова Ф.* Кавказская Албания и албаны, с. 523, 525, 531, 536–537.

¹⁰ *Каланкатуйский М.* История агван, кн. I, гл. 6, с. 6–7; *Мамедова Ф.* Структура Албанской церкви и ее внешние связи // *The History of Caucasus. The scientific-public Almanac. Baku, 2001. №2 (2002).* С. 71.

¹¹ *Мамедова Ф.* Кавказская Албания и албаны, с. 541, 146, 555.

¹² *Алексидзе З.Н.* Предварительное сообщение об идентификации и дешифровке албанского текста, обнаруженного на Синайской горе // *The History of the Caucasus. The scientific-public almanac. №1, Baku, 21-24 of may, 2001.* С. 39–40; *Gippert J., Schulze W., Aleksidze Z., Mahe J.P.* The Caucasus Albanian Palimpsests of Mt. Sinai. Brepols, 2008, 2 vols.

Албанская Апостольская церковь имела 12 епископств, из которых в V–VIII вв. в области Ути/Утик было три епископства с центрами в Амарасе, Партаве (Барде), Гардмане. Она поддерживала конфессиональную связь с Иерусалимской, Византийской, Грузинской, Сироперсидской церквями и в IV–VIII вв. с кочевниками-степняками тюркского мира за Кавказскими проходами, за Албанскими воротами (за Дербентом). С целью остановить их систематические нашествия, она посылала к ним христианских проповедников, пытаясь обратить в христианскую веру. Албанская Апостольская церковь приняла постановления первых трех Вселенских соборов. Свое отношение к IV Вселенскому Халкидонскому собору 451 г. она проявила на Двинском поместном соборе в 506 г., когда иерархи Албанской, Грузинской и Армянской церквей поддержали политику византийских правителей. В конце VI–VII вв. в связи с усилением политического влияния Византии Албанская церковь вместе с Грузинской церковью примкнула к диофизитству (православию). После завоевания Албании (705 г.) арабами Албанская церковь под давлением арабов и при активном содействии Армянской церкви порвала с диофизитством. Арабский Халифат, пытаясь координировать действия подвластного им христианского населения поддерживал среди них монофизитство в противовес диофизитству Византии. Реагируя на доносы армянского католикоса в адрес Албанской церкви, Арабский халифат сделал Албанскую церковь монофизитской и иерархически подчинил ее монофизитской Армянской церкви (в 705 г.). Но это был краткий период, после которого албанские патриархи продолжали рукополагаться албанскими епископами¹³.

Албанская этническая общность в силу определенных исторических событий подверглась процессам конфессиональной деэтнизации (исламизации, грегоринизации, принятию православия). Процесс исламизации начался с приходом арабов в VIII–IX вв., когда потомки албанских племен (гелов, легов, алпан и др.) такие этносы и субэтносы, как будуги, крызы, ингилойцы, хиналугцы, лезгины джеки, хапыты и другие стали мусульманами. Они до сих пор живут в Азербайджане, сохранив свои этнические самосознание, самоназвание, языки, традиции, обычаи, фольклор. Большая часть удин, проживающая в равнинных частях, приняв ислам, также подверглась этнолингвистической, культурно-идеологической ассимиляции со сторо-

¹³ Мамедова Ф. Кавказская Албания и албаны, с. 545–551.

ны тюркского мусульманского населения страны. Другая же часть удин, проживающая в гористых местностях Большого и Малого Кавказа, сумела сохранить свой язык, христианскую веру, культуру, самосознание, этноним. И они составили основную неотъемлемую часть паствы Албанской Апостольской Церкви до 1836 г. В VIII–XI вв. албанское христианское население, основу которого составляли удины, в Шеки, Огузском, Кабалинском районах, в Карабахе (Арцахе), в области Утик сумело возродить Албанское царство. В XII–XV вв. в Карабахе возродилось Албанское Арцаха-Хаченское царство во главе с князем Гасан-Джалалом из царского Михранидского рода. Вплоть до 1828 г. церковная и светская власть находилась в руках этого албанского княжеского рода¹⁴. Гасан-Джалаловский род в XV в. получил титул «мелик» от правителя государства Кара-гоюнлу Джахан-шаха, и в XV–XVII вв. он распался на пять феодальных владений–меликств (Гюлистанское, Джрабердское, Хаченское, Варандское, Дизакское). Все албанские феодальные владения на протяжении IX–XIX вв. входили в состав государств, возникших на Южном Кавказе: Саджидов (IX–X вв.), Саларидов (X в.), Шаддадидов (XI–XII вв.), Атабеков-Ильденизидов (XII–XIII вв.), Хулагуидов, Джалаиридов (XIII–XV вв.), Кара-кюнлу, Аг-коюнлу (XV в.); Карабахско-Гянджинского беглярбекства Сефевидского государства (XVI–XVII вв.), Карабахского ханства (XVIII–XIX). Албанское христианское население Карабаха, большой процент которого составляли удины, в XVII–XIX вв. стремилось с помощью России и Европы возродить Албанское царство¹⁵. После завоевания Южного Кавказа и подписания Туркманчайского договора в 1828 г.¹⁶, чтобы укрепиться на Кавказе русская политика предпочла переселить армян из Персии и Турции в Карабах, на территории проживания албан-христиан (в основном этнически удин), которые также были монофизитами, как и армяне. Армяне с помощью России пытались обосноваться здесь и приобщиться к албанскому, удинскому этнокультурному наследию, ассимилируя их.

¹⁴ Гаджиева У. Деэтнизация кавказских албан в XIX веке. Баку, 2004. С. 79–86; Mamedova F. Au sujet des dirigeants Albaniens du IX^e au XV^e siècle (dynasties des Djalalides) / TURCICA. Revue d'étude turques. Tome XXI–XXIII. 1991. Melanges offerts A Irene Melukoff, par ses collègues, disciples et amis, p. 307–310.

¹⁵ Мамедова Ф. Кавказская Албания и албаны, с. 379, 391, 405–412, 591, 647–648.

¹⁶ О мире между Россией и Персией // Полное Собрание Законов Российской империи. Собрание второе. Т. III. 1828. №1794. СПб.: Типография II Отделения Собств. Е.И.В. Канцелярии, 1830. С. 125–130.

Указ Николая I, данный Правительствующему Сенату 11 марта 1836 г. с приложением Положения об управлении делами Армяно-Грегорианской церкви¹⁷ в России (по 1-му Департаменту) упразднил Албанский Гандзасарский католикосат, епархии которого были подчинены Эчмиадзину¹⁸. Эта политика определяла верное служение интересам царизма на Южном Кавказе Эчмиадзинской церкви и ее новой христианской паствы из грегоризированных албан-христиан (в основном удин) и армянских переселенцев. Если процесс исламизации и тюркизации албан происходил на протяжении веков, то их грегоринизация (арменизация) была насильственной. Удины постоянно проживали на своей исторической родине и имели этническое самосознание, историческую память, свою автокефальную церковь. В связи с этим Российская империя создала правовую основу для трансформации Албанской церкви. Интересен документ из Русского Синода, в котором говорится об албанце, добывающегося разрешения на принятие лютеранства, ибо по причине исповедания грегорианства его считают армянином (док.1908 г., ЦГИА, ф.821, оп. 150, д.477). Часть удин, спасаясь от грегоринизации, переехала в Закатальской округ и Нухинский уезд Елизаветпольской губернии (нынешний Огузский и Габалинский районы современного Азербайджана). Эчмиадзинская церковь здесь запретила удинам посещать албанскую церковь имени апостола Елисея («Кала Гергец» /«Большой молебный дом»). Для удин в 1853 г. была построена армянская церковь. Но удины вообще перестали посещать церкви, исповедуя христианскую религию в своих домах. Как известно, в 1857 г. по Уставу духовных дел иностранных исповеданий в России значилось 6 армяно-грегорианских епархий, в числе которых была Карабахская епархия во главе с епархиальным начальником. В итоге, удины были лишены своей удинско-албанской церковной обители, где проповедь велась бы на родном языке. В конце XIX в. на правобережье р. Куры удины жили только в двух селах – Сейлюлан в Утийской области (на правобережье р. Тертер, 35 дворов, разговорным языком которых был тюркско-азербайджанский, в селе находилась удинская церковь Пресвятой Богородицы) и в с. Кирзен Дзегамского округа (из 700 дворов

¹⁷ Положение об управлении делами Армяно-Грегорианской церкви состоит из преамбулы, 10 глав, 141 параграфов.

¹⁸ Полное Собрание Законов Российской империи. Собрание второе. Т. XI. Отделение первое. 1836. От №8739–9493. С-Петербург: в типографии II Отделения Собственной Е.И.В. Канцелярии. 1837, №8970, глава 1-10, §1-141, с. 194–209 (Российская Государственная Библиотека. Е 122/2).

в конце XIX в. осталось только 30 дворов и сохранилась удинская церковь св. Иоанна, часовня церкви являлась местом поклонения под названием «Евангелие»).

Политику царизма по распространению православия стала осуществлять Осетинская духовная комиссия, в ведомстве которой в 1853 г. находилась православная церковь с. Варташен для «обращенных в православие удин». В 1854 г. открылась первая удинская школа, а в 1875 г. – православная удинско-русская школа. С 1815 по 1882 гг. в православную веру было обращено 60895 человек (не считая 130 дворов удин Нухинского уезда), для которых царская власть построила Александро-Невскую Православную Соборную церковь. Александр Дюма в книге «Кавказ» (Тифлис, 1861) упоминает об удилах, указывая, что «язык, которым они пользуются, неизвестен современным народам по причине его древности, который был, вероятно, языком патриархов», «удийцы, не имея собственной религии, исповедуют одни греческую (т.е. православие), а другие мусульманскую»¹⁹.

Согласно российским статистическим данным, в XIX в. в Закавказском округе и в селах Варташен и Нидж Нухинского уезда Елизаветпольской губернии в 1880 г. насчитывалось 10 тыс. удин. По данным Первой всеобщей переписи Российской империи, в 1897 г. удин насчитывалось 3767 мужчин и 3262 женщин.²⁰ До начала XX в. удины компактно проживали в селах Нидж, Тосик, Варташен (Огуз), Мирзабейли, Варданлы (Керимли), Султан-Нуха, Джорлу, Якублу, Енгиджа, Малых, Еникенд, Кирзан (Дзегам), Сейлюлан (Утийская область, правобережье р. Тертер)²¹. В 1909–1910 гг. Русский Синод разрешил Эчмиадзинскому Синоду уничтожить старые архивные дела подведомственных епархий, среди которых, очевидно, были уничтожены архивы Албанской церкви²². Стремясь сохранить свою этническую самобытность, часть удин, исповедуя христианство в доме, создали религию синкретизма христианского культа и удинского

¹⁹ Гаджиева У. Деэтнизация кавказских албан в XIX веке, с. 79–85.

²⁰ Гаджиева У. Деэтнизация кавказских албан в XIX веке, с. 85–86; Первая Всеобщая перепись Российской империи 1897 г. СПб., 1904. С. 62–63.

²¹ Бежанов М. Краткие сведения о селе Варташене и его жителях. СМОМПК, вып. XIV, 1892, с. 213–232; Мобили Р. Место и роль удин в Албанской (Кавказской) Церкви // 2nd International scientific conference “European Applied Sciences: modern approaches in scientific researches”: Vol. 2. Papers of the 1st International Scientific Conference (Vol. 1). February 18-19, 2013, Stuttgart, Germany. С. 235.

²² Мамедова Ф. Политическая история и историческая география, с. 239.

язычества (поклонение Солнцу и Луне, священным деревьям)²³. Сейчас численность удин в мире более 10 тыс. человек, из которых 4 тыс. человек живет в Азербайджане. Они сохранили свой язык, как и албанский, из 52 графем, богатый заимствованиями из азербайджанского, персидского, арабского, греческого, сирийского, русского языков²⁴.

Азербайджанская Независимая Республика, верная своим вековым традициям толерантности, стала возрождать албанское этнокультурное наследие, являющееся составной частью азербайджанского этнокультурного наследия. Стали реставрироваться албанские храмы. В 2002 г. во время визита в Баку Папы Римского Иоанна Павла II ему был вручен албанский крест. Сейчас в Азербайджане действуют Удинское национальное культурно-просветительское общество «Орайин» («Родник») и Албано-удинская христианская община (с 10 апреля 2003 г.)²⁵, которые осуществляют религиозно-просветительскую работу. В настоящее время в преподавании удинского языка используют алфавит на латинской основе с дополнительными знаками. Распоряжением Президента Азербайджанской Республики Ильхама Алиева 2016-й был объявлен «Годом мультикультурализма». Бакинским Международным центром мультикультурализма и Фондом «Знание» При Президенте Азербайджана в рамках проекта «Изучаем Кавказскую Албанию» была проведена и продолжает осуществляться огромная научная и общественно-просветительская работа в стране. При поддержке правительства Азербайджана на самом высоком уровне ведутся переговоры о возрождении Албанской Апостольской церкви, паству которой составят удины – этот древнейший этнос, духовная преданность которого Своей Церкви проверена веками.

²³ Пашаева М. Из этнической истории удинов // *Azərbaycan arxeologiyası və etnografiyası*. Bakı, 2013. №2. С. 150–153 (на азерб. яз.).

²⁴ Мобили Р. Место и роль удин в Албанской (Кавказской) Церкви, с. 236.

²⁵ Мобили Р.Б. Албано-удинская христианская община – основа возрождения Албанской (Кавказской) церкви в Азербайджане // *Труды Международной конференции «Место и роль Кавказской Албании в истории Азербайджана и Кавказа»*. Баку, 2012. С. 165–172.

Мобили Р.Б. Албанская (Кавказская) апостольская церковь: история и современность

Данная работа выполнена при финансовой поддержке Фонда Развития науки при Президенте Азербайджанской Республики. Грант № EIF-KETPL-2-2015-1 (25)-56/54/5

Христианские общины в Албании (Кавказской) стали складываться вскоре после начала апостольской проповеди и мученической смерти апостола Варфоломея, - что дает возможность предположить, как апостол лично, или через своих ближайших помощников первым насаждал семена Евангелия на территории Албании. Его пребывание в Албанополе (совр. Баку) неоспоримо, как и апостольская деятельность его ближайшего ученика Елисея. Благовестие он начал в Чоле (Дербенте), потом Елисей прибыл в область Ути (правобережье Куры), а затем – в Гис (совр. Киш в Шекинском районе). Христианское предание считает апостолом этого региона Елисея, - одного из 70, а по другим источникам, именно апостол Варфоломей поставил Елисея первым епископом в Гисе. Более ясное свидетельство о наличии церковной христианской удинской общины¹ в Албании дает история мученичества равноапостольного Св. Елисея и его ученика Власа. Синхронно с Римской Империей албанский царь Урнаир принимает Крещение (313 г.), и христианство становится государственной религией в Кавказской Албании. Полиэтническое древнейшее население Албании, в том числе удины, - было подчинено в различное время великими империями, и ее территория разделялась на этно-национальные провинции. После распада Кавказской Албании христианская паства этой страны начала двигаться на запад, к границам Римской империи, и уже в конце VI века происходили значительные изменения в составе населения Албании. В то же время из-за военной и политической обстановки Албанские города (Чола, Партав, Кабала и др.) переживали упадок, и многие епископские кафедры были перенесены в другие города или упразднены вовсе. Дополнительные свидетельства о жизни христиан на территории Кавказской Албании дают имена раннехристианских святых епископов², что и подтверждают археологические находки. Известны мученики первых веков христианства: святые Варфоломей, Фаддей, равноапостольный Елисей, его ученики и др. Христианские захоронения на территории компактного прожива-

¹ Мамедова Ф. Дж. Политическая история и историческая география Кавказской Албании. Баку, 1986.

² Мамедова Ф. Дж. Кавказская Албания и албаны. Баку, 2005.

ния удин, памятники христианского наследия, древние археологические находки являются ярким свидетельством наличия христианской общины в регионах современного Азербайджана. В различных районах страны найдены христианские базилики V-VI вв., а из актов Вселенских и Поместных Соборов известны епископы в Албании³. Сохранился полный список албанских католиков: Абас (551—595), Виро (595—630), Захария I (629—644), Иоанн I (644—671), Ухтанес (671—683), Елиазар (683—689), Нерсес I (689—706), Симеон I (706—707), Микаэл (707—744), Анастас I (744—748), Овсеп I Овсеп (748—765), Давид I (765—769), Давид II (769—778), Матте I (778—779), Мовсес I (779—781), Аарон (781—784), Соломон I (784), Теодорос (784—788), Соломон II (788—789)....., Симеон IV (1675—1701), Иеремия Гасан-Джалал (1676—1700), Есаи Гасан-Джалал (1702—1728), Нерсес V (1706—1736), Израель (1728—1763), Нерсес VI (1763), Ованнес VIII Гандзасарский (1763—1786), Симеон V (1794—1810) и Сергей II Гандзасарский (1810—1828) с 1815 с титулом митрополита. Существуют различия в архитектуре храмов, символах креста, элементах христианства, в одеянии представителей духовных глав и католиковской линии. Приведенные данные показывают довольно развитую церковную организацию, богослужения, а также возникновение новых епископств при сохранении старых. Сохранились также имена иерархов, которые были представлены на Вселенских Соборах, мощи которых сохранились в одноименных монастырях.

Серьёзные потрясения постигли Албанскую церковь⁴ при арабском владычестве, когда католикос Нерсес Бакур (688—704) попытался перейти в халкидонизм, признав, таким образом, духовное начальство Константинополя. Он был низложен великим князем Албании Шеро и другими феодалами, оставшимися преданными Албанской церкви, и проклят на национально-церковном соборе. Активное содействие в ослаблении единства Албанской церкви оказала Армянская церковь, заручившаяся поддержкой арабской администрации, которая опасалась усиления в регионе византийского влияния. На соборе, куда был приглашён армянский католикос, албанцам насильно было навязано решение о частичном подчинении и зависимости от Армянской церкви.

³ *Каланкатуйский Моисей*. История албан. Пер. К. Патканова. СПб., 1861.

⁴ *Мамедов Т.М.* Кавказская Албания в IV-VII вв. Баку, 1993. - 217 с.

Албанские племена постепенно практически полностью ассимилировались: христианизированные албанские племена – среди армян, исламизированные албанцы — среди тюркок-мусульман и сохранившие христианство удины — среди коренных этносов. Существование в средневековье понятия «Албанская церковь», как указывают первоисточники, ныне отражает историческую консервативность церковной традиции. Этническую самоидентификацию сохранили только удины⁵, как правопреемники и прямые потомки кавказских албан. Изначально языком богослужения в Албании был албанский. Судя по историческим данным и материалам I Двинского Собора (506 год), албанский язык в VI в. являлся официальным языком Церкви, хотя в «Истории Востока» отмечается, что албанский богослужебный язык просуществовал недолго. Албанский католикосат с резиденцией в Гандзасаре просуществовал до первой половины XIX века, затем был упразднён (рескрипт царя Николая I), а его приходы были переподчинены непосредственно Армянской Церкви. Автокефальная Албанская Церковь в ранге католикоса (де-факто) прекратила свое существование в 1813 году и была преобразована в митрополию, а затем 11 марта 1836 г., согласно указу Российского царя Николая I, подписавшего особое распоряжение⁶ «О положении Армяно-Грегорианской церкви», вовсе (де-юре) была упразднена. Албанская митрополия с резиденцией в Татеве (Карабах), канцелярия и библиотека были переданы в прямое подчинение Эчмиадзина. Согласно этому рескрипту митрополия была разделена на две епархии⁷ (Карабахская и Шемахинская) в подчинении выше утвержденной новой Армяно-Грегорианской церкви.

Территории нынешнего Азербайджана и южная часть Дагестана вместе с городом Дербент входили в состав государства Кавказская Албания. Как известно, уже начиная с IV века, в Албании имела самостоятельную, имеющую апостольское начало Албанская церковь с трёхстепенной иерархией, епископскими кафедрами, монашеским институтом, догматикой, богослужением, собственными каноническими нормами. Из албанского племенного союза, в который входили 26 племён и народностей, осталась, наверное, одна един-

⁵ Джавадов Г.Дж., Гусейнов Р.А. Удины. Историко-этнографическое исследование. Изд-во «Элм». Баку, 1999. - 256 с.

⁶ РГИА (Российский Государственный Исторический Архив), Фонд 796, опись 17, ед. хр.. 1821; 1836г. Лл. 1-18.

⁷ РГИА, Фонд 821, опись 150, ед. хр. 284; 1914-1915 гг. Лл. 33-42.

ственная народность, сохранившая приверженность христианству. Это потомки древних утиев - удины, компактно проживающие в Габалинском и Огузском⁸ районах Азербайджана, а также в селении Октембери в Восточной Грузии. Грузинские удины воссоединены с Грузинской православной церковью. Но удинам в Азербайджане в последние десятилетия выпала счастливая возможность открыто говорить о своей этнической принадлежности и исповедовать веру отцов. В царское и советское время предпринимались попытки навязать им мнение о необходимости исповедания монофизитского (армяно-григорианского) учения. Чтобы избежать и сохранить свою веру, отдельные группы удин-христиан в период арабского, так и в период персидского завоеваний предпочитали становиться "криптохристианами". Они имели имена и внешнее поведение мусульман, однако в семейной жизни сохраняли христианские традиции. Наиболее типичный случай криптохристианства – предгорный и горный регион южного склона Большого Кавказа. Это явление продолжалось, усилившись именно с конца XVII до конца XIX в. Появились в регионе и новомученики. В этот период реорганизуется митрополия и епископство, строятся новые храмы и предпринимаются систематические усилия по духовному пробуждению восточного христианства. Несмотря на все исторические катаклизмы, удины всегда стремились к своему духовному самоопределению в религиозном и каноническом отношениях. Обретение независимости Азербайджанской Республикой дало возможность приоткрыть богатый исторический пласт христианского наследия Албанской церкви и прошлого удинского народа. Для современного Азербайджана необходимая база материальных и духовных наследий в рамках восточной (ортодоксальной) модели ренессанса Албанской Церкви уже получена, где общие тенденции постмодерна переплелись с величайшей внутренней трансформацией и сформировали принципиально новую этно-национальную и конфессиональную ситуацию. Удины (предки кавказских албан) на своей исторической Родине, расселяющиеся на самом стыке Европы и Азии, сумели сохранить язык, христианство, старинные традиции, обычаи, представляющие огромную ценность для науки. Небольшая, но конфессионально богатая удинская христианская община, являющаяся правопреемником Албанской апостольской церкви, в нынешнее время рассматривается в модели языково-культурно-

⁸ *Бежанов М.* Краткие сведения о Варташене и его жителях. СМОМПК, вып. XIV, 1892. – с. 213-262.

религиозного многообразия и терпимости, - как феномен сохранения этноса через различные исторические аспекты, факты и условия по сравнению с другими народами. Исторические и религиозные реалии, предпосылки и источники есть основа к конструированию и возрождению статус-кво Албанской Апостольской Церкви в модели современного общества на основе паствы Албано-удинской общины, как прямого правопреемства этого христианского наследия⁹. Христианские памятники (церкви, монастыри, часовни, крест-камни), символы, элементы и орнаменты архитектуры албанских мастеров – правопреемство богатого этнокультурного и конфессионального наследия Албанской церкви. Именно во имя воссоздания исторической справедливости и с гуманистических критериев восстановление нарушенных или подвергшихся деформаций национально-религиозных отношений, сегодня остро стоит вопрос о возрождении статуса Албанской церкви. Другими словами, изменение наших взглядов на избрание путей возрождения были связаны еще и с тем, что удины были под окормлением чужой церкви, паства не формировалась, так как они были изолированы от остального христианского мира. У удин не было возможности выехать, посмотреть, как решаются аналогичные вопросы и проблемы в других православных странах, в других восточных церквях. Поэтому сегодня есть совершенно четкое понимание того, каким образом воссоздать Албанскую апостольскую церковь, что нужно для этого сделать и каким путем нужно идти, чтобы определить ее статус. Современные удины-христиане являются одним из феноменов в сохранении этого наследия. Удинская паства¹⁰ и наличие десятков церквей в местах компактного проживания удин (Нидж, Огуз) есть реальная и правовая основа возрождения Албанской Апостольской Церкви в Азербайджане.

⁹ Мобили Р.Б. Место и роль удин в Албанской (Кавказской) Церкви. Статья «European Applied Sciences: modern approaches in scientific researches» (Европейские прикладные науки: современные подходы в научных исследованиях). 18-19 февраля 2013 г., www.udi.az г. Штутгарт (Германия). С. 234-236.

¹⁰ Мобили Р.Б. Албано-удинская христианская община – основа возрождения Албанской (Кавказской) церкви в Азербайджане. Труды Международной конференции «Место и роль Кавказской Албании в истории Азербайджана и Кавказа». www.udi.az Баку. 2012, с.165-172.

Альшанская А.В. «Византия» как аргумент в историографии русской церкви XIX–XX вв.

В последние годы, в особенности на фоне конфликта в Украине и обострения отношений с западными странами, наблюдается заметная интенсификация общественно-политического дискурса о византийском (имперском) наследии России. Президент Владимир Путин медийно «интронируется» как византийским император на святой горе Афон, вылавливает амфоры из остатков якобы византийского корабля, говорит об «огромном цивилизационном и сакральном» значении Херсонеса и Крыма. При участии окол Кремлевских элит в декабре 2015 года в Москве был создан «Византийский клуб», задача которого состоит в разработке геополитической стратегии России по отношению к странам так называемого ближнего зарубежья, балканским странам и на Ближнем Востоке¹. Церковная, как, впрочем, и научная общественность, не остается в стороне, активно вовлекается в этот дискурс и производит новые нарративы. Архимандрит Сретенского монастыря Тихон Шевкунов снял в 2008 году документально-просветительский фильм для государственного телевидения «Гибель империи. Византийский урок» и тем самым вызвал дискуссии, в том числе об инструментализации византийской истории. В 2014 году под его руководством была организована масштабная конференция «Москва – третий Рим» и т.д. Наблюдая, таким образом, своеобразную истерию вокруг византийских корней русской цивилизации, как это формулируется в актуальном общественно-политическом дискурсе России, невольно создается впечатление, что Византия является и всегда являлась предметом обожания общественности и ее конкретных институтов, а не только узкого круга специалистов-византологов. Очевидно, что влияние Византии на современного обывателя и его знания об этом историческом субъекте абсолютно непропорциональны, что создает благодатную почву для мистификаций и политической инструментализации. Впрочем, о каком периоде истории России можно сказать что-то иное? С одной стороны, существует фундаментальная наука с ее неоднозначными выводами и постоянной недосказанностью, а с другой – околполитическая, как правило, ангажированная публицистика, т.е. преследующая определенные цели убеждения, где Византия лишь отправная точка или промежуточное звено для дальнейших идеологических построений.

¹ См.: <https://byzantclub.world/mission/>.

Русская православная церковь понимает себя в настоящее время как само собой разумеющаяся хранительница византийского наследия, которое не может быть отрефлексировано, но является органической частью русского человека. «Константинополь – духовная Родина, мостик между земным отечеством (Русью) и отечеством небесным (градом Божиим). Отсюда характерная для нас вечная благодарность Византии и вечная тоска разлучённости, тоска ребёнка, чьи родители умерли до его исторического совершеннолетия. Русскому это трудно отрефлексировать, но легко ощутить. На самом деле именно этот детско-родительский идейный комплекс подвергся подмене со стороны западной идеи – трактовкой Запада (вместо Византии) как «страны святых чудес». Хотя, как известно, родителей не выбирают»². Все восприятие Византии в этой цитате ориентировано на чувства – тут и разлука, и чувство родства, и обманутые чувства. Если мы все же решим не оставаться в плену современной православной чувственности и трезво зададимся вопросом, с каких пор Византия стала столь важным элементом церковного сознания, тогда перед нами и становится очевидной правомочность того, чтобы обратиться за ответом к церковной историографии с того момента, как она стала, в той или иной мере, ориентироваться на научную историографию с такими ее непременными атрибутами как источниковедение. Именно тогда, с одной стороны, была предпринята попытка то византийское наследие, которое существовало в общественном дискурсе в качестве вневременных метафор и мифологем, оформить по стандартам исторической науки того времени, а именно ее западного образца. С другой стороны, в 19 веке также возникают попытки цельного изложения истории как общей, так и церковной, которая бы соответствовала критериям научности, а не продолжала бы традиции летописания. В этой статье я хочу проанализировать использование византийского аргумента в русской церковной историографии с момента ее зарождения в 19 веке до 1917 года.

Первым историком русской церкви считается Митрополит Платон (Левшин), который в своей «Краткой российской церковной истории» (1805) впервые предпринял попытку написания цельной истории, а не отдельных ее аспектов. Его труд все еще носил летописный характер и в нем мы не находим отсылок к византийскому (греческому, если быть

² Щипков А. Русский мир князя Владимира // Литературная газета. №43 (6573) (2-11-2016). URL: <http://www.lgz.ru/article/-43-6573-2-11-2016/russkiy-mir-knyazy-a-vladimira/> (режим доступа: 28.02.2017).

верным топониму того времени) влиянию на русскую церковь, кроме факта принятия крещения Руси от греческой церкви. Первой попыткой уже систематического изложения явился труд архиепископа Черниговского Филарета (Гумилевского), в котором также нет очевидной отсылки к Византии. Очевидно, что авторам удастся описать развитие церкви, не акцентируя ее происхождение от греческой церкви и не делая далеко идущих выводов. Божественный промысел является движущим фактором развития церкви и ее апостольское происхождение самодовлеющим основанием ее идентичности и укорененности в среде христианских церквей. Первым, кто намекает на идею Москвы как третьего Рима для обоснования установления патриаршества в 1589 году, был Митрополит Макарий (Булгаков). При этом автор не цитирует всем известное послание монаха Филофея, но рассказывает о Русском царстве, которое расширялось, в то время как ветхий Рим и новый Рим, Константинополь, пали. Макарий подчеркивает значение и статус, которые приобрела вследствие этого русская церковь среди других православных церквей: «Основанием ее послужило сознание, которое вместе с царем разделяли и его подданные, что ветхий Рим с подчиненными ему на Западе церквами, как выражались тогда, пал от ереси Аполлинариевой, новый Рим, Константинополь, и все патриаршие Церкви на Востоке находились во власти безбожных турок, а великое царство Русское расширялось, процветало и благоденствовало, и православная вера в нем сияла для всех, как солнце. И потому царь находил справедливым почтить Церковь Русскую учреждением в ней патриаршества [...]»³. Наконец, профессор Знаменский упоминает послание псковского монаха Филофея в своей истории, изданной в 1871 году, после издания сочинений Филофея в 1861–1863 гг. в «Православном собеседнике», но делает это лишь вскользь: «В астрологических бреднях Николая Немчина нашло себе отголосок знакомое нам ожидание скорой кончины мира, не пропавшее и после 1492 года. Распространилось мнение, которое высказывается в летописях и в посланиях псковского елсазровского монаха *Филофея* к великому князю Василию и дьяку Мунехину, что Москва есть последнее апокалипсическое царство, третий Рим, а четвертому уже не быть»⁴. Также он упоминает легенду о Мономахе, согласно которой, «империя в лице императора Алексея Комнена пере-

³ Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Киев, 2012. Ч. 2. С. 841.

⁴ Знаменский П.В. История Русской Церкви // Православная энциклопедия «Азбука веры». URL: https://azbyka.ru/otechnik/Petr_Znamenskij/istorija-russkoj-tserkvi-znamenskij/3_5_8 (режим доступа: 28.02.2017).

дала русскому князю знаки царского сана, венец и бармы, а греческий митрополит Неофит совершил над ним обряд царского помазания»⁵. Знаменский отмечает большое значение, которое имело это предание на Руси, так как оно указывало на преемственность русского самодержавия от греческого, но однозначно подчеркивает его неисторичность.

С появлением исторического сочинения профессора Голубинского открывается, как считается, новая эпоха написания истории русской церкви, а именно, научноеписание. Он пользуется критическим анализом источников и был осужден многими за критические выпады в адрес церкви. При всей так называемой научности похода Голубинского как раз-таки его труд предлагает нам идею Москвы третьего Рима в качестве основополагающего нарратива русской истории. Написание этого фундаментального труда осталось неоконченным, повествование обрывается в начале 16 века. Поэтому тот период истории, в котором апелляция к «византийскому наследию» могла бы иметь важное значение, остался неосвещенным. Но уже в предисловии мы читаем: «При Иване Васильевиче IV Русь стала новым государством – из великого княжества царством, с великой ролью второй Византии и третьяго Рима»⁶. Такого рода высказывания не были замечены ни в одном из более ранних сочинений по истории русской церкви. Именно в этом общеисторическом сочинении формулируется идея преемственности Руси от Византии как данность и, более того, осознание этого факта современниками.

Параллельно с развитием византистики с 70-х годов 19 века начинают появляться исследования церковных (и нецерковных) историков, касающиеся непосредственно Византии и ее возможного влияния на Русь. Одним из таких исследователей явился проф. Киевской духовной академии Филипп Терновский, защитивший в 1875 году докторскую диссертацию «Изучение византийской истории и ее тенденциозное приложение в Древней Руси». Задачу своего исследования он определил следующим образом: «Предмет моего сочинения – история Византии исключительно в том размере и виде, в том духе и направлении, как она была известна на Руси нашим предкам в период допетровский»⁷.

⁵ Там же.

⁶ Голубинский Е.Е. История Русской Церкви // Православная энциклопедия «Азбука веры». URL: https://azbyka.ru/otechnik/Evgenij_Golubinskij/istorija-russkoj-tserkvi-tom-1-chast-1-period-pervyj-kievskij-ili-do-mongolskij/#0_1 (режим доступа: 28.02.2017).

⁷ Докторский диспут проф. Ф.А. Терновского // Труды Киевской духовной академии. 1877. №6. С. 594. Цит. по: Сорочан С.Б., Лиман С.И. Ф.А. Терновский (1838–1884) – исследователь истории Византии // Научные ведомости. 2007. №1 (32). С. 14.

Терновский однозначно формулирует схожесть образа жизни и существовавших проблем в обществе на Руси и в Византии и делает из этого вывод, что «обращаться в таких случаях к готовым образцам византийским было для наших предков более чем естественно, – было обязательно. Можно сказать, что, окончившая свое политическое существование, Византия завещала Москве вместе с названием второй Византии и третьяго Рима – обязанность идти по ее следам и воскрешать в своей жизни ее историю»⁸.

Одновременно возникают специальные исследования, посвященные проблеме взаимоотношений церковной и светской власти в византийском государстве, таких ученых, например, как Федор Курганов, Николай Скабаланович, Иван Соколов. Наиболее важным для рассмотрения темы «византийского аргумента» является лекция профессора Ивана Соколова, в которой он претендует на осуществление церковно-исторического анализа термина Византизм. В самом тексте Соколов лишь пересказывает общие места истории взаимоотношений церкви и общества в Византии, создавая на основе некритичного восприятия источников, – а он не делает фактически ни одного критического замечания по отношению к использованным источникам – в высшей степени идеализированную картину. В последнем он сам признается в заключении и аргументирует правомочность такого рода подхода: «Историческая правда будет яснее, когда будут точно указаны явления положительного порядка, намечены принципы и идеалы и представлены фактические к ним иллюстрации»⁹. Хотя текст статьи и не имеет никаких указаний на наследие Византии в Древней Руси, смысл лекции заключается в том, чтобы продемонстрировать, как реализация принципа византизма, а именно, решающая роль церкви во всех без исключения сферах общественной жизни, может привести к построению такого идеального общества, которое представляла собой Византия. Падение же Византии Соколов объясняет практически исключительно внешними причинами. В этом смысле лекция Соколова стала своеобразным апогеем идеологической инструментализации византизма и византологии, отголоски, а то и буквальную рецепцию которого, мы находим в современном православном дискурсе. Неспроста именно Соколову в

⁸ Терновский Ф.А. Изучение византийской истории и ее тенденциозное приложение в Древней Руси. Киев, 1875. С. 3.

⁹ Соколов И.И. О византизме в церковно-историческом отношении // Православная энциклопедия «Азбука веры». URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ivan_Sokolov/o-vizantinizme/1_6_1 (режим доступа: 28.02.2017).

1915 году было поручено подготовить от лица Синода для министерства иностранных дел докладную записку с аргументацией на случай успешного исхода претензий России на Константинополь. Примечательно, что в этой записке Соколов достаточно сдержан по сравнению со многими его современниками и коллегами касательно будущей судьбы Константинопольского патриархата, который, по его словам, должен сохранить свою самостоятельность под протекторатом русского самодержца, к чьей роли заступника православия и сводится аргументация правомочности претензии России не только на Константинополь, но и на Палестину. Казалось бы, в самом уместном месте Соколов не приводит практически ни одного аргумента о влиянии Византии на русскую церковь и русское православие, что указывает либо на серьезные сомнения в их фактологической подоплеке, либо, что более вероятно, на сомнение в уместности «византийского наследия» для самосознания Церкви как национального продукта.

Таким образом, очевидно, что для церковной историографии 19 века Византия играла незначительную роль. Писатели церковной истории либо не знают каких-то в более позднее время открывшихся источников и потому не пользуются ими, либо придают им слишком малое значение. Описание греческих иерархов носит скорее нейтральный, либо отрицательный характер. Нравственные нормы, законы, правила, пришедшие на Русь вместе с православием, описываются как общехристианские. История русской церкви носит независимый и самодостаточный характер, которым руководит промысел божий. Появление во второй половине 19 века новой ветви науки – византистики, которая тоже явилась результатом политической необходимости, а именно обострением «восточного вопроса», публикация впервые посланий псковского монаха Филофея в 1860-х годах, все это привело к возникновению интереса в церковной историографии к Византии. Поэтому только в конце 19 – начале 20 века мы можем констатировать введение византийского аргумента, да и то в достаточно умеренной степени по сравнению с последующими написаниями истории русской церкви в 20 веке, к примеру, историками-эмигрантами¹⁰.

¹⁰ Карташев А.В. История Русской Церкви. М., 2006.

Человенко А.С. Орловская семинария в контексте духовно-учебных реформ 60-ых гг. XIX в.

Орловская духовная семинария, организованная по Указу Святейшего Синода от 14 августа 1817 г. за № 3063, в 2017 г. отмечает 200-летие своего открытия на Орловской земле, ожидая своего возрождения¹. 200 лет назад преосвященный Иона, епископ Орловский, открывал Орловскую семинарию, отделив от неё духовные уездные и приходские училища². Своё 50-летие семинария праздновала в знаменательный 1867 год, когда была объявлена Св. Синодом реформа духовных семинарий и училищ.

Надо отметить, что реформирование духовного образования проходило в контексте масштабных преобразований Александра II, расширявших границы гражданского общества и правового государства. Эти особенности государственного строительства наложили свой отпечаток на преобразования в российских духовных школах, поставив вопросы светского влияния на духовно-учебные преобразования и отношения духовной школы со школой светской. Но потребность в духовно-учебных реформах стала осознаваться ещё в 40-ых годах, потому что в то время ограничились «некоторыми частными, сравнительно незначительными изменениями в учебной части, которые... не могли привести к желаемым улучшениям»³.

В 60-ых годах преобразования в низшем, среднем и высшем звене проходили в разное время, но были объединены общим настроением, идеями и проблемами, которые приходилось решать: реформы семинарий и училищ, состоявшиеся в 1867 г., подготовили и сделали необходимыми реформы в духовных академиях, которые прошли в 1869 г. На момент реформы Орловская семинария, существовавшая уже пятьдесят лет с 1817 г. по 1867 г., имела хороший опыт образовательной деятельности: к этому времени было выпущено почти 3 тысячи человек, закончивших её полный курс, около 165 человек за это

¹ О строительстве в Орловской области православного комплекса см.: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4576352.html>; <http://www.vesti.ru/doc.html?id=2781306> (режим доступа: 04.02.2017).

² Краткий очерк истории Орловской духовной семинарии с 1817 по 1867 год // Орловские епархиальные ведомости. 1867. №13. С. 1622–1623.

³ Извлечение из всеподданнейшего отчёта обер-прокурора Св. Синода графа Д. Толстого по ведомству православного исповедания за 1866 г. // Орловские епархиальные ведомости. 1868. №5. С. 324.

же время поступило в духовные академии, в основном в Киевскую⁴. Да и сама реформа стала значительным событием в жизни семинарии, ставшая итогом значительной работы по подготовке её преобразования.

Мы выделим некоторые концептуальные особенности духовно-учебной реформы 1867 г., как они были реализованы в Орловской духовной семинарии.

Принципиально важным для этой реформы было осуществление преобразования духовных и светских школ «соответственным» образом. На повестке дня стояли задачи не только научного характера, требовавшие взаимодействия духовных школ и университетов, но и педагогические, способные объединить процессы воспитания и образования для подготовки преподавательских кадров и усиления роли Церкви в воспитании народа. Граф Д.А. Толстой, являвшийся одновременно обер-прокурором Святейшего Синода и министром народного просвещения, одну из своих задач видел в активном привлечении Церкви к воспитанию народа, на что, конечно, повлияло и покушение Д.В. Каракозова на императора в апреле 1866 г. По замыслу Д.А. Толстого духовные школы должны быть включены в общую систему образования, а их выпускники иметь не только профессиональную подготовку священства, но и преподавательскую для работы в системе народного образования⁵.

Для духовных школ реформы 60-ых гг. имели последствия не только позитивного, но и проблемного характера. С одной стороны, улучшилось их материальное положение, поскольку государство выделило «на усиление средств духовно-учебных заведений» 1,5 млн. руб.⁶ Но последовавшая за этим попытка включить духовные школы в общую систему образования, т.е. желание решать проблемы светского и духовного образования едиными методами, вызвала беспокойство со стороны духовенства, которое боялось упразднения специфики духовной школы и богословской науки⁷.

В 1860 г. при Св. Синоде был учреждён Комитет по проведению реформ. Составленный им проект устава епархиальных семинарий обсуждался в течение четырёх лет. В ходе обсуждения была согласо-

⁴ Краткий очерк истории Орловской духовной семинарии с 1817 по 1867 год // Орловские епархиальные ведомости. 1867. №13. С. 1626.

⁵ Сухова Н.Ю. Высшая духовная школа: проблемы и реформы. М., 2006. С. 163.

⁶ Там же.

⁷ Там же, с. 165.

вана задача коренного преобразования во всём строе духовно-учебных заведений. Но приступить к реформе смогли лишь во второй половине 60-ых гг., когда увеличилось финансирование государством духовных школ. В 1866 г. был учреждён новый особый Комитет для окончательного обсуждения уставов семинарий. Для решения выше обозначенных задач в его состав ввели представителей светского образования: предполагалось, что семинаристам будет разрешено поступать в университеты, а сами семинарии будут осуществлять не только профессиональную подготовку священства, но и готовить преподавательские кадры для народного образования.

Особенностью реформы духовных школ 1867 г. была децентрализация духовно-учебного управления с сокращением его чиновничества⁸. Теперь управление духовными школами осуществлялось не через целостную соподчинённую духовно-учебную систему с центрами в духовных академиях (Орловская семинария ранее входила в учебный округ с центром в Киевской духовной академии), а через вновь организованный духовно-учебный центр - Учебный комитет, который должен был стать педагогическим центром⁹. Если до 1867 г. служащие семинарии определялись Св. Синодом и обер-прокурором, то согласно новому уставу в семинариях вводилась система выборности ректора и преподавателей.

Важной особенностью духовно-учебной реформы стало расширение прав белого духовенства, введение самых талантливых из них во все стороны церковной жизни. Их выдвижение на должности ректоров духовных академий и семинарий было, с одной стороны, нарушением неписанной традиции, и само по себе говорило об изменениях во всём строе духовно-учебной жизни, что вызывало среди духовенства того времени определённые сомнения, но в тоже время, как отмечают современные исследователи, приход в духовно-учебное руководство людей, лично знакомых с западной традицией богословского образования должно было способствовать решению актуальных проблем высшего богословского образования русской церкви, что в контексте Александровских реформ было одной из приоритетных задач¹⁰.

⁸Указ Святейшего Синода от 26 мая 1867 года. Об упразднении духовно-учебного управления и об учреждении учебного комитета при Святейшем Синоде, с приложением экземпляра положения о сем комитете и штата одного // Орловские епархиальные ведомости. 1867. №13. С. 983–991.

⁹ Сухова Н.Ю. Там же, с. 174.

¹⁰ Сухова Н.Ю. Там же, с. 165–169.

Первыми ректорами из белого духовенства стали назначенный на должность ректора Московской Духовной Академии в 1862 г. прот. А.В. Горский, а также прот. И.Н. Янышев, назначенный в 1866 г. на должность ректора Санкт-Петербургской Духовной Академии¹¹. Первым ректором из белого духовенства, выбранным в Орловской семинарии, стал профессор прот. А.В. Богданов, много сделавший для перевода семинарии на жизнь по новому уставу, и имевший для этого не только научно-преподавательский опыт, но и административно-организационный, поскольку с 1860 г. занимал должность ректора 1-го Орловского духовного училища¹².

В 1867 г. на основании параграфа 104 нового устава духовных семинарий было преобразовано семинарское правление, которое теперь состояло из распорядительного и педагогического собрания¹³. Если ранее в правление входили ректор, инспектор и эконо́м, то теперь правление включало в себя выбранных на общем собрании педагогов-наставников. Педагогическое собрание состояло из 12 членов, а распорядительное - из 5 человек¹⁴. Выбор инспектора предоставлялся ректору, а выбор помощника инспектора – ректору и инспектору. Эти две последние должности утверждались Св. Синодом, все остальные утверждались епархиальным преосвященным¹⁵. О либерализации церковной жизни говорит и отмена назначения управляющим архиереем благочинных церковных округов. Благочинные теперь выбирались, был декларирован «свободный выбор священно-церковнослужителей каждого благочиния, по баллотировки; для чего установлены были особые правила»¹⁶.

Полное преобразование Орловской семинарии в соответствие с новым уставом произошло при ректоре прот. А.В. Богданове в 1871/72 гг.¹⁷ Помимо улучшения материального обеспечения семинарии, ректор прот. А.В. Богданов провёл значительные преобразования в учебной работе. На смену трём двухгодичным классам – низшему, среднему и высшему – в семинариях вводились шесть классов с годичным

¹¹ Там же, с. 165–168.

¹² Пясецкий Г.М. История Орловской епархии и описание церквей, приходов и монастырей. Орел. 1899. С. 985.

¹³ От семинарского правления // Орловские епархиальные ведомости. №23. 1867. С. 1449.

¹⁴ Пясецкий Г.М. Там же, с. 987.

¹⁵ Указы Святейшего Синода // Орловские епархиальные ведомости. №23. 1867. С. 1735.

¹⁶ Пясецкий Г.М. Там же, с. 979.

¹⁷ Пясецкий Г.М. История Орловской епархии и описание церквей, приходов и монастырей. Орел. 1899. С. 1003; а также: Пясецкий Г.М. Забытая история Орла. Орёл, 1993. С. 86.

курсом в каждом¹⁸. Была обозначена норма для количества учащихся в каждом классе: в первых трёх классах не допускалось более 50 учеников в каждом, а в остальных трёх – не более 55 человек. Программы также были упорядочены: в них были оставлены предметы, относящиеся, главным образом, к общему и специальному богословскому образованию.

Конечно, новая организация духовного образования осуществлялась, прежде всего, церковными силами – архиереями, представителями духовно-учебных корпораций. Но определённое видение реорганизации семинарий шло лично от обер-прокурора Св. Синода гр. Толстого. Например, его известная склонность к классицизму проявилась в решении задачи полнее реализовать связи светского и духовного образования, в том числе в научной сфере. Для этого он настаивал на усилении преподавания древних языков в университетах и гимназиях, а также способствовал повышению «языкового» уровня и в духовных школах. В духовном образовании отношение к древним языкам в это время было сложным, но обращение к ним было объективно необходимым. Семинарии и тем более академии должны были повышать научный уровень богословских исследований, что невозможно было сделать без свободного чтения древних текстов на оригинальных языках, но в то же время, усиление латыни ассоциировалось со схоластическим прошлым русского богословия, а усиленное изучение древних языков невозможно было без обращения к языческим текстам¹⁹.

В Орловской семинарии в основу общего образования было положено изучение древних классических языков и математики. Здесь расширилось изучение греческого и латинского языков на основе обширной церковной литературы первых девяти веков христианства. Но главное заключалось в том, что реформирование процесса обучения шло теперь через создание системы преподавания, поскольку, по словам орловского преосвященного Макария (Миролюбова), того владыки, при котором и происходили основные преобразования, ранее «не было соответствия между предметами, прибавляемыми и отнимаемыми от системы знаний в разное время». Примечательно, что теперь в качестве системообразующего начала, вокруг которого строился весь образовательный процесс, называлось «образование человека-христианина, а потом уже и пастыря церкви... Если не церковь, то

¹⁸ Пясецкий Г.М. Забытая история Орла..., с. 86.

¹⁹ Сухова Н.Ю. Там же, с. 164.

государство увидит здешних питомцев на всех путях и степенях служения», говорил преосвященный Макарий²⁰. Из специальных предметов больше внимания стали уделять преподаванию Св. Писания. Его стали изучать во всех классах, предполагая, что именно этот предмет объединит в систему всё семинарское образование.

В этой системе стало уделяться гораздо больше внимания и педагогическим вопросам. Если ранее ими занималась кафедра психологии и логики под руководством профессора В.И. Попова, то в 1866 г., в последний год служения преосвященного Поликарпа (Радкевича), была открыта кафедра педагогики, поскольку одним из новшеств было введение в учебный процесс педагогических дисциплин. Новый глава Орловской епархии преосвященный Макарий отмечал, что ранее «наука о воспитании не была известна, и потому обращение с питомцами подвергалось многим ошибкам и злоупотреблениям»²¹. Это касалось, в первую очередь, телесных наказаний, при которых «учились преимущественно из страха, а не из любви, облегчающей занятия»²². В этом же 1866 г. при семинарии была учреждена для детей народа воскресная школа, и кафедра педагогики должна была не только обеспечивать учебный процесс семинарии, но и помогать священнослужителям вести занятия с детьми воскресной школы²³.

В 1872 г. Орловская семинария при первом выбранном ректоре профессоре прот. А.В. Богданове праздновала своё полное преобразование согласно новому уставу. На этих торжествах, как и ранее на торжествах по случаю 50-летнего юбилея семинарии, прозвучали имена тех воспитанников, «которые впоследствии заняли высшие места в церковной иерархии, а также украсили собой профессорские кафедры в Духовных Академиях, и вообще доставили собой честь Орловской семинарии...». Среди них были известные архиереи и священнослужители, т.к. Филарет, митрополит Киевский и Галицкий, Иннокентий, архиепископ Херсонский и Одесский, Феофан, епископ Владимирский и др.; известные деятели, находящиеся на гражданской службе: например, выдающиеся профессора Академий Яков Козмич Амфитеатров, Егор Васильевич Амфитеатров и др.; а также Иосиф Васильев, президент Духовно-Учебного Комитета при Святейшем Синоде,

²⁰ Пясецкий Г.М. История Орловской епархии и описание церквей, приходов и монастырей. Орел, 1899. С. 1004.

²¹ Там же.

²² Там же, с. 1005.

²³ Там же, с. 986-987.

Козьма и Михаил Фёдоровичи Спасские-Автономовы, «из которых первый с особенным отличием служил при наместниках в Закавказском крае, а второй в должности профессора Московского Университета, и оба достигли высших гражданских чинов»²⁴.

Орловская духовная семинария, таким образом, встраивалась в систему духовного образования, которая должна была дать обществу достойных, высокообразованных пастырей, способных отвечать «на духовные смущения образованного человека и найти нужное слово для назидания простеца».

²⁴ Слово в день празднования пятидесятилетия со времени преобразования Орловской духовной семинарии в 1817 году, 20 октября 1867 года // Орловские епархиальные ведомости. 1867. №21. С. 1607–1608; а также: *Пясецкий Г.М.* История Орловской епархии и описание церквей, приходов и монастырей. Орел, 1899. С. 1002–1003.

Раздел 5. Современное христианство

Алейникова С.М. «Русский мир» как «русская идея»: религиозное и политическое

«Русский мир» (далее РМ) – проект Русской православной церкви, призванный объединить славянские народы на основе общих цивилизационных ценностей: русского языка и культуры, православной веры, общих представлений об историческом прошлом. Конвенциональный (договорной) характер представлений об историческом прошлом дает основание рассматривать РМ в качестве модернизированного варианта «русской идеи», характеризующейся набором идеологических констант. К ним можно отнести эсхатологичность, мессианство, вселенскость, «инаковость», отличающую РМ от иных «миров» (*Pax Romana*, *Pax Americana*, *Pax Islamica* и т.п.).

Возникновение и формирование устойчивых представлений об особой вселенской миссии российского государства и основанной на них идеологии связывают с памятниками русской общественно-политической мысли, восходящими к XI–XII вв. В них, как правило, нет четко отрефлексированных представлений о каких-либо религиозных основаниях «русской идеи», но они позволяют проследить генезис ее содержания и функций.

«Слово о законе и благодати» митрополита Илариона можно назвать первым обоснованием особой исторической миссии и вселенского характера российской государственности, истоки которых связаны с крещением и христианизацией. Отличительными чертами данной политической системы являлись, во-первых, исходная предпосылка равенства всех народов, объединенных единой идеей христианства. Во-вторых, отсутствие иерархичности – особого статуса и роли отдельного народа или государства. Это, в частности, коренным образом отличает позицию митрополита Илариона от позиции автора «Повести временных лет» с ее высоким уровнем славянского этноцентризма и жесткой иерархией племен: «мудрых и смыслёных полян», противо-

поставляемых древлянам, радимичам, вятичам и «прочим поганым»¹. В-третьих, отсутствие, за исключением «отринутых иудеев», противопоставления другим народам и неприятия иных верований. В дальнейшем, однако, перечисленные отличительные черты претерпели существенные изменения.

Программное оформление вселенского характера российской государственности получило в XV–XVI вв. Обострившиеся противоречия во взаимоотношениях между католицизмом и российским православием, главным образом, в области пересечения политических интересов соседних государств относительно пограничных земель, привели к необходимости поиска и сакрализации имперских оснований российской державности. Идеи тесного взаимодействия и жёсткого обеспечения государственной властью вселенской миссии церкви обосновывались Иосифом Волоцким. Кратко и ёмко эти основания были сформулированы иосифлянином Филофеем в известной концепции «Москва – Третий Рим».

Данная концепция изменила расстановку приоритетов: Россия стала рассматриваться в качестве прямой наследницы крупнейших христианских центров-империй – Рима и Византии, причем не только в религиозном, но и территориальном плане. Кроме этого, впервые, хотя и опосредованно, в концепции Филофея была артикулирована идея «центра» – с одной стороны, как источника религиозной истины и спасения, с другой – государствообразующей политической силы.

Дифференциация религиозного и политического в общественно-политической мысли того времени закрепила двойственный характер «русской идеи», на всех этапах своего исторического развития включающей в себя две основные составляющие: духовную и державническую. Духовная (религиозная, цивилизационная) составляющая выступала в нескольких качествах: обоснования необходимости как «собрания» земель и народов, так и распространения православной веры; инструмента сакрализации и легитимации политической власти, поскольку достижение цели всеобщего спасения неизбежно опиралось на принудительную силу государства. Державническая составляющая, в свою очередь, основывалась на религиозных императивах, выступая, с одной стороны, инструментом реализации заявленных духовной составляющей задач.

¹ Поучение Владимира Мономаха // Изборник (Сборник произведений литературы Древней Руси). М.: Издательство «Художественная литература», 1969. С. 148.

Дальнейшее развитие «русской идеи» связывают с утверждением Российской Империи, петровскими реформами, впервые противопоставившими в народном сознании отечественную традицию и привнесенную западноевропейскую. Уваровская триада «Православие. Самодержавие. Народность» закрепила существенное смещение акцентов в приоритетах идеологических констант. Православие как «вера предков» рассматривается уже скорее как незыблемая традиция, а не фундаментальное основание и источник державности. Сакральным же основанием становится политическая власть: «Россия живет и охраняется спасительным духом Самодержавия»². Связующими Трон и Церковь элементами выступают «народность» и просвещение.

Значимым этапом в развитии «русской идеи» стало распространение идей славянофильства, основным направлением которого стало обоснование особой исторической роли России в собирании славянского мира, ее уникальности в сравнении с другими цивилизациями, заключающейся в особом общинном строе общественного бытия и религиозных идеалах православия (соборности).

В контексте рассматриваемой темы концентрированную суть взглядов основоположников славянофильства можно отразить цитатой А.С. Хомякова: «Было трое сильных владык в первых веках христианского мира: Греция, Рим и Север (мир тевтонический). От добровольного соединения Греции и Севера родилась Русь: от насильственного соединения Рима с Севером родились западные царства. Греция и Рим отжили. Русь – одна наследница Греции; у Рима много было наследников. (...) Мы – центр в человечестве европейского полушария, море, в которое стекаются все понятия. Когда оно переполнится истинами частными, тогда потопит свои берега истиной общей. Вот, кажется мне, то таинственное предназначение России...»³.

Приведенная цитата последовательно раскрывает три основных характеристики «русской идеи», заложенных еще в концепции Филофея: право на преемственность греческо-византийской цивилизации; обладание истиной; обусловленную и оправданную этой истиной особую миссию России, распространяющуюся на другие страны и народы. Четкое оформление получает новый аспект «русской идеи», ставший

² Уваров С. Доклады министра народного просвещения С.С. Уварова императору Николаю I. URL: <http://www.krotov.info/acts/19/1830/1833119.html> (режим доступа: 01.04.2016).

³ Хомяков А.С. Несколько слов о «Философическом письме», напечатанном в 15 книжке «Телескопа» (Письмо к г-же Н.). URL: <http://www.vehi.net/khomyakov/izpisma.html> (режим доступа: 01.02.2016).

впоследствии ключевым признаком всей российской идеологии: аспект соотношения «Россия – Запад».

Исток непримиримого противоречия виделся российскими мыслителями в разделении церквей, обусловившего антагонизм двух начал – западноевропейского и славянского. Утрата Европой «истинной веры» в результате «отпадения» католицизма предопределила дальнейшее развитие двух цивилизаций, но не на условиях равноправия и состязательности, а изначального духовно-нравственной исключительности России как носительницы истины и «правильного» начала. Относительно же статуса русского народа в славянском мире в среде славянофилов не было единства: часть из них предполагали равный политический статус всех славянских народов (И.С. Аксаков), некоторые отдавали безусловный приоритет России и русским (И.В. Киреевский, Ю.В. Самарин).

Особое значение в формировании «русской идеи» имеет труд Н.Я. Данилевского «Россия и Европа», посвященный, главным образом, не столько классической теории культурно-исторических типов, сколько раскрытию негативного образа Европы. Констатируя тот факт, что «Европа признает Россию и Славянство чем-то для себя чуждым, и не только чуждым, но и враждебным», причем враждебна «не случайно, а существенно»⁴, Данилевский обосновывает необходимость объединения славянства, возводя данную идею до культа. Фактически Н.Я. Данилевский предложил базовую структурную схему современной идеологии, включающей в себя:

а) сакральное начало (Крещение Руси), выступающее в качестве легитимирующего основания;

б) мобилизующее начало – образ «врага» («существенно враждебная» Европа);

в) перспективу светлого будущего (Всеславянского союза), обязательным условием достижения которого является борьба, также возведенная в ранг священной.

Славянофильское идейное течение и концепция Н.Я. Данилевского о культурно-исторических типах получили свое развитие в русской религиозной философии и историософии преимущественно в части поиска религиозной истины и социального идеала. Русскоцентризм и критика либеральных идей С.Н. Булгакова, И.А. Ильина, К.Н. Леонтьева, Вл. Соловьева, С.Н. Трубецкого, П.А. Флоренского и др. не

⁴ Данилевский Н.Я. Россия и Европа / Составление и комментарии А.В. Белова, отв. ред. О.А. Платонов. Изд. 2-е. М.: Институт русской цивилизации, 2011. С. 60, 532.

предполагали какую-либо модель отношений и сводились к идее народа-богоносца, призванного осуществить возложенную на него миссию спасения, прежде всего, славянских государств и Европы. Идея единства Русской земли, являющаяся основным смыслом еще древнерусских литературных памятников, трансформировалась в идею общего противостояния негативному воздействию внешней среды.

Многочисленные работы Н.А. Бердяева представляют собой аккумулярование идей и концепций, главным образом, двух течений: славянофилов и русской религиозной философии. В то же время, вслед за Вл. Соловьевым и большинством представителей русской религиозной философии, Н.А. Бердяев не рассматривал «русскую идею» как идею внешнего противопоставления (Западу, Европе), ориентируясь на интегративную функцию и объединяющее начало русской духовной миссии.

Основное внимание Н.А. Бердяевым уделялось не столько структурированию самой «русской идеи», сколько осмыслению ее противоречивой природы, в частности, сочетания русского мессианизма и национализма. Мессианские интенции «русской идеи» обуславливают возникновение государства-империи, сама идея которой представлялась «искажением русской идеи»⁵.

Связано подобное противоречие с тем, что, во-первых, любое государство, по мнению Н.А. Бердяева, порождается насилием, во-вторых, «изначально полнота власти принадлежит народу, но народ этой власти не любит»⁶. На более низкой ступени по сравнению с государством стоит цивилизация, природа которой, в отличие от государства, сугубо материальна, «вне храмов и культа».

Доктрина евразийства, в отличие от онтологической доминанты славянофилов, представляла собой синтез нескольких концепций. Основатели течения впервые заявили о программном подходе к проблемам внешнего развития России, целью которого является объединенный «мир Евразии».

Единое понимание евразийцами Евразийского мира касалось, в первую очередь, его территориального измерения. Представителями евразийства последовательно обосновывалась мысль о «России–Евразии» как замкнутом самодостаточном пространстве, представля-

⁵ Бердяев Н.А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. М.: Philosophическое общество СССР, 1990. С 138.

⁶ Бердяев Н.А. Философия неравенства письма к недругам по социальной философии. Берлин: Обелиск, 1923. С. 55.

ющем собой особый и обособленный географический и культурный мир, не ограничивающийся только славянством, а охватывающий в том числе народы Востока и Азии.

Принципиальным отличием от всех предыдущих моделей «русской идеи» является то, что в качестве источника цивилизационного и политического развития российского «государства-мира» евразийцы рассматривали не факт Крещения Руси, а объединительную миссию Чингисхана и Золотой Орды. В основу понимания государственности была заложена идея «месторазвития»⁷.

Определение «точкой отсчета» российской цивилизации не византийского наследия и Крещения Руси, а более позднего периода обусловило, во-первых, утрату сакрального основания РМ (Москвы как Третьего Рима), и, во-вторых, переориентацию вектора внешнеполитического развития России с европейского на восточноазиатский регион. Утрата сакрального смысла нивелировала идею мессианства и вселенскости РМ, выдвинув на первый план «русской идеи» ее культуро- и государствоцентризм.

В качестве системообразующей идеи обосновывалось понимание государства не как «симфонии» церковной и политической властей, а жесткой централизации властных функций. Европа по-прежнему рассматривалась в качестве «чужого», однако оппозиция «Запад–Восток» претерпела изменения.

Если славянофилами природа противоречия между славянским и западноевропейским миром носила сакральный характер, поскольку виделась в расколе христианства и отпадении Европы от «истинной веры», предопределившем ее индивидуализм, рационализм и прочие негативные, с точки зрения славянофилов, последствия, то евразийцы противопоставляли уже не столько духовные, сколько политические основания.

Л.Н. Гумилев считал Россию наследницей не Византийской империи, а Тюркского каганата и Монгольского улуса, интегрировавших огромное евразийское пространство в единое политическое образование с жесткой системой управления. Одно из ключевых понятий славянофильства – «соборность» – рассматривалось Л.Н. Гумилевым не в узком религиозном, а в широком плане, подразумевая в том числе принципы политической организации и социального взаимодействия: «евразийские народы строили общую государственность, исходя из

⁷ Савицкий П.Н. Россия и латинство. URL: http://www.vtoraya-literatura.com/publ_43.html (режим доступа: 18.04.2016).

принципа первичности прав каждого народа на определенный образ жизни. На Руси этот принцип воплотился в концепции соборности»⁸.

Концепция суперэтносов Л.Н. Гумилева во многом перекликалась с теорией культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского в части идеи объединения родственных этносов, автономного характера их развития и противопоставления Европе. Традиционное противопоставление Европе Л.Н. Гумилев раскрывал как неотъемлемое свойство любого суперэтноса, а неприятие Европы рассматривалось не столько в разрезе глубинных религиозных противоречий, сколько в качестве угрозы физическому существованию российского суперэтноса.

Таким образом, к устойчивым идеологемам, составляющим «русскую идею» и оказавшимся востребованными современной российской идеологией, относятся сакральность истоков российской государственности и обусловленные сакральностью ее происхождения вселенский характер РМ, мессианство, «особый путь», противопоставление России Европе. Это позволяет говорить о типологическом родстве идеологии РМ с основными российскими идеологическими конструктами и дает основание рассматривать его в качестве модернизированного варианта «русской идеи».

⁸ Гумилев Л.Н. От Руси до России. М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. С. 383.

**Рязанова С.В. Верующие Прикамья
в период обновленческих реформ:
опыт модернизации религиозного сознания**

События 1917 г. стали толчком для изменения статуса православия как религии на территории страны. Еще одним стимулом к размыванию сложившейся системы отношений «церковь – прихожане» послужило создание в мае 1922 г. так называемой Православной российской церкви, представлявшей собой вариант реформирования отечественного православия. Новая церковь позиционировала себя в качестве свежей струи в застоявшемся воздухе церковных традиций: священники писали о том, что «запылившуюся нашу религию нужно очистить»¹, утверждая, что в последнее время «церковная жизнь находилась в параличе»².

В Прикамье – как и повсеместно – обновленческое движение столкнулось с дезорганизацией церковной структуры, сказавшейся и на отношении прихожан: «С мая по декабрь 1920 приходы оставались без священников. ПЕУ поручило самим подыскивать клириков. На вакантные места стали выдвигать псаломщиков, дьяконов из заштата, уволенных за проступки... а за неимением таковых просто командировали в Пермь какого либо проходимца (грамотного) из голодающих центральных губерний... крестьяне прихожане не стали доверять им ни в чем относятся с иронией, а в некоторых приходах даже с грубой насмешкой, дают разные клички непристойные, обзывают «пудовиками», «мучными», «масляными» в виду того, что по словам крестьян получил место пастыря и сан священника за пуд муки, и тому подобные продукты. Во многих приходах священников и причт лишили голоса в приходских советах... состав приходского совета состоит из мужичков горланов, часто плохо верующих и зараженных даже сектантством»³. В ряде мест крестьяне стали отказываться платить за требы, выгоняя несогласных с этим клириков и ставя более сговорчивых⁴.

Постоянные противоречия и проблемы стали нормой существования обновленческой церкви во всех аспектах церковной жизни, что, в

¹ Прошение Уполномоченному от ВЦУ протоиерею о. Михаилу Трубину диакона Власьевской церкви села Ключиков Иоанна Автономова Зыкова. ГАПК. Ф. р-1. Оп.1. Д. 169. Л. 43.

² Особое мнение священника Н. Крылова. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 40. Л. 21.

³ Рапорт епископу Пермскому и Кунгурскому Сильвестру священника Еловской церкви Михаила Трубина. ГАПК. Ф. р-1. Оп.1. Д. 175. Л. 56-57.

⁴ Нечаев М.Г. Там же, с. 115. – ОТСУТСТВУЕТ РАБОТА

первую очередь, было связано с изменениями в отправлении культа, за которые выступали реформаторы. Радикальные изменения не встретили повсеместной поддержки, что привело к дальнейшему расколу клира, отразившемуся на религиозной жизни прихожан: «Православное население обновленческих приходов относится крайне недоверчиво к обновленчеству и стремится к переходу в тихоновщину»⁵.

Очень часто в процессе обустройства церковной жизни причту приходилось вступать в борьбу с членами приходских советов. Батюшка одной из церквей в Чердыни получил от прихожан отказ в просьбе помочь в приеме епископа⁶. Падение авторитета высшего клира в сочетании с дефектами богослужений отталкивающе действовали на прихожан. Забегая вперед, стоит отметить, что и в перипетиях переустройства общества верующие уверенно делали выбор в пользу традиционной службы.

Особенно болезненными для обновленчества прегрешения духовенства были потому, что движение постоянно находилось в состоянии конкуренции за паству со сторонниками патриарха Тихона, которым прихожане отдавали явное предпочтение. Дефектный образ клирика, нарушающего принятые нормы поведения, служил дополнительным аргументом для противников новой Церкви. Так, прихожане одного из северных приходов обратились с просьбой заменить священника, который, будучи пьяным, потерял бархатную скуфью, превращенную небогатыми и предприимчивыми сельчанами в кисеты для табака⁷.

Ввергнутые в сумбурные попытки реформирования местного православия, прихожане пытались сохранить закрепившиеся принципы взаимодействия с церковными институтами. В наибольшей мере эти события отразились на городских жителях и интеллигенции. Сельские верующие продолжали принимать участие в жизни своих приходов, воспроизводя модель религиозного поведения, установившуюся раньше, тем более что именно верующие продолжали составлять подавляющее большинство жителей провинциальной глубинки: в 1924 г.⁸. Церковные праздники по-прежнему собирали полные церкви ве-

⁵ Протокол расширенного президиума Пермского Епархиального управления от 11.04.1929. ГАПК. Р-1. Оп. 1. Д. 33. Л. 69.

⁶ Рапорт Николаю, епископу Кунгурскому, священника Редихорской Николаевской церкви Чердынского уезда Павла Засухина. Ф. р-1. Оп.1. Д. 207. Л. 53.

⁷ Прошение в ПЕУ церковного Совета Симонятской Петропавловской церкви. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 188. Л. 7.

⁸ Центр документации общественных организаций Свердловской области. Ф. 4. Оп. 2. Д. 81. Л. 122. Цит. по: Булавин М. Там же, с. 29. – ОТСУТСТВУЕТ РАБОТА

рующих⁹. Успех предлагаемых обновленцами изменений был невысок, и призывы к созданию церкви нового типа игнорировались на значительной части Западного Урала. Часть районов Прикамья вообще не имела обновленческих общин, несмотря на гонения властей по отношению к сторонникам патриарха Тихона¹⁰, в остальных в совокупности староканоничники имели в два раза больше приходов¹¹.

Верующие, повзрослевшие в дореволюционный период, зачастую отличалась хорошим знанием церковного календаря и порядка богослужения и готовы была отстаивать привычный уклад религиозной жизни. Дополнительным стимулом для этого была привычка к сохранению традиционного уклада во всем, в том числе – и в обрядности. У части верующих участие в обрядах и принятие таинств были неразрывно связаны с нормальным течением жизни. Не кажется удивительной статистика того времени: «В приходе церкви завода Александровского в 1923 г. крестилось 176 человек на 600 работающих, а в 1924 – 214 человек на 300 работающих»¹².

Сельский священник-«староканоничник» описывает ситуацию, связанную с введением нового стиля и инициированную одной из верующих, задавшей вопрос: «Батюшка, разве Христос недоносок был?» Я смущен вопросом, а она мне поясняет: «благовещение-то 25 марта по ст. ст., а рождество хочешь править на 13 дней раньше, стало быть ты Христа недоноском считаешь!» А после среди народа слухи и слухи: «народился антихрист, хочет праздники менять!» (орфография сохранена – С. Р.)¹³. Новый стиль стал огромным препятствием на пути роста популярности обновленчества, представители которого не учитывали менталитет своей паствы, для которой старообрядчество и единоверие были ближе, чем плохо понятные новшества.

Приведенные данные свидетельствуют о том, что среди прихожан в вопросах веры не всегда существовало полное безразличие, хотя снижение интереса к религии отмечали сами священнослужители¹⁴. На

⁹ Протокол допроса свидетеля Третьякова С. В. от 19 ноября 1929 г. ПермГАНИ. Ф. 641/1. Оп. 1. Д. 8891. Л. 14. Цит. по: Казанков А.И. Там же, с. 76. – ОТСУТСТВУЕТ РАБОТА

¹⁰ Доклад в Уральское областное митрополичье управление 9.01.1933. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 10. Л. 1.

¹¹ Отчет во ВЦУ о состоянии дел в епархии. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 25. Л. 42.

¹² Отчет в ПЕУ Благочинного 1го Верхне-Камского округа священника Николая Плешивцева от 9.03. 1925. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 195. Л. 44.

¹³ Письмо архиепископу Пермскому Сергию от староканоничника – сельского священника Сергия Зеленцова, ст. Шалая, завод Сылта (июнь 1926 год). ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 109. Л. 35.

¹⁴ Благочинному Верещагинского ц/р священнику О. П. Мальгинову настоятеля Никольской церкви д. Кулаковка рапорт 19.03.1931. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 41. Л. 89.

выбор верующими церкви во многом влиял личностный аспект¹⁵. В докладах представители клира отмечают, что нередки случаи, когда верующие исповедуются у обновленцев, а причащаются потом у «тихоновцев»¹⁶. Скупое документальное изложение не дает возможности понять, чем вызван такой выбор: более простым (или более дешевым) отпущением грехов в новой церкви или более важным для православного обрядом причащения, традиционно связываемым со староканоничниками.

Указанием на прагматический подход служит упоминание в докладе в Уральское митрополичье управление о том, что венчание у обновленцев более популярно именно в силу его относительной дешевизны¹⁷. С другой стороны, нередки и примеры обращения к тихоновцам при всех неудобствах такого поступка, что свидетельствует в пользу популярности традиционных служб¹⁸. Борцы с религией признавали: «Ходят в церковь, в частности, в деревне, потому что церковь представляет для них единственное развлечение»¹⁹. Сам факт комбинирования мотивов в стратегии посещения храмов служит свидетельством того, что православная церковь продолжала оставаться для части верующих инструментом, приспособленным к реалиям окружающей жизни, не превратившись в «нестойкое историческое образование»²⁰.

В то же время отмечались случаи отказа от посещения литургии исключительно из соображений удобства²¹, раннего времени проведения²², прикрепления к другим приходам из-за нежелания далеко добираться²³. Прагматизм в сочетании с приверженностью традициям определял и тактику, и стратегию поведения приходских общин. Были случаи объединения церквей – из-за непосильных налогов, причем

¹⁵ Протокол №2 об отказе прихожан и клира кудымкарской Николаевской церкви переходить в обновленчество. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 68. Л. 133.

¹⁶ Доклад в Уральское областное митрополичье управление от 9.01.1933. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 10. Л. 1-4.

¹⁷ Доклад в Уральское областное митрополичье управление от 9.01.1933. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 10. Л. 1-4.

¹⁸ Доклад в ПЕМО. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 109. Л. 17.

¹⁹ Центр документации общественных организаций Свердловской области. Ф. 4. Оп. 6. Д. 426. Л. 32. Цит. по: Булавин М. Там же, с. 31.

²⁰ Булавин М. Там же, с. 34.

²¹ Письмо председателю миссионерского подотдела протоиерею Григорию Орлову от 28.09.1926. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 75. Л. 51.

²² Отзывы прихожан на священника. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 117. Л. 26 и далее.

²³ Ходатайства прихожан. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 77.

община, как правило, переходила к сторонникам Тихона²⁴. Многие приходские сообщества заняли выжидательную позицию²⁵. Сильный антагонизм в одних населенных пунктах сочетался с высокой степенью религиозной терпимости в других²⁶. Все вместе свидетельствует о росте религиозного индифферентизма среди верующих, который исчезал только во время больших религиозных праздников²⁷.

Популярным оставалось обращение для проведения обрядов как к старообрядцам, так и к старцам, крестившим и отпевавшим в случае отсутствия начетчиков²⁸. Ситуация возможности выбора аффилиации по отношению к староканонической и обновленческой церквям позволяла приходским советам чувствовать себя достаточно свободно и даже пытаться диктовать свои условия при назначении духовенства на приход²⁹. Если клирик не устраивал членов прихода, а обратиться к другим представителям клира не было возможности, то его могли просто выдавливать из общины³⁰.

Для верующих также было характерно сохранение мифологического компонента в восприятии религии. Неслучайно клирики отмечали, что «деревня сама по себе верит в Бога и верят по своему»³¹. Мифами обросла подготовка к новому Собору, непонятная малограмотным крестьянам³². Один из священников с возмущением вспоминал случаи отпевания суеверными людьми живых³³. Широкое хождение имели «святые письма»³⁴.

После освобождения Патриарха в 1923 г. традиционно настроенные прихожане стали открыто демонстрировать свое отношение к обнов-

²⁴ Рапорт в ПЕУ священника Заводо-Павловской церкви Иоанна Чеснокова от 6.06.1929. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 35. Л. 60

²⁵ Рапорт Уполномоченному ВЦУ протоиерею Михаилу Трубину. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 57. Л. 13.

²⁶ Благодичинному Верещагинского ц/р священнику О. П. Мальгинову настоятеля Никольской церкви д. Кулаковка рапорт 19.03.1931. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 41. Л. 89.

²⁷ Благодичинному Верещагинского ц/р священнику О. П. Мальгинову настоятеля Никольской церкви д. Кулаковка рапорт 19.03.1931. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 41. Л. 89.

²⁸ Докладная записка. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 10. Л. 97.

²⁹ Заявление в ПЕУ Нердвинского района Пермского округа Рождественского Церковного Совета. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 154. Л. 25.

³⁰ Заявление прихожан. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 31. Л. 13.

³¹ По поводу организации Голубятской церковной приходской общины Союза Древле-Апостольской церкви. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 57. Л. 12.

³² Доклад в ПЕМО. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 109. Л. 35.

³³ Циркуляр Управляющего Пермской Епархией №783 от 15.10.1923. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 52. Л. 16.

³⁴ Святое письмо. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 91. Л. 20.

ленчеству³⁵. К 1927 г. в Перми насчитывалось шесть обновленческих храмов и они стояли полупустыми, в то время как «тихоновские» культовые здания были переполнены³⁶. Сами обновленцы отмечали спад интереса верующих к ним: «Авторитет наш очень сильно пошатнулся в связи с распространением неверия...в связи с провалом реформ Собора 23 года и происшедшим расколом»³⁷. Шло и распространение атеизма: «в народе развивается хладность веры, которая переходит в полнейший атеизм»³⁸. Особенно эффективной были экономические рычаги воздействия. Особенно ярко это проявлялось в среде подростков и молодежи, уже не имеющих опыта религиозного образования и воспитания³⁹. Массовое возвращение немногочисленных обновленческих приходов под управление патриарха Тихона стало одним из первых предвестников провала обновленчества как проекта.

Неудачи обновленческого движения и его сравнительно быстрое свертывание в Прикамье служат подтверждением того, что оно для провинции стало еще одним прожектором среди попыток реформировать традиционно сложившееся православие. Новый тип церковной жизни не мог вырасти из веками существовавшего уклада, включавшего в себя привычные, легитимированные историей способы отношения к религии, власти и сообществу верующих. Попытки внести изменения в церковную жизнь вместо стимула для обновления стали еще одним фактором перехода Русской православной церкви на новый этап существования – как части атеистического общества, одновременно во многом чужеродного ему и сросшегося с ним. Испытывающий постоянное давление атеистической пропаганды, теряющий грамотных пастырей, разочаровавшийся в предлагаемых ему изменениях православный сделал еще один шаг в сторону превращения его религии в привычное, мало обременительное, часто формальное и не афишируемое явление быта.

³⁵ Рапорт благочинного 2-го Пермского округа. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 78. Л. 80.

³⁶ Письмо от членов ПЕУ и мирян. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 79. Л. 55.

³⁷ Письмо архиепископу Пермскому Сергию от староканоничника – сельского священника Сергия Зеленцова, ст. Шаля, завод Сылва (июнь 1926 года). ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 109. Л. 35.

³⁸ Ходатайство настоятеля Косогорского прихода (1929 г.). ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 75. Л. 112.

³⁹ Протокол №37 заседания Приходского Совета Мотовилихинской Никольской церкви. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 49. Л. 73.

Овчинников П.А. От макро к микро истории: еще один взгляд на историю новомучеников и исповедников Церкви Русской

Философия науки усматривает в современный период сдвиг научной исследовательской мысли в экзистенциальное направление. И пример этого мы видим не только в гуманитарной, но и в естественных науках. В гуманитарных он виден в смене парадигмы мировоззрения от макропроцессов, к примеру, рассуждения о причинах революций и войн, к микропроцессам, которые выражаются, к примеру, в определении роли конкретного человека или пересечение судеб страны (мира) в отдельной исторической точке. В некоторой степени при рассмотрении исторических процессов появляется сослагательное наклонение. Мы теперь изучаем не только произошедшее, но и могущее произойти – точку напряжения.

Для ученого верующего такая смена парадигм и точек приложения научной мысли – повод занять более активную позицию. Раньше научное сообщество могло сосредоточиться только на рассмотрении исторических процессов в макроуровневом виде и изучать их без отсылки и внимания к душе (Богу). Приближаясь же к микроуровню, оно уже не может отмахнуться от просматривающихся тем души, духовности, нравственности. События наполняются не просто причинно-следственными связями, но влиянием на них неизмеримых процессов – души, Бога и Его Божественных энергий, Промысла. Куда бы ученый-исследователь (светский или церковный) не обратил свой взгляд: жизнь семьи или крестьянина, общины, рабочего, бытие завода или мануфактуры, города, - везде он увидит не только смену формаций и череду событий, но, увидев душу, увидит смену ментальностей, борьбу добра и зла, правды и лжи, греха и праведности.

Одной из тем, которая сегодня продолжает быть недооцененной – подвиг Русских новомучеников XX века¹. Внимание к памяти мучеников и исповедников Церкви Русской вполне объяснимо и связано с принятием и осознанием их опыта теми, кто живет сегодня и будет жить завтра. Для верующего сердца это важно, потому что опыт их жизни и смерти напоминает об исторических ошибках и зигзагах развития стран, жертвами которых они стали. Поэтому на протяжении многих лет на каждом Архиерейском Соборе обсуждаются вопросы,

¹ Делаю оговорку о русскости, потому что были и другие новомученики: католические, Афонские и др.

связанные с популяризацией этой темы и механизмов, способствующих этому.

Одновременно с этим хочется поставить вопрос более широко – рассмотреть роль человека в истории страны и Церкви. Для начала определим место человека с точки зрения духовной парадигмы. Ее можно раскрыть в следующем. Выстроим логические круги Эйлера: человек – приходская ячейка (семейная ячейка, приход, община, братство), – из этих приходских ячеек складываются Поместные Церкви.

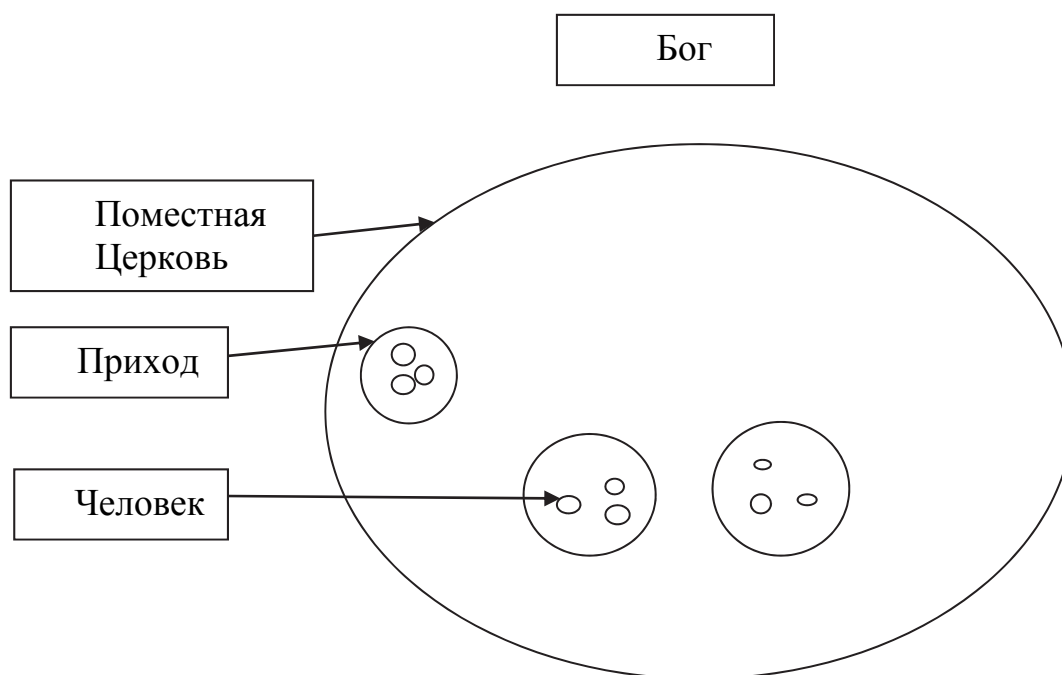


Рисунок 1.

Данная логическая цепочка позволяет нам, определяя очевидное место человека, видеть в нем не просто винтик некоего безликого механизма или исторической системы (если мы говорим об истории), а видеть живого чувствующего участника исторического процесса, из суммы сложения людей рождается приход, из суммы приходов рождается Церковь, которая включается в христианское домостроительство.

Такая постановка вопроса довольно нова, в том числе и для светской церковной науки. Лишь сравнительно недавно историческая наука обратилась к антропологии – и занимается этим предметом «история повседневности» или «микро-история», если говорить о более общем определении. В современной исторической науке человек

остается как-то незамеченным, по словам академика Чубарьяна², и это отношение к человеку кардинально различает и разводит науку светскую и церковную. Если для светской науки внимание к человеку – это нечто новое, то для церковной исторической науки Христос и Его Церковь действует и спасает каждого конкретно человека, а значит и внимание к человеку особое. Таким образом для нас, как ученых церковных, т. е. занимающихся наукой по благословению священноначалия, внимание к жизни конкретного человека является основой или началом, ведь Христос стал человеком именно для этого.

Лишь недавно наша университетская и академическая школа обратилась к этой теме, и вот мы уже видим богатый результат работы в этом направлении³. И вместе с тем, в списке научных работ мы практически не встретим названий, затрагивающих церковную жизнь, жизнь прихода, жизнь верующего человека или новомучеников. Эти темы затрагиваются вскользь не как самостоятельные исследования, а лишь только в контексте, среди прочих тем, и то не на первом месте. Вы скажете, совершенно основательно, что разработкой тем истории Церкви должны заниматься студенты, выпускники и преподавательская корпорация духовных школ. Действительно в некоторой степени это так. Ну а с другой стороны, как подсчитала нынешний министр образования О. Ю. Васильева, когда посетила Воронежскую семинарию, студентов в духовных семинариях и академиях немногим более 5 000 человек. Конечно к этому числу можно прибавить преподавателей, но в связи с этим надо помнить, что они загружены административной, пастырской и иной, связанной с современными потребностями духовных школ, деятельностью. И вот в сухом остатке мы видим, как немногое можно на самом деле сделать. Ситуация может измениться к лучшему со становлением Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых Кирилла и Мефодия (г. Москва), которая объединяет усилия как светских, так и церковных кругов.

По словам уже упоминавшегося академика Чубарьяна, «объектом изучения должен стать человек в его повседневной жизни, с его обычными заботами и надеждами. Причем это относится как к древ-

² Чубарьян А.О. XX век. Взгляд историка. М.: Наука, 2009. С. 17.

³ Вербицкая О.М. Российская сельская семья в 1897-1959 гг. (историко-демографический аспект). М.; Тула: Гриф и К, 2009; Лебедева Л.В. Повседневная жизнь пензенской деревни в 1920-е годы: традиции и перемены. РОССПЭН, 2009; Юкина И.И. История женщин России: женское движение и феминизм в 1850-1920-е годы: материалы к библиографии. [М.:], Алетей, 2003.

ности, так и к XX столетию»⁴. Изучая трагическую историю XX в. с ее революционными и военными событиями необходимо сосредоточиться не столько на пассионарных деятелях, которые и осуществили эти процессы, но и о тех, на ком сказались катастрофические изменения. Мы можем и должны увидеть за трагическими событиями XX в., а может быть и XIX в., маленького человека. Если мы это сделаем, воспитаем такую историческую школу и таких верующих историков, которые не просто поставят на достойный уровень церковную науку, а изменят и саму ментальность исторической науки, наполнив ее христианством. Обычно говоря о XX в. мы имеем в виду беспрецедентные гонения, воздвигнутые против Российской Православной Церкви и верующих, и называем измученных и страдавших новомучениками и исповедниками. И вместе с тем оставляем за полем внимания всех тех, кто не пострадал до смерти, или был предшественником гонений, но оставил значительный след в истории Церкви и государства.

На сегодняшний день сложилось правило, при котором церковная историческая наука заимствует положения общеисторические, что оправдано. В случае же если историческая вспомогательная дисциплина мало разработана, и об ее предмете и методе ведутся дискуссии, как например «региональная история», «микро-история» «история приходов», то церковные специалисты, имеющие в основе своей деятельности благо Церкви, церковной науки, могут и должны оказать влияние на развитие проблематики данных вспомогательных исторических дисциплин.

В деле развития, становления и принятия обществом церковной исторической науки, необходимо проложить связь между теоретической исторической наукой и практической церковной жизнью. Для современной церковной исторической науки не хватает теоретического взгляда, разработанности историософских вопросов. У нас много специалистов в разных областях и направлениях исторической науки, но не хватает тех, кто определял бы, куда этому кораблю двигаться, в каком направлении. На нашем корабле много пассажиров и скарба, но нет команды и капитана. Эволюция мировой историографии привела к рождению новых исторических дисциплин: историческая антропология, социальная история, устная история, ментальная история, интеллектуальная история, история культуры, дипломатическая история. Происходит синтез ранее самостоятельных и независи-

⁴ Чубарьян А.О. XX век..., с. 430.

мых дисциплин. К примеру, политическая и экономическая история, антропология и социальная психология и т.д. И в каждом из названных предметов мы, т. е. церковные специалисты, должны действовать – усматривать полезное для Церкви, и вслед за этим оказывать влияние на формировании предметно-методологической специфики.

Как можно проследить изучение подвига новомучеников и исповедников Церкви Русской в более широкой исторической перспективе, чем только история Церкви? Рассмотреть через их подвиг многоплановую жизнь приходов Русской Церкви во весь многовековой период ее истории. Приход – это несколько больше, чем юридическое образование. Это объединение людей вокруг своего пастыря, который олицетворяет Христа. Приход в исторической перспективе, которая шире, чем современная картина, проходил множество состояний от значительной свободы даже от епархиального архиерея в годы борьбы с Унией, до значительного подчинения государственным структурам в 1950-1960-е гг. Все это открывает перед исследователем палитру возможных тем приложения своих исследовательских возможностей и интересов. Специалист, трудящийся на исторической кафедре в светском университете, может изучать влияние церковной унии на современную политическую или религиозную ситуацию на Украине. Богослов, преподающий или получающий диплом бакалавра в одном из церковных учебных заведений, наверняка найдет интересным бытие одного из приходов или благочиния своей епархии.

Несколько слов о методологии. Изучение приходской жизни требует от ученого знание и владение общеисторическими методами исследования. Кроме этого необходимо владение методами и некоторыми другими гуманитарными дисциплинами: социология – просопологический метод; журналистика – системный анализ социальных явлений; религиоведение – феноменологический метод и т.д.

Примеры:

- учебные пособия и УМК;
- университетские курсы. Здесь мы можем использовать опыт иностранных коллег;
- энциклопедические издания и словари;
- узкоспециализированные монографии;
- интернет-площадки массового характера (социальные сети);
- интернет-площадки для специалистов и интересующихся (форумы, информационные порталы).

Сейчас, в момент становления нового видения истории и, опосредованно, настоящего, церковная наука имеет все шансы оказать определяющее влияние на формирование вообще исторической школы будущего. Давайте рассмотрим это предложение на конкретном примере.

В советское время историография содержала большое количество публикаций по истории революционных движений не только России, но и других стран. Зачастую эти работы носили идеологический характер. Сегодня становится необходимым вновь пройти путь изучения революционных процессов в России и за рубежом. Это не просто, потому что требует от всех заинтересованных – интеллигенции, рабочих, управленцев, духовенства, – работы над пересмотром своих оценок и штампов, зачастую пересмотра мифов. В этих исследовательских процессах может активно участвовать Церковь и ее специалисты-историки. «Историческая дистанция, отказ от идеологических штампов и политических страстей, множество новых документов позволяет спокойно и непредвзято оценить роль лидеров русского большевизма и Ленина»⁵.

Вывод. В свете сказанного считаю, что уроки ушедшего века извлекать еще рано и некому. Пока мы еще не достаточно хорошо подготовились и не сделали домашнее задание; можно сказать, что не созрели. Любые высказанные итоги могут быть идеологизированы, привести к расколу в обществе. Если мы сконцентрируемся лишь на теме 1917 г. и других революционных годах, то потеряем из виду главное – человека, который уже и так пострадал в XX столетии, а может пострадать еще раз, если мы забудем его в пылу еще одной идеологической войны. В этом свете можно отметить еще раз возможные способы сохранения памяти новомучеников и исповедников Церкви Русской:

- собирать сведения о своих почивших и ныне живущих родственниках;
- поминать репрессированных на панихидах и других сугубых молениях;
- прояснять, углублять и популяризировать подвиг архипастырей и пастырей, с целью рецепции их подвига большим количеством людей;
- сохранять документы, проливающих свет на события XX в.;

⁵ Чубарьян А.О. XX век..., с. 443.

- писать научные и публицистические работы; привлекать к вышеописанной работе большее количество людей разного возраста, образования, области интересов.

А если говорить о духовной составляющей церковной истории, то, на мой взгляд, нужно вооружиться терпением и знаниями, принимать активное участие в научных процессах по формированию исторической школы нового времени, что даст нам возможность привнести в умы и сердца молодого поколения историков понимание духовных причин революций, войн и бедствий.

Синанов Б.А. Роль Русской Православной Церкви в формировании духовного и общественно-культурного самочувствия русского населения в Северной Осетии

22 марта 2011 г. в Москве решением Священного Синода Русской Православной Церкви (РПЦ) на территории Северо-Кавказского федерального округа (СКФО) были образованы новые епархии с центрами в Ставрополе, Пятигорске и Владикавказе. Практически сразу последовал комментарий на тот момент исполняющего обязанности полномочного представителя Президента РФ в СКФО А.Г. Хлопонина. Так, по мнению полпреда, «критерием оценки эффективности епархий будут, в том числе, и вопросы, связанные с оттоком русскоязычного населения... Надеюсь и убежден, что эти изменения действительно приведут к усилению духовно-нравственного воспитания через православие на территории СКФО. Это очень важный фактор»¹.

Действительно, православие – одно из базисных оснований самоидентификации русского народа. Известно, что конфессиональные институты выступают не только местами религиозной службы, но и выполняют этноконсолидирующие функции, способствуя сохранению национальных традиций. Вероисповедный принцип был основным в поисках и сохранении национальной идентичности. Устойчивая тяга к отправлению обрядов своей веры была, пожалуй, самым ярким проявлением сложившегося самоощущения индивида как представителя своего этноса. В дореволюционной России конфессиональная принадлежность используется в прочерчивании национальных границ, и вероисповедания выступают «национальной» атрибуцией и культурным «ядром». Религия оказывается не просто символизацией, но средоточием национальной отличительности. Быть русским – значит быть православным.

В предлагаемом исследовании мы попытаемся проанализировать значение конфессионального фактора в этнической идентичности русского населения Северной Осетии, а также охарактеризовать потенциал РПЦ в формировании духовного и общественно-культурного самочувствия русских в республике на современном этапе.

Учитывая высокую степень интегрированного восточнославянского массива на Кавказе, в целом, и в Северной Осетии, в частности, мы в

¹ Сайт newsru.com. URL: <http://www.newsru.com/religy/01apr2011/khloponin.html> (дата обращения: 24.08.2016).

своем исследовании сочли правомерным, объединить в качестве объекта исследования собственно русских, субэтническую группу терских казаков – первых русских поселенцев в пределах современной Северной Осетии, а также украинцев и белорусов, для которых русский язык стал вторым родным языком. Тем не менее, наличие компактных казачьих поселений в Северной Осетии, безусловно, накладывает определенную специфику религиозно-обрядовой составляющей жизни станичников.

Особенности казачьей идентичности на Северном Кавказе связаны с исторически сложившимися социокультурными связями, нормативными поведенческими установками и привычками, образом мышления, устоявшимися этническими и конфессиональными традициями. Исследователи подчеркивают, что «в этом процессе значительную роль играет православная вера, православные храмы, православные священники»². Православное возрождение, свойственное постсоветской России на протяжении последних 25 лет, наблюдается и на Северном Кавказе.

Признавая важную роль православия в формировании идентичности у терских казаков, в то же время, вопрос о способности Церкви в современных условиях решать проблемы связанные с оттоком русского населения с Северного Кавказа остается открытым. Кроме того в республиках СКФО (а, судя по всему, именно в эти субъекты округа было адресовано суждение бывшего полномочного представителя Президента РФ) ситуация с русским населением не одинаковая. Так, по результатам Всероссийской переписи населения 2010 г. в Республике Дагестан русских насчитывается 104 020 чел. (3,6%), в Чеченской Республике – 24 382 чел. (1,9%), в Республике Ингушетия – 3 215 чел. (0,8%). В республиках, расположенных в центральной и западной части округа, ситуация иная: в Республике Северная Осетия – Алания (РСО-А) русских проживает 147 090 чел. (20,8%), в Кабардино-Балкарской Республике – 193 155 чел. (22,5%), в Карачаево-Черкесской Республике – 150 025 чел. (31,6%).

В каждой республике СКФО даже с минимальным русским населением имеются православные приходы, но только Северная Осетия исторически является христианской. Именно столица РСО-А 22 марта 2011 г. стала центром Владикавказской и Махачкалинской епархии, в

² Бабич Л.И. Православие как доминирующий фактор формирования идентичности у казаков Северного Кавказа // Христианство на Северном Кавказе: история и современность. М.: УОП ИЭА РАН, 2011. С. 108.

своих границах, во многом, повторившей Владикавказскую и Моздокскую епархию, исчезнувшую в трагические первые послереволюционные годы. 26 декабря 2012 г. из ее состава была выделена Махачкалинская епархия. Епархиальному архиерею был присвоен титул «Владикавказский и Аланский». Таким образом, с этого момента границы епархии стали соответствовать административным границам РСО-А.

Как уже было отмечено, в дореволюционной России религия оказывалась не просто символизацией, но средоточием национальной отличительности. Принадлежность к православию для казаков и русских поселенцев на Северном Кавказе выступала одной из важнейшей форм поддержания собственной инаковости и средством адаптации к разнотнической среде региона.

В Северной Осетии в силу наличия глубоких христианских корней религиозный фактор явился основой и для межэтнического общения осетинского и русского народов, а также исповедующих православие грузинской, греческой и, отчасти, армянской диаспор. Анализируя роль православия в формировании российской государственности и общероссийской идентичности в Осетии с конца XVIII до начала XX вв., профессор З.В. Канукова отмечает, что «православная миссия, стоявшая у истоков формирования национальной русской культуры и ставшая неотъемлемой составляющей процесса становления российской государственности, сыграла большую роль и в развитии культур других народов России, оказала существенное влияние на формирование гражданственности и общероссийской идентичности. Культуротворческая и просветительская деятельность православных российских миссий привела к обновлению осетинского общества, способствовала распространению грамотности, русского языка, приобщению к русской и мировой культуре, играла роль связующего звена, соединявшего Осетию с политическим и культурным полем Российского государства»³.

Располагая данными экспертного опроса, проведенного автором в 2015 г.⁴, можно сделать вывод, что, на сегодняшний день, светские ученые и общественные деятели, в большинстве своем, подчеркивая

³ Канукова З.В. Православие в формировании российской государственности и общероссийской идентичности в Осетии (конец XVIII – начало XX в.) // Известия СОИГСИ. 2016. №20(59). С. 49.

⁴ В качестве экспертов были выбраны руководители национально-культурного общества «Русь» РСО-А, ученые республики из разных областей науки и образования, представители духовенства Владикавказской епархии (экспертный опрос проводился на условиях анонимности).

консолидирующую роль православия для народов республики⁵, все же скептически относится к тому значению, которое играет религия в жизни русского населения в регионе. Отмечается, что молодежь проявляет интерес лишь к внешней стороне религиозной обрядности, не вникая глубоко в существо православной веры. Отсутствует интерес к изучению Библии⁶. Позиции РПЦ в республиках Северного Кавказа, в целом, и РСО-А, в частности, в отличие от мусульманских и протестантских конфессий, видятся экспертами недостаточно активными⁷. В то же время, подчеркивается важная роль Церкви в консолидации русского населения и его связи с общероссийским пространством⁸.

Интересным представляется услышать мнение не только светских экспертов, погруженных в данную тему, но и представителей Церкви. На вопрос: **«Как Вы считаете, в состоянии ли сегодня Церковь способствовать сохранению русского населения в Северной Осетии?»** – духовенство городских, сельских и станичных приходов Владикавказской епархии предоставило следующие ответы:

Эксперт 1: К сожалению, Церковь сегодня рассматривается и русскоязычным населением, в том числе, не как общинное (семейное) пространство, а как культовое учреждение (институт), в задачи которого входит призывать помощь Свыше на благовременные нужды христиан. Соответственно в храмах и реализуется эта «освятительная» функция Церкви. Представитель того или иного прихода сегодня может сменить место жительства не сообразуя свои действия с интересами общины в целом. По мысли и ощущениям таких «внутренних мигрантов» для того чтобы реализовать свою конфессиональную принадлежность есть множество православных храмов по всей Руси великой. Только возрождение общинного сознания (когда, например, первые христиане путешествовали, община направляла с ними письмо, свидетельствующее об их принадлежности к христианской семье Лаодикии, Тарса и т. д.) может вернуть сегодня всем нам правильное

⁵ Интервью с д.п.н., профессором Северо-Осетинского государственного университета им. К.Л. Хетагурова, РСО-А, 16.10.2015.

⁶ Интервью с заместителем председателя национально-культурного общества «Русь» РСО-А, 13.10.2015.

⁷ Интервью с д.п.н., старшим научным сотрудником Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева, РСО-А, 03.10.2015.

⁸ Интервью с к.и.н., старшим преподавателем Северо-Осетинского государственного университета им. К.Л. Хетагурова, РСО-А, 03.10.2015; интервью с к.и.н., главным редактором газеты «Терский казак», РСО-А, 09.10.2015.

переживание пространства семьи, Церкви, Отечества (принцип – где родился, там и пригодился). Перед Церковью сегодня стоит фундаментальная задача воспитывать своих членов в духе Евхаристической эkkлесиологии, тогда всё станет на свои места само собой. С возрождением же общинного сознания, храмы действительно станут оазисами, жизнь в которых будет мотивировать и к активной социальной позиции (ведь зачастую люди уезжают, не надеясь, что могут повлиять на изменение политической, экономической, религиозной ситуаций в регионе) и конечно общины станут способными к самоорганизации, то есть способными создавать для себя среду обитания без оглядки на помощь со стороны власть предержащих⁹.

Эксперт 2: Я считаю, что стабильный Православный приход (община, священник, храм) не только способствует сохранению русского населения в Северной Осетии, но в целом благотворно влияет на духовно-нравственное состояние местного населения¹⁰.

Эксперт 3: Сегодня Церковь ведет определенную работу в этом направлении¹¹.

Эксперт 4: Церковь может лишь призывать русское население не уезжать, а остановить миграцию. Она не может. У Церкви нет такого влияния на народ, которое имела, например, Католическая Церковь в Испании при Реконкисте. До 5% крещёных людей по общероссийской статистике можно считать преданными людьми Православной Церкви и на них более или менее Она может влиять в повелительном тоне. Остальные захотят, прислушаются, а захотят, и ярлыки нам повешивают. Поэтому я считаю, что в малой степени Церковь может повлиять, но не критически¹².

Эксперт 5: Да, безусловно, Церковь может способствовать сохранению русского населения в республике, но с сохранением традиционного богослужения на церковно-славянском языке¹³.

Таким образом, мнение духовенства по данному вопросу также достаточно скептическое и сдержанное. Способность Церкви влиять на миграцию русского населения большинством видится как потенци-

⁹ Интервью с настоятелем одного из храмов, г. Владикавказ, РСО-А, 15.10.2015.

¹⁰ Интервью со штатным священником одного из храмов, г. Владикавказ, РСО-А, 09.10.2015.

¹¹ Интервью с настоятелем одного из храмов, г. Моздок, РСО-А, 08.10.2015.

¹² Интервью с настоятелем храма Архангела Михаила, ст. Луковская, РСО-А, 11.10.2015.

¹³ Интервью со штатным священником храма святого Александра Невского, ст. Архонская, РСО-А, 11.11.2015.

альная, и связана с общероссийской ситуацией, когда доля воцерковленного населения в стране не превышает 10%¹⁴.

Взгляды экспертов, представляющих, как светское, так и церковное экспертное сообщество, во многом подтверждаются данными полевых исследований и этноконфессионального мониторинга. Регулярно богослужения посещает лишь небольшая часть (около 1%) от общего русского населения республики, и в большинстве своем это люди старшего возраста¹⁵. И в городских, и в сельских приходах ситуация, в целом, схожая. Но, важно отметить, что практически во всех приходах, где большинство, либо значительную часть верующих составляют русские, имеются церковно-приходские воскресные школы, и около половины всех учащихся воскресных школ (48,8%) приходится на, так называемый, «русский» Моздокский район РСО-А (удельный вес русского населения составляет в нем 55%, осетин – 10%, кумыков – 15%¹⁶).

Таблица 1

Соотношение церковно-приходских школ Владикавказской епархии, в целом, и Моздокского церковного округа

Церковно-приходские воскресные школы	Кол-во школ	Число уч-ся	Преподаватели
Моздокский церковный округ	6	183 (48,8%)	19
Всего в епархии	15	375 (100%)	40

В условиях XXI в., несмотря на интенсивный процесс возрождения, РПЦ не вышло на тот уровень влияния на общество, который наблюдался в дореволюционной России, а вопросы, связанные с оттоком

¹⁴ Синелина Ю.Ю. Особенности религиозности современных православных в России // Материалы Международной научно-практической конференции «Человек и религия» (Минск, 14–16 марта 2013 г.) / Под. ред. С.Г. Карасевой, С.И. Шатравского. Минск: «Четыре четверти», 2013. С. 42.

¹⁵ Интервью с настоятелем одного из храмов, г. Моздок, РСО-А, 08.10.2015; интервью с настоятелем храма целителя Пантелеимона, п. Притеречный, РСО-А, 08.10.2015.

¹⁶ Канукова З.В., Федосова Е.В. Этнокультурное пространство Северной Осетии. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2011. С. 278.

русского населения, лежат не только в плоскости духовной, но прежде всего, связаны с комплексом экономических и политических факторов¹⁷. Но, даже при наличии невысокого религиозного сознания большинства современного русского населения РСО-А, православие продолжает оставаться одним из базисных оснований самоидентификации, а Церковь – важным символом связи с общероссийским пространством. Кроме того, в полиэтничной Северной Осетии православие имеет значительный потенциал для реализации интегрирующих и коммуникативных функций.

¹⁷ *Синанов Б.А.* Оценка современного состояния межнациональных отношений в Республике Северная Осетия – Алания (по материалам экспертного опроса) // Современные проблемы науки и образования. 2015. №2; URL: <http://www.science-education.ru/131-23634> (дата обращения: 07.12.2015).

Раздел 6. Исламоведческие исследования

Пронин А.Н. Основные черты мистицизма в исламе

Исследуя любую мировую религию, мы сталкиваемся с определенными закономерностями, общими чертами в становлении, эволюции той или иной религии. Это и существование выдающихся личностей (святых, пророков), благодаря которым возникали мировые религии; наличие священных текстов; формирование определенного вероучения и мировоззрения; сакрализация жизни верующего человека, вовлеченного в годичный круг религиозных праздников и постов. В каждой мировой религии можно выделить две стороны религиозной жизни - это внешняя сторона: деятельная, ритуальная, обрядовая и внутренняя мистическая, созерцательная, в значительной степени сокрытая от простого обывателя. Конечно, это разделение относительно и в каждой религии эта невидимая грань может быть более явной или наоборот, не столь существенной. Современный православный богослов В.Н. Лосский, анализируя мистическое богословие Восточной Церкви, говорил о том, что «Восточное предание никогда не проводило резкого различия между мистикой и богословием, между личным опытом познания Божественных тайн и догматами, утвержденными Церковью»¹. В идеале каждый верующий человек должен и может иметь свой личный внутренний, сокровенный, то есть мистический опыт богообщения, основанный на догматическом учении Церкви и святоотеческом предании. О взаимоотношении официального богословия и мистицизма в Церкви наиболее точно сказал православный богослов XIX в. митрополит Филарет Московский: «Необходимо, чтоб никакую, даже в тайне сокровенную премудрость (мы) не почитали для нас чуждою и до нас не принадлежащею, но со смирением устроили ум к божественному созерцанию и сердце к небесным ощущениям»².

¹ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: 1991. С. 9.

² Цит по: Там же, с. 9.

Ислам, как одна из мировых религий, в этом контексте не является исключением. Несмотря на то, что в исламе отсутствует официальный институт Церкви, как в христианских конфессиях, однако, также существуют общепризнанное официальное учение, богословские и правовые школы, есть и многовековой, богатый опыт личного мистического богообщения в среде разных народов и культур многообразного мусульманского мира. В своей работе по исламскому мистицизму известный специалист по суфизму Аннемари Шиммель делит мистический опыт в мировых религиях, в том числе и в исламе, на два основных типа: первый тип - это мистицизм бесконечности и второй тип – мистицизм личности. В мистицизме бесконечности личность человека растворяется в Абсолютном Существовании Божества, характерным примером может послужить безбрежный океан, в котором отдельно взятое «я» исчезает, как капля воды. К этому типу можно отнести религии с пантеистическим мировоззрением, автор работы считает, что в наивысшем виде мистицизм бесконечности проявился в системе Плотина и в Упанишадах (особенно в учении адвайта Шанкары), также Шиммель относит к этому типу философское учение исламского мыслителя Ибн Араби. Мистицизм этого типа часто подвергался критике со стороны христианских и мусульманских мистиков и богословов, поскольку учение о непрерывной эманации противоречит библейско-коранической концепции о божественном, уникальном акте творения из ничего³.

В мистицизме личности человек видит свои отношения между собой и Богом, как творения с Творцом, как раба, предстоящего в присутствии своего Господа, как любимого сына и любящего Отца. К этому типу можно отнести христианский мистицизм и, как считает Аннемари Шиммель, ранних суфиев. Однако в исламском мистическом опыте два этих типа в чистом виде встречаются редко. «Автор мистических стихов может описывать Бога в терминах мирской любви, а несколькими строками ниже перейти на язык, поддающийся исключительно «пантеистической» интерпретации»⁴.

Рассматривая формирование и развитие исламского мистицизма, необходимо обратить внимание на то, что в научных кругах существует несколько точек зрения по этой теме. Многие западные ученые XIX в., в какой-то мере и в наше время, а также российские исследователи дореволюционного периода считали, что суфизм – это явление

³ Шиммель А. Мир исламского мистицизма. М.: ООО «Садра», 2012. С. 20–21.

⁴ Там же, с. 21.

чуждое для ислама и было воспринято от христианского аскетизма и в дальнейшем суфизм вырабатывает свой особый путь духовного самосовершенствования в рамках исламской традиции (Т. Андре, Эд. Браун, М. Асин Паласиос, Маргарет Смит и др.). Другая точка зрения основывалась на том, что ранние мусульманские подвижники, проявляя свое религиозное благочестие, ставили себя в оппозицию обществу, уходили от мирских удовольствий, обогащения, политических распрей, богословских спекуляций ранних теологов ислама, считая все это противоречащим подлинному кораническому учению (Л. Кинберг, А.-М. Шиммель, Т. Ибрагим, А. А. Хисматулин). И согласно третьей точке зрения (А. Корбен, Л. Массиньон, Р. Наср, Р. Никольсон, А. В. Смирнов, М. Т. Степанянц, И. Р. Насыров) суфизм изначально развивался в раннем исламе в рамках мистико-аскетического движения «отрешение от мирского» (зухд), истоком этого учения является Коран и в дальнейшем это учение эволюционировало в религиозно-философское направление⁵.

В среде исламских мистиков принято считать основателем суфизма самого пророка Мухаммада. В Коране он упоминается как умми, то есть «неграмотный», «простец» (Коран 7: 157-158). Для исламской религиозности это является важнейшим фактором. Поскольку Бог являет Себя через слово Корана и пророк, как чистейший сосуд, незамутненный ложными знаниями и писаниями, должен «передать истину в совершенной чистоте»⁶. Среди окружения Мухаммада были первые аскеты, так называемые «люди Скамьи» - бедные, благочестивые члены общины, жившие в мечети в Медине. Из среды окружавших сподвижников пророка вышла принятая суфиями формула отношения человека к Богу: ислам (полная преданность верующего воле Бога), иман (вера) и ихсан (человек должен поклоняться Богу так, как если бы он видел Его). С добавлением третьего элемента, который согласно большинству хадисов добавил сам Мухаммад, «начинается полная интериоризация ислама»⁷.

Суфизм в своем основании и развитии прошел три этапа – первый этап мироотреченного движения (зухд). Этот этап охватывает период с I – IV вв. по хиджре, то есть мусульманскому летоисчислению / VII–IX вв. по христианскому летоисчислению. Аскетов этого периода

⁵ Насыров И.Р. Основание исламского мистицизма (генезис и эволюция). М.: Языки славянских культур, 2012. С. 24–25.

⁶ Шиммель А. Мир исламского мистицизма, с. 40.

⁷ Там же, с. 41–42.

называли не суфиями, а «отрешенными от мирского» (зуххад). Второй этап – формирование доктринального суфизма в к. IX – н. X вв., представленный двумя направлениями - «опьяненным» направлением (Йазид ал-Бистами, Абу ал-Хусайн ан-Нури, и особенно ал-Халладж) и «трезвым» направлением (ал-Джунайд). И третий этап можно отнести к XIII в. и охарактеризовать, как этап философского суфизма, связанный с формированием и расцветом исламской средневековой философии и наиболее полно воплощенной в концепции о единстве бытия (вахдат ал-вуджуд) суфийского мыслителя-философа Ибн Араби⁸.

Очевиден тот факт, что объединяющим аспектом не только для представителей разных направлений суфизма, включая ранних аскетов, но и для всех трех периодов будет учение о мистическом познании (марифа). «Суфии настаивают на необходимости дополнения обычного (чувственного знания и рационального) знания интуитивным знанием, признают равнодопустимость рационального и иррационального познания, более того, они отдают приоритет мистическому, то есть иррациональному познанию (марифа)»⁹. В трудах известных мистиков разных периодов учению о богопознании (марифа) придавалось самое большое значение, и употребление этого термина уже применялось в работах первых суфиев. Например, западный ученый А. Арберри, говоря об известном суфии IX в. Зу-н-Нуне (ум. в 861), который, как считают, первым ввел идею познания божественного (марифа) в суфизм, утверждал об ошибочности этой теории и считал, что это понятие присутствует у более ранних авторов-аскетов¹⁰.

Мистическое богопознание (марифа) не возможно без основополагающего понятия, оказавшего наибольшее воздействие на религиозное сознание не только суфиев, но и всех мусульман, понятия о предвечном завете (мисак) между людьми и Богом. Об этом «трансисторическом факте предвечного завета»¹¹ говорится в Коране. «И вот, Господь твой извлек из сынов Адама, из спин их, их потомство и заставил их засвидетельствовать о самих себе: «Разве не Господь ваш Я?» Они сказали: «Да, мы свидетельствуем...» Чтобы вы не сказали в день воскресения: «Мы были небрежны к этому»» (Коран 7:172). Именно представление о предвечном завете (мисак) определяет понимание мусульманином проблем свободы воли и предопределения,

⁸ Насыров И.Р. Основание исламского мистицизма..., с. 464.

⁹ Шиммель А. Мир исламского мистицизма, с. 40.

¹⁰ Арберри А.Дж. Суфизм. Мистики ислама. М.: Сфера, 2002. С. 86.

¹¹ Шиммель А. Мир исламского мистицизма, с. 38.

приятие своей судьбы от Бога. Цель мистика вернуться к тому состоянию, в котором он пребывал до сотворения тварного мира. Известный представитель «людей отрешения от мирского» (ахл аз-зухд) Сахл ат-Тустари (ум. 896г.) разработал концепцию «о трех модусах наличия человека – модусе его «пред-существования» в предвечности, модусе собственно актуального существования и модусе посмертного существования»¹². В философском обосновании аспекта о предвечном завете (мисак) наибольшая заслуга принадлежит ал-Джунайду (ум. 910), который «принял допущение о трех видах (модусах) наличия вещей, согласно которому утверждается, наряду с наличием божественного бытия и наличием здешнего бытия, также и наличие конечных вещей в виртуальном состоянии в божественном бытии до их действительного существования»¹³.

Понятие о предвечном завете (мисак), о самом существовании человека, как Божьего дара, возможность божественного познания (марифа), сформировало в среде суфиев понятие о предвечной любви (махабба) Бога к человеку и взаимной любви человека к своему Творцу. Темой любви пронизана вся исламская философия, суфийская поэзия. Бескорыстная любовь является центральной темой суфийских мистиков и поэтов. Среди многих выдающихся мистических поэтов можно найти мысль о том, что «любящий должен любить так, чтобы не помнить об Аде или Рае»¹⁴. К наиболее ранним авторам, говорившим о любви Бога к человеку, можно отнести Абд ал-Вахид ибн Зайда (ум. 792 г.), который «полагал, что любовь Бога есть ответ на терпеливое перенесение подвижником страданий и испытаний, ниспосылаемых свыше»¹⁵. Можно также вспомнить личность святой женщины из Басры по имени Рабиа ал-Адавийя (ум. 801 г.). Ее горячая любовь к Богу наиболее характерно выражена в коротких стихах: «О Возлюбленный сердец, у меня нет никого подобного тому, что есть в Тебе, поэтому сжался в сей день над грешницей, которая приходит к Тебе! О моя Надежда и мой Покой и мое Блаженство, сердце мое не может любить никого, кроме Тебя!»¹⁶.

Рассматривая основные черты мистицизма в исламе необходимо упомянуть о пути (тарики), который должен пройти мистик в своём

¹² Насыров И.Р. Основание исламского мистицизма..., с. 369.

¹³ Там же, с. 316.

¹⁴ Цит. по: Шиммель А. Мир исламского мистицизма, с. 52.

¹⁵ Насыров И.Р. Основание исламского мистицизма..., с. 204.

¹⁶ Цит. по: Шиммель А. Мир исламского мистицизма, с. 52.

восхождении к Богу. Этот путь можно разделить на три части: шариа (закон), тарика (путь) и хакика (истина). Исполняя все предписания закона (шариат), мистик становится на более узкую, трудную мистическую тропу (тарика). На этом пути адепта, именуемого саликом «странником» ожидают определенные «стоянки» (макам). Макам – это пребывание человека на некоторой стадии его духовного совершенствования. Классификация стоянок у разных суфиев имела различную иерархию, но основными являются покаяние, упование на Бога (таввакул) и нищета (факр). Конечной целью этого пути является онтологическое признание единства Бога, то есть совершенный таухид.

Краеугольными понятиями в суфизме, также являются «фана» - уничтожение, исчезновение в Боге и «бака» - вечное, непрерывное пребывание в Боге. Фана и бака – это те состояния, к которым стремится мистик в своем восхождении к Богу. Японский ученый Тошихико Изуцу так охарактеризовал понятие фана – это «полное исчезновение осознания собственного «я», когда остается только абсолютное Единство Реальности в ее чистоте – как абсолютное сознание до его раздвоения на субъект и объект»¹⁷.

Одним из важных элементов жизни суфийских общин являются так называемые хадариты, то есть регулярные собрания, на которых совершаются мистические практики. Эти молитвенные собрания в суфизме определяются таким понятием как зикр («поминание»). Практика богопоминания возникла непосредственно с зарождением суфийского движения. Зикр признается всеми суфийскими школами как важнейший элемент духовной жизни самого суфия и всей общины в целом. Необходимость зикра суфии обосновывают отрывком из Корана: «О те, которые уверовали! Вспоминайте Аллаха, частым упоминанием и прославляйте Его утром и вечером!» (Коран, 33:41).

Мистика ислама многообразна и уникальна, осветить ее основные аспекты невозможно в рамках одной статьи. Однако на протяжении столетий сформировались основные черты мистицизма, которые объединяют различные философские и суфийские школы. Рассматривая мистико-аскетический опыт исламских подвижников можно найти общие понятия с христианским (православным) аскетизмом. Прежде всего - это бескорыстная любовь к Богу, необходимость прохождения Пути, при этом от подвижника требуется самоотречение, покаяние,

¹⁷Цит. по: Там же, с. 151.

борьба со своей низменной плотью, нищета, всецелое упование на Бога. Практика богопоминания (зикр) в исламском мистицизме и практика Иисусовой молитвы в православной аскетике. Как в исламе, так и в христианстве среди аскетов есть осознание своего высокого призвания, видения образа и подобия Божьего в себе и в каждом человеке, есть также восприятие мира, как Божьего, уникального творения, посредством которого человек может созерцать своего Создателя. Как в исламе, так и в христианстве подвижник призван к познанию Бога, в исламе через Его имена, атрибуты, через Божественный свет. В христианстве через Его нетварные энергии, через нетварный свет. Однако как в исламе, так и в христианстве мистики признают невозможность познания сущности Бога, как говорят в исламе Его самости.

Изучая опыт мистической жизни друг друга, принимая уникальность и многообразность традиций и культур в исламском и христианском мире, можно избавиться от различных страхов и предрассудков и выстраивать конструктивный межрелигиозный диалог между двумя мировыми религиями.

Цибенко В.В. Национализация религии на примере проекта тюркизации ислама в Турции¹

Одним из наиболее интересных и, одновременно, малоизученных проектов «национализации» религии в XX в. является проект тюркизации ислама, реализованный первым президентом Турецкой Республики Мустафой Кемалем Ататюрком (1923-1938). Распад Османской империи с утратой большей части нетурецких провинций поставил руководство страны перед необходимостью создать новую объединительную модель. Сделав ставку на модернизацию Турции, Ататюрк приступил к радикальному реформированию традиционного уклада общества.

Вестернизаторские реформы Ататюрка² напрямую затрагивали религиозную сферу: был упразднен халифат (1924 г.), закрыты шариатские суды (1924 г.), ограничено ношение предметов традиционного костюма и головных уборов (1925 г.), запрещены суфийские братства (1925 г.), поставлено вне закона многоженство и многие другие нормы мусульманского права (1926 г.), арабский алфавит заменен латинским (1928 г.), а ислам перестал быть государственной религией согласно конституции (1928 г.). В 1926 г. был принят новый Уголовный кодекс, 163-я статья которого запрещала использование религии в политических целях.

Все эти реформы были направлены на создание светского государства западного образца и вели к вытеснению ислама из публичного пространства в сферу частной жизни. Однако это не означало запрета религии. Как отметила израильская исследовательница Анат Лapidот-Фирилла, выделив «тройную» природу инкорпорирования ислама в национальные институты Турции: «Симбиотические отношения между исламом и турецким национализмом зацементировали место религии в турецком обществе»³. Религия становилась одной из основ осознанной государственной политики по формированию турецкой нации. На ислам была возложена задача скрепить турецкую нацию, став национальной религией турок.

¹ Исследование проведено в рамках государственного задания №30.2875.2017/ПЧ.

² В турецкой версии «революции Ататюрка» (тур. Atatürk Devrimleri или Atatürk İnkılâpları).

³ *Lapidot-Firilla A. Laiklik and Its Introduction into Public Discourse in Turkey // Religion and Secularity: Transformations and Transfers of Religious Discourses in Europe and Asia / Eds. M. Eggert, L. Hölsche. Leiden, 2013. P. 146.*

В ходе этого процесса прежнее исламское духовенство, как «реакционное», было отстранено⁴, а новое – встроено в бюрократическую модель управления страны⁵. Помимо того, ислам также подвергся модернизации и рационализации, будучи представлен как религия, соответствующая современным условиям развития общества. По словам самого Ататюрка: «Наша религия самая рациональная и естественная... Чтобы религии быть естественной, ей необходимо соответствовать разуму, технике, науке и логике. Наша религия полностью им соответствует... У нас нет монашества, мы все равны и на равных должны узнавать правила нашей религии. Каждый индивид нуждается в месте, где будет познавать свою религию, религиозные чувства, свою веру, и это место – Школа».⁶

Проект Ататюрка по тюркизации ислама или «возвращения к основам в религии»⁷ был представлен в 1932 г., однако ему предшествовал ряд более ранних инициатив. Сама идейная почва для подобного рода изменений была сформирована уже при младотурках, развивавших концепцию пантюркизма в последний период существования Османской империи. В это время осуществлялись попытки перевода Корана на турецкий язык и звучали призывы тюркизировать исламскую обрядность. В 1908 г. младотурок, депутат, богослов и шейх суфийского братства в одном лице Мехмед Убейдуллах восклицал: «У нас все еще нет Корана на турецком языке!»⁸ и предлагал перевести на турецкий язык читавшиеся в мечетях на арабском проповеди (*хутба*). А уже в 1923 г. в своей речи Ататюрк заявлял: «Хутбы должны быть и будут на турецком языке и соответствовать потребностям времени»⁹.

Основное различие между проектами Ататюрка и его предшественников заключалось в широте трактовки самого этнонима «тюрок»:

⁴ Ататюрк в 1923 г. следующим образом определил отсутствие необходимости в религиозных наставниках (улемах, суфийских шейхах и пр.): «Между тем, все мы, хвала Аллаху, мусульмане, все мы религиозны, теперь у нас нет нужды в уроках непонятно от кого, чтобы узнать нашу религию, нет нужды в наставниках. Даже уроки, данные нашими родителями у них в объятиях, достаточны для нас, чтобы рассказать нам основы нашей религии» (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri. Vol. II. Ankara, 1981. P. 127).

⁵ Известно, что сам Ататюрк называл представителей духовенства и даже пророка Мухаммада «служащими», «чиновниками» (тур. *memur*) (*Ibid.*, p. 94, 215).

⁶ *Ibid.*, p. 90.

⁷ Meydan S. Atatürk İle Allah Arasında. İstanbul, 2016; Meydan S. Akl-ı Kemal. Atatürk'ün Akıllı Projeleri. Vol. 4. İstanbul, 2013.

⁸ Ubeydullah M. Lisan Neler Yapıyor // Millet. 13 Ağustos 1908. P. 9.

⁹ Atatürk'ün Balıkesir Hutbesi // Bütün Dünya. Başkent Üniversitesi Kültür Yayını. No 2015/7. P. 16.

если при младотурках речь шла о едином тюркском мире, то в Турецкой Республике закрепилось отделение «внешних» тюрок (*dış Türkler*) от турецких, хотя название для тех и других осталось единым (*Türk*). Соответственно, под тюркизацией стала пониматься собственно тюркизация в пределах Турции.

Следует отметить, что на младотурок оказывалось существенное немецкое влияние. В этой связи не случайно, что младотурки подчеркивали роль протестантизма в зарождении национальных государств и выделяли значимость перевода религиозных текстов и богослужения на родной язык. Турецкая национальная интеллигенция пребывала в поисках «нового Лютера», который сделает Коран и богослужение понятным для широких масс, уберет лишних посредников, спекулирующих на своем знании сакрального (арабского) языка.

Один из главных идеологов пантюркизма Зия Гёкальп (1876-1924) в своем стихотворении 1918 г. создал образ прекрасной тюркской родины, где единый язык, обычаи и религия; все материальные блага принадлежат тюркам; Коран, призыв к молитве (*азан*) и молитва (*дуа*) читаются по-турецки¹⁰. В своем программном труде 1923 г. «Основы пантюркизма» Гёкальп заявил о необходимости тюркизации Турции и перевода исламских текстов и богослужения на турецкий язык, назвав это «религиозным пантюркизмом»¹¹. Уже в следующем 1924 г. был опубликован труд другого автора, доказывающего тюркское происхождение пророка Ибрагима (библ. Авраам), а, следовательно, и его потомка – пророка Мухаммада¹².

В 1925 г. начинается перевод на турецкий язык пятничных проповедей в мечетях. Были составлены сборники с текстами проповедей, включающими восславление турецкой нации и ее лидера – Ататюрка. Правительство по приказу Ататюрка заказывает турецкий перевод Корана, *тафсира* (коранической экзегезы) и сборника *хадисов* аль-Бухари¹³. В 1928 г. был обнародован «Проект улучшения религии», который помимо перевода религиозных текстов и богослужения на турецкий язык предполагал такие революционные изменения как совершение намаза в обуви и под инструментальную музыку, что должно было, по замыслу автора Исмаила Хаккы Балтаджыоглу, пре-

¹⁰ *Gökalp Z. Külliyyatı I, Şiirler ve Halk Masalları*. Ankara, 1952. P. 113.

¹¹ *Gökalp Z. Bütün Eserleri. Kitaplar*. Vol. 1. İstanbul, 2007. P. 284.

¹² *Baltacıoğlu İ.H. Hz. İbrahim (a.s.) Bir Türk'tür // Tevhid-i Efkar*. 9-10 Haziran 1340.

¹³ *Atatürk'ün S.D.* Vol. III. P. 85.

вратить турецкий модернизированный ислам в образец для подражания всего мусульманского мира¹⁴.

Наконец, 1932 г. стал поворотной точкой в принятии официальной программы тюркизации ислама. При участии Ататюрка депутат от Айдына Решит Галип пишет научный труд «Мусульманство: национальная религия тюрок», в котором находит тюркские корни ислама. Работа была написана в соответствии с доминировавшими тогда в Турции историческими и лингвистическими национально-ориентированными теориями, согласно которым тюрки объявлялись автохтонным населением Малой Азии, а все древние цивилизации и языки выводились от тюркского корня.

В срочном порядке в центральных мечетях Стамбула призыв на молитву (*азан*) и Коран начинают читать на турецком языке, причем слово «Аллах» заменяется на древнетюркское «Танры» («бог», «божество»)¹⁵. Ататюрк принимает непосредственное участие в подготовке первых пробных чтений, сам отбирает кандидатов и правит тексты для прочтения. В мечети передаются Кораны, перевод которых сделан не с арабского оригинала, а с французского текста¹⁶.

В 1933 г., несмотря на отсутствие официального запрета, начинаются задержания призывающих на молитву по-арабски. В 1941 г. запрет был введен, и за его нарушение грозило 3 месяца тюрьмы или денежный штраф¹⁷. Однако, эти меры привели к обратной реакции: прочтение *азана* по-арабски стало восприниматься как символическая акция протеста против реформ Ататюрка, а тюремный срок стал предметом особой гордости. Появился тип своего рода «мучеников за веру», среди которых было много богословов с суфийскими корнями и их последователей (в частности, широко известный Саид Нурси и его ученики *нурджулар*)¹⁸. После смерти Ататюрка в 1938 г. и разрушения однопартийной системы процесс пересмотра реформ принял необратимый характер. Созданная в 1946 г. Демократическая партия в своей оппозиционной риторике активно задействовала религиозную

¹⁴ См.: *Cündioğlu D.* Bir siyasi proje olarak Türkçe ibadet : Türkçe namaz (1923-1950). İstanbul, 1999.

¹⁵ *Cündioğlu D.* Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi. İstanbul, 1998.

¹⁶ Перевод Джемиля Саида, сделанный с перевода А.Б. Биберстейна-Казимирского 1840 г., который, в свою очередь, опирался на латинский (1698 г.) и английский (1734 г.) переводы.

¹⁷ См.: *Seçil A.* Türkçe Ezan // *Tarih Araştırmaları Dergisi* 1979-1980. Vol. XII. Ankara, 1980. P. 105–113.

¹⁸ *Цибенко (Иванова) В.В.* Основные особенности деятельности последователей Саида Нурси (*нурджулар*) // *Сектоведение*. Минск, 2014. С. 102–111.

агитацию, в том числе, обещала вернуть арабский *азан*. Придя к власти в 1950 г., партия выполнила свое обещание, а проект тюркизации ислама в Турции был официально завершен.

Тем не менее, столь радикальные и длительные по времени реформы переустройства общества не могли не оставить серьезного следа. Во второй половине XX в. с подачи одного из крупнейших идеологов турецкого национализма Ахмета Арваси (1932-1988) в молодежной среде получила популярность концепция тюрко-исламского идеала, обосновывающая необходимость совмещения национальной и религиозной идентичностей, а также национализма и исламизма. Среди «идеалистов» получают широкое распространение лозунги «Нельзя быть тюрком, не будучи мусульманином» и «Тюркизм – наше тело, Исламизм – наш дух»¹⁹. В 80-е гг. уже усилиями турецкого правительства в качестве ответа на молодежный радикализм начинает развиваться концепция тюрко-исламского синтеза, увязывающая совмещение национализма и исламизма с западными нормами и ценностями. Эта тенденция сохранилась и в XXI в.: несмотря на свою неоимперскую (неоосманскую) идеологическую направленность, современное турецкое руководство сохраняет приверженность идее «святой турецкой нации», а главной компонентой национальной идентичности считается ислам.

Таким образом, проект Ататюрка по тюркизации ислама оказался ограничен по времени, но не по оказываемому им влиянию на дальнейший ход развития турецкого национализма.

¹⁹ *Ivanova V.V.* The Concepts of Turkish-Islamic Synthesis and Turkish-Islamic Ideal // Identity and Collective Memory / Eds. K. Selnes, T. Senyushkina. Oslo, 2013. P. 100–105.

Сынкова И.А. Библейский текст в китабе XVIII в.

В данной статье речь пойдет об использовании библейского текста в религиозно-полемиическом произведении пока что не известном широкому кругу исследователей.

Белорусские татары сегодня – это потомки так называемых «литовских татар», этноконфессиональной группы тюркского происхождения, сложившейся в период средневековья и раннего Нового времени на территории Великого княжества Литовского¹. Начиная с конца XIV в. и на протяжении многих десятилетий сюда прибывают и оседают выходцы из разных частей тюркоязычного мира. Находясь под покровительством великих князей, эти мигранты имели возможность сохранить свое вероисповедание – ислам. Большая часть поселений этих тюрков-мусульман была расположена на землях с преимущественно белорусским населением, под влиянием которого произошла их языковая и частично культурная ассимиляция. Политические, социальные и культурные условия в ВКЛ способствовали формированию особой этнической группы, представителей которой позднее называли «литовские (от названия государства – Великого княжества Литовского) татары».

Литература, составляющая важнейшую часть культурного наследия «литовских татар», представляет собой преимущественно рукописные религиозные книги. Замечательной особенностью этой книжности было использование арабского алфавита для записи разнообразных текстов на нескольких языках (арабском, тюркских, белорусском и польском). Только в государственных книгохранилищах Беларуси на сегодня хранится 173 рукописных документа XVII–XIX вв. татарского происхождения. Кроме того, еще сотни рукописей остаются в частных собраниях, а также хранятся в музеях и библиотеках других стран: в России, Польше, Литве, Германии, Украине, Великобритании, Латвии².

Весьма интересным явлением стало использование польских переводов Библии в религиозной литературе татар-мусульман Великого княжества Литовского. Фрагменты из Библии в переводе на польский

¹ Небольшая часть потомков «литовских татар» в настоящее время проживает также на территории Литвы и Польши.

² См.: 1) *Рукапісы татараў Беларусі канца XVII – пачатку XX стагоддзя з дзяржаўных кнігазбораў краіны*. Складальнікі: М.У. Тарэлка, А.І. Цітавец. Мінск: Беларуская навука, 2011. 2) *Рукапісы татараў Беларусі XVIII – пачатку XXI стагоддзя з дзяржаўных кнігазбораў краіны*. Складальнік: М.У. Тарэлка. Мінск: Беларуская навука, 2015.

язык встречаются чаще всего в *китабах*³. На сегодня обнаружены и идентифицированы фрагменты из Брестской Библии 1563 г., Гданьской Библии 1632 г., Библии в переводе С. Будного 1572 г., Я. Вуека 1599 г., из книги Псалмов Давида в поэтическом переложении Я. Кохановского 1579 г. О различных факторах, способствующих появлению библейских текстов в книгах татар-мусульман, а также о некоторых произведениях литературы татар ВКЛ, содержащих цитаты из Библии, мы уже сообщали в ряде публикаций.

Наибольшей популярностью у литовских татар в прошлом пользовалась Библия в переводе Симона Будного, цитаты из нее чаще всего встречаются в татарских манускриптах. Недавно нами был выявлен пока что не введенный в научный оборот текст религиозно-полемического характера на польском языке, который включает целые разделы из этого перевода. Это произведение находится в составе китаба, который хранится в Новогрудском историко-краеведческом музее (сигнатура: КП 4346). В колофоне рукописи указаны имя переписчика и место переписки: **pisel Dawit Eleksandrewiĉ w Lipniskach**⁴ “Писал Давид Александрович в Липнишках”⁵. Время написания не сообщается, и по кодикологическим данным определено концом XVIII в.⁶

В этом китабе на страницах 129а–156а (по 11 строчек на странице) находится любопытный текст, включающий внутри себя довольно большой фрагмент из Библии на польском языке. Текст называется: “Gdy był Abram z żoną w Egipcie” («Когда был Абрам с женою в Египте»). Текст написан на польско-белорусской мешанке, что очень характерно для литературы «литовских татар». Заканчивается текст фразой: **było let ... jak Isa prorok narodziw sie tyseczo semsot dzewedzesąty rok** („Было лет... как Иса пророк родился тысяча семь-

³ Китаб (от араб. *kitab* «книга») – одна из категорий рукописных книг татар ВКЛ, сборник религиозных текстов различного содержания, в основном морально-дидактической направленности или толкующих в популярной форме основы исламского вероучения.

⁴ Здесь и далее цитаты из рукописи приводятся в форме приближенной к польской орфографии.

⁵ Поселок в Ивьевском районе Гродненской области.

⁶ Описание рукописи см.: Рукапісы татараў Беларусі XVIII – пачатку ХХІ стагоддзя з дзяржаўных і грамадскіх кнігазбораў краіны: каталог / склад.: М.У.Тарэлка. Мінск: Беларуская навука, 2015. С. 75–76. Датирование рукописи осуществлялось на основе исследования бумаги. Однако рукопись может быть и более поздней: на нижнем форзаце книги имеется запись арабскими буквами на польском языке, в переводе на русский – «тысяча восемьсот четырнадцатый». Эта запись может быть пометкой владельца книги, о каком-то важном для него событии, хотя нельзя полностью исключить, что таким образом он мог для себя обозначить время приобретения этого манускрипта или его написания.

сот девяностый год” (л. 154b), но без уточнения к чему она относится, указывает ли она на время создания произведения или является только датой переписки.

Главная идея произведения – доказать законность брака Авраама и Агари и, следовательно, что их сын Исмаил не менее законный наследник, чем сын Авраама и Сары – Исаак. Эта тема, видимо, была весьма актуальна для татар Великого княжества Литовского, поскольку она затрагивалась еще в нескольких известных татарских религиозно-полемических сочинениях:

1) в большом стихотворном произведении, которое известно в двух редакциях: широкой под названием «Происхождение исмаильского народа» (*Wywod narodu ismaelskiego*) и сокращенной под названием «Происхождение нашего народа» (*Wywod narodu naszego...*)⁷;

2) во фрагменте религиозно-полемического текста из рукописи XVII в., хранящейся в библиотеке Лейпцигского университета⁸;

3) в одном из произведений сборника «Откуда пошли идолы» под названием «О рождении Исмаила»⁹.

Данное произведение (“Gdy był Abram z żoną w Egipcie”) также встречается еще в нескольких рукописях. Такое настойчивое воспроизведение этой темы в различных вариациях, могло быть обусловлено своеобразными “генеологическими спорами”, как частью христианско-мусульманской полемики. Подобные сочинения имели явно апологетический характер и были призваны возвысить фигуру Исмаила – легендарного предка арабов, являвшегося для татар скорее родоначальником всего “мусульманского народа”, частью которого они сами являлись.

Текст «Когда был Абрам с женою в Египте» начинается с пересказа двенадцатой главы книги Бытия, где говорится о жизни Авраама в Египте. Библейское описание дополняется рядом деталей, которые счел нужным ввести автор-мусульманин. Так, например, сообщается, что сам фараон дал Аврааму и Саре свою племянницу Агарь, став-

⁷ Drozd A. Nowe odkrycia w badaniach nad piśmiennictwem tatarskim // Rocznik Tatarów Polskich. 1994, №2, s. 218–230; Drozd A. Wpływy chrześcijańskie na literaturę Tatarów w dawnej Rzeczypospolitej // Pamiętnik literacki. Rocznik 88. Zeczyt 3. Wrocław, 1997. P. 3–34.

⁸ Мишкинине Г., Полемика между мусульманами и иудеями (на материале арабскоалфавитных рукописей литовских татар середины XVII в.) // Temčinas S. (red.). Krakowsko-wileńskie studia slawistyczne. Seria poświęcona starożytnościom słowiańskim. Kraków, tom 2, 1997. S. 234–249.

⁹ Тарэлка М., Сынкова І. Адкуль пайшлі ідалы. Помнік рэлігійна-палемічнай літаратуры з рукапіснай спадчыны татараў Вялікага Княства Літоўскага. Мінск: Тэхналогія, 2009.

шую позднее с одобрения Сары второй женой Авраама. Такое уточнение должно было поднять статус не только самой Агари, но и ее сына.

Произведение состоит из двух частей – поэтической и прозаической. Рассмотрим несколько фрагментов. В первом примере автор рассуждает об имени сына Авраама:

a ime tež od boga Ismail nazwano
bo pred tem takega imenja nikomu ne dano
a kiedy chcesz po polsku wyłożyć sie może
Ismail ime znači „wysłuchanie bożże” (л. 131а)

А имя также от Бога Исмаил названо,
Ибо до того такого имени никому не (было) дано.
А если хочешь, можно перевести его на польский,
Имя Исмаил значит “выслушивание Божье”.

В другом фрагменте, речь идет о народах – потомках Исмаила:

synow swoich dwanasce welkich ksionżont splodzi
iz nich poszli chaldejske perske i medske krolowe
arabowe scitowe saracine turci i tatarowe

Сынов своих – двенадцать великих князей – породил.
От них пошли халдейские, персидские и мидийские короли,
Арабы, скифы, сарацины, турки и татары.

Традиционно сын Агари считается предком арабских племен, но автор данного произведения значительно расширил перечень, в который попали также иранские (скифы) и тюркские народы (турки и татары), видимо, считая Исмаила «отцом» всех мусульманских народов. Кроме того в список «потомков» попали короли, что, возможно, было продиктовано желанием «уравнять» двух сыновей Авраама в их потомстве.

В глубоко трогательной тональности описывается расставание Авраама с Агарью и Исмаилом:

žegna Abram Hagara i milego sina
mila žone wibač mi ne moja to wina

ne s chenci to ja čine i mne serce boli
ale to musze činic wedle panskej woli

Прощается Авраам с Агарью и милым сыном:
Милая жена, прости меня, не моя это вина.
Не по своей воле я это делаю, и болит мое сердце,
Но я вынужден это делать по воле Божьей.

На с. 136b, сразу после окончания поэтической части произведения, начинается пересказ 25 главы Книги Бытия, в которой перечисляются потомки Исмаила.

То, что в качестве источника тут был использован перевод Симона Будного, хорошо видно по форме имен собственных. Особенностью Библии Будного являлась близость к древнееврейскому оригиналу, что, кроме всего прочего, проявилось в стремлении передавать как можно точнее звучание имен, в отличие от других польских переводов, опиравшихся на латинский или греческий перевод. Так, например, в рассматриваемом фрагменте стоит имя **miśma**, если бы этот перевод восходил не к оригиналу, то в нем не сохранился бы звук «ś», отсутствующий в латинском и греческом языках.

Пересказ библейского фрагмента вновь дополняется автором произведения «Когда был Абрам с женою в Египте». К потомкам Исмаила он добавляет предков Мухаммада, соединяя их в единую цепь.

Далее в прозаической части пересказываются почти целые главы Книги Бытия (гл. XVII, XXV, XXVII, XXVIII, XXIX, XXX, XXXI, XXXVIII). Сравнительный анализ показывает, что тут изложение библейского текста идет также в соответствии с переводом С. Будного. Время от времени в пересказ вставляются любопытные экзегетические вставки. Для примера можно сравнить библейский стих 31:19 с цитатой из книжного текста: **«a Laban poszedł był strić drobów swoich i ukradła Raxel obrazy kturym ocec jej kłanał bo ona chciała że by sie bogu kłanał bo ona była jusz musulmankoj»** («И Лабан пошел стричь (мелкий) скот свой, и украла Рахель образы, которым отец ее поклонялся, так как она хотела, чтобы он поклонялся Богу, потому что она уже была мусульманкой»). Это замечание интересно с разных сторон. И оригинальным объяснением неблагоприятного поступка (воровство) положительного (судя по всему) персонажа; зачем правоверному идолы, если только не за тем, чтобы таким образом спасти ближнего! Чувствуется, что это событие как-то сильно озадачило автора книжно-

го текста, так что он вынужден был специально остановиться на этом эпизоде. Не менее интересно и то, что для автора, видимо, *совершенно естественно* существование мусульман и до Мухаммада, видимо, для него ислам – это не столько конкретная религия, сколько обозначение правоверия (конечно, монотеистического), которое должно было существовать еще со времен Адама. И столь же естественно с его стороны было бы предположить, что все положительные герои священной истории *должны* быть правоверными.

Использование библейского текста в произведениях татар-мусульман ВКЛ, как уже отмечалось ранее, базировалось на нескольких основополагающих идеях. Во-первых, восходящее к Корану представление о том, что Бог передавал разным народам Писание на разных языках через своих посланников. В китабе 1847 г. (переписчик Мустафа Шагидевич) можно прочитать (перевод на русский язык с польского): «Господь Бог дал четыре алфавита и четыре книги, и каждый алфавит дан иными буквами и иным языком. Первый алфавит дан Моисею на еврейском языке. Другой алфавит дан Давиду, пророку и королю, на греческом языке. Третий алфавит дан Пану Езусу, великому пророку, духу Божьему, на латинском языке. Четвертый алфавит дан великому князю и пророку Мухаммаду на первом языке – халдейском, то есть арабском, на котором изначально Адам и Ева и их потомки говорили (на едином халдейском языке) вплоть до разделения языков» (л. 471–472а)¹⁰. В другом китабе даже категорично утверждается, что тот, кто в эти четыре книги не верит, тот *кафир* (неверный). Поэтому использование Библии и ссылки на нее в произведениях мусульман не столь уж удивительны. Определенное влияние, конечно, оказывало и христианское окружение «литовских татар».

Рассматривая различные случаи использования библейского текста в литературе белорусских татар, нам уже приходилось ранее отмечать сознательно внесенные изменения в текст цитат, которые «подправляли» текст оригинала в соответствии с исламским учением. Так что в результате можно было говорить о своеобразной «мусульманской редакции» Библии. В этом контексте можно рассматривать и некоторые дополнения, внесенные в библейский текст автором произведе-

¹⁰ Китаб находится в частном собрании. Цит/ по: Тарэлка М. “Калі Езуса катавалі...” (Рэлігійна-палемічны тэкст з рукапіснай спадчыны беларускіх татараў) // Dialog chrześcijańsko-muzułmański. Klucz do wspólnej przyszłości. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2012. S. 235–248.

ния «Когда был Абрам с женою в Египте». Такая «корректурa» могла представлять самостоятельное творчество конкретного автора.

Впрочем, тут нельзя полностью исключить и влияния со стороны мусульманского богословия, в котором существует концепция искажения (*тахриф*) людьми Книги (т.е. иудеями и христианами) Священного Писания. А, следовательно, мусульманский автор просто «восстанавливает» то, что было «искажено». Правда, в известных на сегодня рукописных материалах белорусских татар прямые упоминания о концепции *тахриф* отсутствуют, разве только допустить существование ее в устной традиции.

Разумеется, все здесь изложенное имеет характер предварительных замечаний. Рассмотренное произведение, безусловно, заслуживает дальнейшего исследования и публикации с соответствующими научными комментариями.

Течиев И.И. Роль алавизма (нусайризма) в Гражданской войне в Сирии

Данная работа посвящена изучению исламского течения алавизма (нусайризма), получившего наибольшее распространение на территории Сирийской Арабской Республики. Большое внимание уделяется внутренней догматике и основам вероучения данного течения, поскольку многими современными суннитскими и шиитскими богословами оно признается неисламским и считается еретическим.

Актуальность исследования вызвана крайне негативным отношением сторонников современных террористических группировок к приверженцам данного течения, что выражается в вооруженном конфликте, который сегодня происходит на территории самой Сирии и близлежащих государств.

Изучение данного вопроса, по мнению автора, поможет более глубоко понять суть конфликта между сторонами и выявить потенциальные возможности решения данного конфликта.

Алавиты (от араб. «al-'Alawīyūn» – «последователи Али»), также известны как нусайриты (по имени основателя – Ибн Нусайра) — последователи алавизма — исламского течения, которое можно рассматривать и как эзотерическое ответвление персидского направления ислама и даже шиизма, с которым алавитов объединяет культ Али ибн Абу Талиба.

Точную численность алавитов в мире установить практически невозможно, в связи с отсутствием в Сирии (а также в Турции) выделения их как самостоятельной религиозной группы при переписях населения.

Тем не менее, исследователи сходятся во мнении (основанном на выступлениях политиков и богословов), что в Сирии алавитов от 10 до 12% населения, то есть около 2-2,5 миллионов человек.

Проблема выявления численности алавитов также связана с общешиитским принципом «такия»¹, согласно которому алавит может исполнять обряды и отправлять культы других религий – главное, чтобы человек сохранял веру в душе. Такой принцип сформировался в период османского владычества в Сирии, которое сопровождалось гонениями на представителей шиизма в целом и алавизма, в частности.

¹ Али-заде А.А. Такия // Исламский энциклопедический словарь. М.: Ансар, 2007.

Несмотря на сравнительно малую численность, алавиты среди сирийских меньшинств играют, пожалуй, самую важную роль. К этой группе населения принадлежит нынешний президент страны - Башар Асад.

Течение нусайризма возникло в IX веке н.э. Его основателем считается Абу Шуайб Мухаммад ибн Нусайр ан-Нусайри, более известный как Ибн Нусайр. О его личности известно немного.

Ибн Нусайр был учеником десятого имама шиитов-имамитов Али Аль-Хади и одиннадцатого имама, Хасана аль-Аскари. Ибн Нусайр был известен как советник и помощник имама аль-Аскари. После смерти аль-Аскари стал духовным авторитетом среди шиитов, а после «сокрытия» (фактически – смерти) двенадцатого имама Мухаммада аль-Махди стал лидером шиитов.

Мухаммад ибн Нусайр придерживался крайних религиозных взглядов. К примеру – утверждал, что он – Пророк, посланный Богом, и что шиитские имамы, которые были до него, являлись воплощениями Аллаха².

Отличительной чертой нусайризма от иных шиитских течений ислама является то, что в нусайризме четвертый праведный халиф Али ибн Абу Талиб считается воплощением Бога на Земле. Это четко прослеживается в «Китаб аль-Маджму», священной книге нусайритов, которая начинается со следующих слов: «Кто наш господин, который создал нас? Ответ: это Эмир верующих, Эмир веры, Али Ибн Абу Талиб, Бог. Нет Бога кроме него».

Нусайризм заимствовал положения античной философской школы неоплатоников, в частности, учение об эманации. Эманация Божества в нусайризме выражается в триаде: Смысл (мана) - Имя (исм) - Врата (аль-баб).

В качестве Смысла выступает Али (то есть сам Бог), Имени – Мухаммад (являет собой отражение смысла), а Врат (выступают как титул ближайшего сподвижника всякого имама) – Салман аль-Фарси.

Важным аспектом нусайритской доктрины является феномен «аль-Баб» (Врата) — титул ближайшего сподвижника имама. У каждого имама был свой аль-Баб. Например, у Али — Салман Фарси. У имама Хасана Аскари — Абу Шуайб Мухаммад ибн Нусайр ан-Нусайри, который явился основателем нусайризма³.

² Мухаммед ибн Нусайр // Энциклопедия Ираника (iranicaonline.org).

³ Али-заде А.А. Нусайриты // Исламский энциклопедический словарь. М.: Ансар, 2007.

Вышеупомянутая Триада, по сути, напоминает христианское учение о Троице. Таким образом, если проводить параллели с христианством, то Али – это Бог-Отец, Мухаммад – Бог-Сын, а Салман аль-Фарси – Бог-Дух Святой.

Человек, полагают нусайриты, не в состоянии ничего узнать о Боге, если тот сам не даст ему способа для этого. Таким образом, Бога можно понять лишь через его видимое воплощение. Нусайриты считают, что Бог являлся народу неоднократно и в разных образах. В алавитских священных текстах (главный образ – в «Китаб аль-Маджму») указывается, что Бог появлялся на Земле семь раз — в лице пророков Адама, Нуха, Якуба, Мусы, Сулеймана, Исы, Мухаммеда. Все это – воплощения Али, который был сущностью не только последнего проявления — Мухаммеда, но и всех предыдущих⁴.

Учитывая почитание многих пророков, как воплощений Бога на Земле, нусайриты празднуют большое количество религиозных праздников. Большое внимание здесь уделяется христианским праздникам Рождества и Пасхи. Также среди основных нусайритских праздников можно отметить Навруз и праздник Ашура.

Также, по представлениям алавитов, люди существовали еще до сотворения Земли и были безгрешными пылающими небесными телами, наблюдавшими Али в качестве Солнца. Алавиты верят, что женщину создали из козней Дьявола, что у неё нет души, поэтому её нельзя учить молитвам, и она не должна участвовать в богослужениях. Они верят в переселение мужских душ после смерти. После смерти души мужчин переселяются в животных, причём душа дурного человека — в тех животных, которых он употреблял в пищу⁵.

Несмотря на общенусайритскую догматику данного течения, его нельзя назвать единым, поскольку отдельные его положения трактуются разными группами последователей по-разному. Шималийюн (северяне), (или шамсийюн - поклонники Солнца), считают, что Али «произошел из сердца Солнца», а калязиюн (южане) — последователи шейха Мухаммеда Калязи — отождествляют Али с Луной.

Кроме разницы ориентации на Солнце или Луну алавиты также делятся на тех, кто поклоняется свету (нур) и тьме (зульм). Это одно из основных различий между алавитскими племенами. К племенам

⁴ Щенников В. Алавиты // Азия и Африка сегодня. 1993. №11.

⁵ Эйдельман Д. Сирийское восстание и алавитский режим [2011]. URL: <http://www.iarex.ru/interviews/14942.html> (дата обращения: 10.05.2018).

направления «нур» относятся племена хаятия и калябия, к «зульм» — племя хаддадия.

Ввиду всех вышеперечисленных фактов, становится понятно, почему, с учетом и политического контекста, суннитские государства Ближнего Востока негативно относятся к сирийскому режиму, где у власти находится алавитское (нусайритское) меньшинство во главе с Асадом. Дамаску в регионе удаётся поддерживать хорошие отношения только с шиитской Исламской республикой Иран и с ливанским движением Хезболла. Суннитские же государства считают Асада и других алавитов еретиками, которые, как они считают, оскорбляют ислам одним своим существованием.

В качестве примера достаточно привести слова одного из крупнейших теоретиков салафизма Ибн Таймии (который также является духовным авторитетом нынешних религиозных фундаменталистов), сказанные им еще в XIII в., где он четко обозначает свое отношение к алавитам (нусайритам):

«Эти люди, именующие себя нусайритами... хуже своим неверием, чем христиане и иудеи! Более того, даже хуже неверием, чем многие многобожники! Их вред для общины Мухаммада (мир ему и благословение Аллаха) хуже, чем вред воюющих с мусульманами неверных...».

Эти слова не теряют своей актуальности в радикальных исламских кругах и сегодня. Тезис о «непринадлежности» этой религиозной общины к исламу используется в качестве пропагандистского инструмента по ходу всего конфликта в Сирии. Исламисты объясняли мусульманам-суннитам, что борьба с режимом президента Асада — это «джихад» и против неверующих-алавитов, и против правителя, который не является мусульманином.

Впрочем, религиозные противоречия не мешали суннитам и алавитам мирно уживаться в рамках одного государства. Явного дисбаланса в виде чрезмерно непропорционального представительства алавитов в кругах политической элиты в Сирии никогда не было. Своеобразный паритет наблюдается и в семье президента Башара Асада, который женат на мусульманке-суннитке Асме Асад. При этом большую часть правительства также составляют сунниты. Ничто не мешает Асаду принимать участие в праздновании как Ид аль-Адха (Курбан-байрам) вместе с мусульманами-суннитами, так и Пасхи вместе с христианами, оставаясь при этом лидером многоконфессиональной страны.

На основе представленных в статье данных, можно сделать вывод о том, что алавизм (нусайризм) явился довольно своеобразным течением в шиитской среде исламского мира. Революционные положения данного течения, в котором слились воедино доисламские традиционные верования, христианство и, собственно, ислам, привели к отторжению догматики данного течения в общеисламской среде Ближнего Востока. Большинство богословов как древности, так и современного мира, алавизм признается неисламским течением и даже более того – течением еретическим.

Однако в контексте современных геополитических отношений и конфликтов (в частности – Гражданской войны в Сирии), борьба с алавизмом выступает в качестве пропагандистского инструмента, позволяющего привлечь в террористические течения все большее количество сторонников. Что в очередной раз доказывает всю фальшивость и глубокую политизацию настоящих целей, которые преследуют идеологи данных террористических течений.

ОБ АВТОРАХ¹

Алейникова Светлана Михайловна, кандидат социологических наук, начальник отдела технологий кадровой работы НИИ теории и практики государственного управления Академии управления при Президенте Республики Беларусь, Минск, Беларусь, alejnsvetlana@yandex.ru

Альшанская Алена Владимировна, кандидат исторических наук, старший преподаватель отделения восточноевропейской истории Йоханнес Гутенберг Университета, Майнц, Германия, alshansk@uni-mainz.de

Барсегян Паргев Ашотович, кандидат философских наук, доцент факультета богословия Ереванского государственного университета, Ереван, Армения, pargevbarseghyan@gmail.com

Бахареv Дмитрий Сергеевич, магистрант Института гуманитарных наук и искусств Уральского федерального университета им. первого Президента России Б.Н. Ельцина, Екатеринбург, Россия, Dmitry.bakharev@urfu.ru

Гаджиева Ульвия Шахбал гызы, доктор философии по истории, старший научный сотрудник отдела «Этноархеология» Института Археологии и Этнографии НАНА, Баку, Азербайджан, all.ulviyya@mail.ru

Гордейчук Сергей Сергеевич, магистр исторических наук, аспирант исторического факультета Белорусского государственного университета, Минск, Беларусь, gordeychuks@list.ru

Иванова Анастасия Сергеевна, аспирантка кафедры Философии религии и религиозных аспектов культуры Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета, Москва, Россия, anastasuwa_iv@mail.ru

¹ Должности и места работы авторов сборника представлены по состоянию на весну 2017 г.

Киселев Михаил Сергеевич, магистрант философского факультета МГУ имени М.В.Ломоносова, Москва, Россия, Mikh.Kiselev@gmail.com

Корпачев Петр Александрович, аспирант философского факультета МГУ имени М.В.Ломоносова, Москва, Россия, korpachevpa@gmail.com

Крылов Герман Леонидович, аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени свв. Равноап. Кирилла и Мефодия Русской православной церкви, Москва, Россия, german_krylov@mail.ru

Миксюк Анастасия Степановна, кандидат исторических наук, доцент кафедры теории и истории государства и права Академии управления при Президенте Республики Беларусь, Минск, Беларусь, ana_m@bk.ru

Мобили Роберт Багратович, старший научный сотрудник кафедры минералогии, кристаллографии и геохимии Бакинского Государственного Университета, председатель Албано-удинской христианской общины Азербайджана, Баку, Азербайджан, argomobili@rambler.ru

Овчинников Павел Андреевич, магистр богословия (теологии), клирик Владимирского храма г. Воронежа Воронежской митрополии Русской православной церкви, асп. кафедры истории Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия Русской православной церкви, Россия, 79518611593@ya.ru

Орлова Марина Николаевна, г. Санкт-Петербург, Россия, mar4452@yandex.ru

Пархоц Денис Геннадьевич, магистр исторических наук, асп. Белорусского государственного университета, Минск, Беларусь, denisparhoc@mail.ru

Пашаева Махаббат Тофиг, профессор кафедры «Гуманитарные дисциплины» Азербайджанского Государственного Университета Экономики, ведущий научный сотрудник Института Археологии и

Этнографии НАНА, доктор исторических наук, Баку, Азербайджан, pashayeva.m@gmail.com

Пронин Александр Николаевич, протоиерей, клирик прихода иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» г. Минска, магистр богословия, аспирант кафедры апологетики Минской Духовной Академии, Минск, Беларусь, a.pr71@mail.ru

Рязанова Светлана Владимировна, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Пермского федерального исследовательского центра Уральского отделения РАН, Пермь, Россия, svet-ryazanova@yandex.ru

Синанов Борис Андреевич, кандидат исторических наук, научный сотрудник Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева – филиал ФГБУН Федерального научного центра «Владикавказский научный центр Российской академии наук», Владикавказ, Россия, boris-sinanov@yandex.ru

Сынкова Ирина Анатольевна, кандидат философских наук, доцент факультета международных отношений Белорусского государственного университета, Минск, Беларусь, isynkova@yahoo.com

Течиев Ислам Исмаилович, студент Таврической академии Крымского федерального университета им. В.И. Вернадского, Симферополь, Республика Крым, stechkins95@mail.ru

Цибенко Вероника Витальевна, кандидат исторических наук, директор Центра междисциплинарных гуманитарных исследований Южного федерального университета, Ростов-на-Дону, Россия, tsibenkovv@sfedu.ru

Человенко Алексей Сергеевич, ст. преп. кафедры религиоведения и теологии Орловского государственного университета имени И.С. Тургенева, Орел, Россия, 4el0vek@inbox.ru

Научное издание

История религии:

материалы V Международной научно-практической конференции
«Религия и история», Минск, 20–22 апреля 2017 г.
(Дополнение)

Редакторы-составители *С.И. Шатравский, П.Н. Костылев*
Ответственный за выпуск *С.И. Шатравский*

Отпечатано по заказу
ГУО "Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла
Белорусского государственного университета",
пр. Независимости 24, 220030, Минск, Республика Беларусь

Подписано в печать 21.08.2018. Формат 60×84 ^{1/16}.

Бумага офсетная. Печать цифровая. Гарнитура Таймс.

Усл. печ. л. 8,5. уч.-изд. л. 5,5.
Тираж 99 экз. Заказ 410.

ООО «Ковчег»,
Свидетельство о государственной регистрации издателя,
изготовителя, распространителя печатных изданий
№ 1/381 от 01.07.2014.
ул. Л. Беды, 11/1-205, 220040 г. Минск.
Тел./факс: (017) 284 19 81
e-mail: kovcheg_info@tut.by
kovcheg-print.by